SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. AD. 1961
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bulletin-de-theologie-ancienne-et-medievale_1958-1961_8

BULLETIN DE THÉOLOGIE
ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

Tome VIII — 1958-1961.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Bulletin de Théologie
ancienne et médiévale

Tome VIII

1958 - 1961

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

81225
7753
B95
v. 8
1958-61
Rf.

Les auteurs du *Bulletin* sont désignés par les sigles suivants:

H. B. : H. Bascour.
A. B. : A. Boon.
B. C. : B. Capelle.
M. C. : M. Cappuyns
O. H. : O. Heusers
O. L. : O. Lottin.
G. M. : G. Michiels.
F. P. : F. Petit.
H. P. : H. Pouillon.
F. V. : F. Vandenbroucke.
C. V. P. : C. Van Puyvelde.

Ont en outre collaboré au *Bulletin* :

B. Hirsch-Reich (n° 2428).
K. Laburda (n^{os} 393, 1286).
H. Scheys (n° 1394).

Janvier-Juin 1958

1. *Studia patristica.* Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part I-II (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 63-64). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; 2 vol. in 8, IX-700 et IX-560 p. Mk. 96. Ier S.

Les communications du Congrès de patristique d'Oxford 1955 ont été réunies en deux forts volumes. Nous ne pouvons signaler en détail les 117 articles ici rassemblés. Sur ce nombre, il y en a 48 qui rentrent dans le cadre du *Bulletin*. Ne pouvant consacrer une notice à chacune de ces communications d'ailleurs très courtes, nous en donnons ici simplement la liste, en suivant la disposition systématique du recueil.

Au t. I, Editiones : E. Evans, *Notes on the Text of Tertullian, De resurrectione mortuorum* (33-36) ; J. N. Hillgarth, *Towards a Critical Edition of the Works of St. Julian of Toledo* (37-43). — Critica : L. Abramowski, *Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus* (61-69) ; C. Charlier O. S. B., *Alcuin, Florus et l'Apocryphe hiéronymien «Cogitis me» sur l'Assomption* (70-81) ; P. B. Corbett, *The Regula Magistri and Some of its Problems* (82-93) ; J. E. L. Oulton, *The Epistle of Cummian, De Controversia Paschali* (128-134) ; P. Worrall O. P., *Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism?* (168-174). — Philologica : L. Bieler, *Hibernian Latin and Patristics* (182-187) ; P. Hadot, *Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer* (194-208) ; P. Hadot, *De lectis non lecta componere (Marius Victorinus, adversus Arrium II, 7) — Raisonnement théologique et raisonnement juridique* (209-220) ; H. Jaeger S. J., *Παρρησία et Fiducia. Étude spirituelle des mots* (221-239). — Biblica : M. Bévenot, *An «Old Latin» Quotation (II Tim. 3, 2) and its Adventures in the MSS of St. Cyprian's De unitate ecclesiae Chap. 16* (249-252) ; H. Clavier, *Brèves remarques sur les Commentaires patristiques de Matth. XVI, 18a* (253-261) ; J. Daniélou S. J., *La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique* (262-279) ; P. Katz, *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll* (343-353) ; A. M. La Bonnardière, *Saint Augustin et les Libri Regnorum* (375-384) ; J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité signe de l'allégorie* (395-413) ; R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. 1, 26* (420-437). — Judaica : B. Blumenkranz, *Vie et survie de la polémique antijuive* (460-476) ; R. Loewe, *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible* (492-514) ; J. Simon, *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques* (526-539). — Historica : K. Aland, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins* (549-600) ; V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism* (601-606) ; J. A. Jungmann S. J., *Die antiarianische Bewegung im Abendlande und die Wege ihrer religiös-kulturellen Auswirkung* (633-634) ; H. Kraft, *Zur Taufe Kaiser Konstantins* (642-648) ; J. Stevenson, *The Life and Literary Activity of Lactantius* (661-677) ; J. Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (678-695).

T. II, Liturgica : C. M. Edsman, *A Typology of Baptism in Hippolytus* (35-40) ; J. Macdonald, *Imposition of Hands in the Letters of Innocent I* (49-53) ; R. J. Zwi Werblowsky, *On the Baptismal Rite According to St. Hippolytus* (93-105). — Juridica : A. A. T. Ehrhardt, *Some Aspects of Constantine's Legislation* (114-121) ; B. Leeming, *The False Decretals, Faustus of Riez and the Pseudo-Eusebius* (122-140) ; S. Stein, *The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature* (141-154) ; W. Ullmann, *On the Use of the Term « Romani » in the Sources of the Earlier Middle Age* (155-163). — Theologica : Ch. Boyer S. J., *The Notion of Nature in St. Augustine* (175-186) ; C. B. Daly, *Absolution and Satisfaction in St. Cyprian's Theology of Penance* (202-207) ; G. Florowski, *Eschatology in the Patristic Age : An Introduction* (235-250) ; E. Langstadt, *Tertullian's Doctrine of Sin and the Power of Absolution in 'de pudicitia'* (251-257) ; G. Nygren, *The Augustinian Conception of Grace* (258-269) ; V. Palashkovski, *La théologie eucharistique de saint Irénée, évêque de Lyon* (277-281) ; B. M. G. Reardon, *The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustin* (288-294) ; W. Rodzianko, *« Filioque » in Patristic Thought* (295-308) ; L. S. Thornton, *St. Irenaeus and Contemporary Theology* (317-327). — Philosophica : H.-I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid?* (342-350) ; L. Minio-Paluello, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce* (358-365) ; A. K. Sborovskij, *Sviatoj Iustin Filosof i Myctenik i Apologet* [en russe] (366-367) ; W. Schmid, *Boethius and the Claims of Philosophy* (368-375). — Monastica : G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400-401* (386-399). — Ascetica : A. Hamman O. F. M., *Genèse et signification de la prière aux origines chrétiennes* (468-484).

Inutile de souligner l'intérêt de ce vaste recueil où chacun trouvera à glaner.

B. B.

2. C. Mohrmann. *Linguistic Problems in the Early Christian Church.* — Vigiliae christ. 11 (1957) 11-36.

Souligne la différence entre l'Orient et l'Occident. La chrétienté de langue grecque a trouvé le terrain préparé par les Septante et la langue du judaïsme hellénistique. La chrétienté latine est partie de zéro. Aussi sa langue est-elle plus neuve et elle résistera plus longtemps à une réviviscence de la langue classique, tandis que dès Origène, — et même dès Clément d'Alexandrie, — la langue chrétienne assimile une partie de la terminologie philosophique. B. B.

3. B. I. Knott. *The Christian « Special Language » in the Inscriptions.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 65-79.

Relevé des expressions proprement chrétiennes dans les inscriptions, d'après E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, Berlin 1925-1931. Il faut noter que les inscriptions, par leur genre même, comportent une part d'artifice : les gens les plus simples font un effort pour écrire ce qu'ils croient du bon latin. De plus on notera la distinction faite par Mlle K. entre les inscriptions en prose et celles en vers, ces dernières comportant nécessairement des influences classiques plus profondes. B. B.

4. H. L. M. van der Valk. *On the Edition of Books in Antiquity.* — Vigiliae christ. 11 (1957) 1-10.

M. H.-I. Marrou a minimisé la part du *bibliopola* dans l'édition des livres. A l'aide de citations de Martial, M. v. d. V. montre qu'il faut se garder des géné-

ralisations et que, dans certains cas du moins, les libraires jouaient le rôle d'éditeurs. Mais il reconnaît qu'il ne faut pas non plus généraliser ce qu'on trouve dans Martial, pas plus que ce qu'on trouve dans saint Augustin. C'est là, je crois, la note juste. B. B.

5. C. Mohrmann. *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 222-246.

Il y a dès les origines une tension entre la stylistique traditionnelle et la nouveauté de la langue chrétienne. Tous les auteurs n'ont pas réagi de la même manière. Les uns, pour rester fidèles à la stylistique de leur temps, ont banni l'élément chrétien qui s'accordait mal avec elle ; les autres ont essayé d'établir un certain équilibre entre les deux éléments. M. H.-I. Marrou a fait remarquer que saint Augustin avait adopté une attitude révolutionnaire. A l'éloquence qui s'inspire des préceptes de la rhétorique, il substitue une éloquence spontanée inspirée par la fréquentation des bons auteurs. M^lle M. souligne que cette attitude n'est pas aussi révolutionnaire qu'elle le paraît à première vue. On la retrouve chez le Pseudo-Longin. Seulement les bons auteurs visés par Longin sont les classiques grecs, tandis que saint Augustin cite l'Écriture et les auteurs chrétiens. La dualité stylistique ne disparaîtra cependant pas, et on la retrouvera encore au moyen âge. B. B.

6. J. M. Dorta-Duque S. J. *En torno a la existencia de Dios.* Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás. — Santander, Editorial Sal Terrae, 1955 ; in 8, xxv-253 p.

Comme le déclare l'auteur, son dessein a été d'« étudier la trajectoire historique et philosophique des arguments thomistes en faveur de l'existence de Dieu depuis les pré-socratiques jusqu'à la systématisation du Docteur angélique ». Ce qui lui imposa logiquement le plan de l'ouvrage : l'existence de Dieu dans la philosophie grecque (pré-socratiques, Platon, Aristote, philosophie post-aristotélicienne) ; puis, après quelques sections sur l'existence de Dieu dans la patristique et chez les pré-thomistes, la pièce principale : les cinq voies de saint Thomas. On le voit, la matière est ample, trop ample peut-être pour 253 pages. L'auteur a au moins le mérite d'avoir voulu présenter la pensée des auteurs qu'il étudie de manière aussi simple et claire que possible. Il déclare en outre son dessein de tenir compte de la critique postérieure. Il nous a semblé que sur ce point il s'est tenu surtout à Kant et aux positions de quelques scolastiques postérieurs à saint Thomas ; le récent petit volume de M. R. Jolivet (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 25, 1958, 173-174) nous a paru ici beaucoup plus éclairant. F. V.

7. J. Daniélou. *L'étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas.* — Vigiliae christ. 11 (1957) 121-138.

Citons la conclusion de cet article : « L'histoire du thème de l'étoile et de son *Sitz im Leben*... nous montre que c'est à Damas que les sadocites exilés ont pris contact avec le dualisme iranien, que c'est là que cette influence en a entraîné certains au dualisme radical qui est devenu le gnosticisme : celui-ci est donc originellement une forme de judaïsme influencée par l'Iran. Par ailleurs c'est à Damas que des sadocites convertis ont exercé leur apostolat auprès des Mages. C'est également là qu'ils se sont heurtés pour la première fois aux gnostiques

juifs et ont dû se défendre contre leur influence. Tels sont les cheminements que nous avons parcourus en étant guidés par l'étoile ». Il fallait tout le talent du P. D. pour faire donner à cette étoile une telle clarté qu'on en reste aveuglé.

B. B.

8. J. Daniélou. *Terre et paradis chez les Pères de l'Église.* — Eranos-Jahrbuch 22 (1953) 433-472.

Le P. D. entreprend de traiter en 40 pages un sujet qui pourrait l'être en plusieurs volumes. Mais le but de l'auteur n'est pas d'analyser la pensée des Pères, c'est de mettre de l'ordre dans leurs idées. On a l'impression, paraît-il, d'être en présence de pièces séparées qui constituent un ensemble dont les Pères ont perdu le sens (p. 450), du moins dans le monde occidental. Le P. D. retrouve dans saint Éphrem la structure paradisiaque du monde, qui serait en continuité avec l'Ancien Testament et l'apocalyptique. L'article se continue par d'autres applications du thème paradisiaque au Christ, à l'Église, au baptême, puis finalement à l'âme. C'est l'interprétation de Philon adoptée par saint Ambroise. Il y a des choses intéressantes dans cet article, mais la méthode est contestable, et l'exposé n'est pas toujours aussi clair que le souhaiterait le lecteur perdu dans la « géographie sacrale ». B. B.

9. H. Rahner S. J. *Antenna crucis.* VI. *Der Schiffbruch und die Planke des Heils.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 129-169.

Le P. R. termine par cet article son étude de la théologie symbolique de l'Église comme vaisseau. C'est un dossier aussi complet que ceux qui ont précédé. Le P. R. part de la préhistoire des images du naufrage et de la planche de salut dans les auteurs profanes et il poursuit son enquête jusqu'au moyen âge, voire jusqu'au concile de Trente. B. B.

10. B. Botte O. S. B. *Histoire et théologie. A propos du problème de l'Église.* — Istina 4 (1957) 389-400.

Au début de ce numéro qui contient des contributions d'orthodoxes et de catholiques sur le problème de la primauté romaine, j'ai attiré l'attention sur une question de méthode : le théologien ne doit pas s'en tenir aux assertions explicites du Nouveau Testament ou des Pères, mais prendre en considération les faits et les institutions qui représentent la tradition vivante de l'Église. J'ai donné comme exemple le problème de l'épiscopat et celui de la primauté romaine.

B. B.

11. N. Afanasieff. *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie.* — Istina 4 (1957) 401-420.

Pour résoudre le problème de la primauté romaine, M. A. veut remonter à une ecclésiologie paulinienne qui dépasse à la fois le point de vue catholique et le point de vue orthodoxe. L'Orient et l'Occident se sont mis d'accord sur une ecclésiologie « universo-épiscopale ». Mais celle-ci remonte seulement à saint Cyprien, dont le génie romain a modelé l'Église sur le plan de l'empire romain. Il faudrait revenir à l'ecclésiologie paulinienne, qui est exclusivement eucharistique et ne suppose aucun pouvoir d'une Église sur l'autre. La méthode me paraît contestable, car elle consiste à faire abstraction de la vie de l'Église pour lui substituer une théorie douteuse. Du point de vue historique, le rôle de saint

Cyprien est nettement exagéré. L'ecclésiologie « universo-épiscopale » existait avant lui, et il est peu probable qu'il ait eu une influence aussi considérable en Orient. B. B.

12. M.-J. Le Guillou O. P. *Quelques réflexions.* — Istina 4 (1957) 497-504.

Le P. Le G. tire les conclusions des diverses contributions apportées dans ce numéro d'*Istina* par des catholiques et des orthodoxes au sujet de la primauté romaine jusqu'au concile de Chalcédoine. Il note les points d'accord et les divergences. Dans une seconde partie, il fait la critique de l'ecclésiologie « eucharistique » de M. Afanasieff (cf. *Bull.* VIII, n° 11). B. B.

13. M. Verheijen O. E. S. A. *Μυστήριον, sacramentum et la Synagogue.* — Rech. Science relig. 45 (1957) 321-337.

Le P. V. cherche l'explication du terme *sacramentum* traduisant *μυστήριον*, dans l'hébreu *sôd* désignant la circoncision. J'avoue ne pas suivre très bien le raisonnement du P. V. Nous avons d'une part des textes latins de Tertullien représentant *sacramentum*-baptême, et d'autre part des textes hébraïques représentant *sôd*-circoncision, mais je ne vois pas d'intermédiaire grec *μυστήριον*-baptême. Les plus anciens témoignages de la Bible latine nous attestent un *sacramentum-μυστήριον* qui n'a rien à voir avec le baptême. Supposer que cette traduction repose sur un usage cultuel qui n'est attesté nulle part dans la langue chrétienne dès le Ier siècle, c'est une méthode qui me paraît contestable. D'autre part, si *μυστήριον* n'apparaît dans les Septante que dans des textes qui ne répondent pas à un original hébreu, est-ce un simple hasard, comme le dit le P. V. (p. 333) ? C'est bien plutôt qu'il n'y avait en hébreu aucun mot qui répondait exactement à *μυστήριον*. Ce qui est un hasard, c'est que le mot vienne trois fois dans Symmaque et Théodotion. Je ne crois pas, pour ma part, que la solution du problème soit donnée par l'hébreu. B. B.

14. F. Delpini. *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V.* — Torino, Marietti, 1956 ; in 8, 138 p. L. 1000.

Dans le droit romain classique le mariage se fonde sur l'*affectio maritalis* ; du moment que celle-ci fait défaut, tout naturellement le divorce s'ensuivra. Aussi est-il autorisé par la loi et sera-t-il fort fréquent chez les païens.

Le christianisme affirme dès le début l'indissolubilité du mariage. Les conciles comme les Pères seront unanimes à la revendiquer et ne permettront jamais un second mariage si l'un des premiers conjoints reste en vie. Le fondement de cette doctrine se trouve dans les paroles mêmes du Christ. Seul fait exception dans l'Église occidentale l'Ambrosiaster, qui, interprétant mal l'*excepta causa fornicationis* de *Mt.* 5, 31-32 et 19, 8-9, permettait les secondes noces au mari qui avait répudié sa femme coupable.

Une dernière partie de cet ouvrage examine rapidement comment les idées chrétiennes influencèrent en partie le droit romain à partir des empereurs chrétiens Constantin et surtout Justinien, bien que chez eux la doctrine chrétienne ne soit pas acceptée dans sa totalité. A. B.

15. Michaelangelus ab Espinal O. F. M. Cap. *Concepto de obra servil en orden al descanso dominical* (Exposición histórico-doctrinal). Excerpta ex dissertatione. — Roma, Pontif. Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, 71 p.

Qu'entendait-on par œuvre servile avant le XVI^e siècle ? Le P. M. a glané nombre de textes à ce sujet : avant la période scolastique, œuvre servile et péché sont notions identiques. Le dimanche et les jours de fête sont consacrés au service de Dieu, et le péché nous voue au service du démon. La loi du Lévitique : *opus servile non facietis in eo* (*in die sabbati*) est donc violée par toute faute mortelle. Un adultère commis le dimanche revêt une double malice, celle d'enfreindre à la fois la loi naturelle de la chasteté et la loi divine du code lévitique. Et puisque, selon les idées du temps, l'usage du mariage est entaché de péché, cet usage est défendu aux fêtes du Seigneur. Comme peu à peu s'amorçait une législation ecclésiastique sur les œuvres serviles, le XIII^e siècle, avec ses grands docteurs, ne pouvait ignorer ce que l'Église disait du commerce, de l'agriculture, des contrats. Cependant, la tradition patristique conserve toute son autorité : commettre un péché mortel le dimanche est faute plus grave que de s'adonner à des œuvres serviles qui, en soi, restent des travaux licites. Le XVI^e siècle marquera un tournant dans les conceptions théologiques : le service de Dieu est certes le but poursuivi dans la législation ecclésiastique ; mais le but de la loi ne tombe pas sous le coup de la loi, *finis praecepti non cadit sub praecepto* ; et à partir de cette époque, on s'attacha davantage à définir l'œuvre servile en elle-même. O. L.

16. E. W. Kemp. *Canonization and Authority in the Western Church* (Oxford Historical Series, New Series). — Oxford, University Press, 1948 ; in 8, viii-196 p. Sh. 12.6.

Le culte rendu aux martyrs apparut tout naturellement dans l'Église des persécutions, de même que celui dont jouirent bientôt les confesseurs, tels un saint Antoine ermite ou un saint Martin de Tours. Ils étaient connus de leur milieu, et tout le peuple avait pu juger leur vie ou leur mort. Mais le problème que l'auteur de ce livre cherche à éclairer est celui du contrôle de ce culte par l'autorité ecclésiastique. Là les données sont rares pour les premiers siècles, bien qu'on trouve ce contrôle s'exercer tout normalement par l'évêque du lieu, en réponse parfois aux désirs de son peuple. Le VI^e siècle marque la fin de cette période ancienne.

La renaissance gélasienne donnera le départ à l'évolution progressive qui aboutira au droit canon actuel. Ici l'auteur distingue plusieurs stades : d'abord la période mérovingienne avec Denys le Petit et l'*Hispana* (VII^e s.). En ce temps les reliques vénérées étaient les linges et les étoffes qui avaient touché les corps, plutôt que les ossements eux-mêmes. Cependant les invasions barbares et normandes allaient obliger les chrétiens à mettre en lieu sûr leurs trésors et leurs reliques. Il fallait sortir les corps de terre, les « élever » pour pouvoir les vénérer plus facilement : cette élévation signifiait souvent une canonisation proprement dite. Les évêques interviennent pour empêcher les abus. La réforme carolingienne inaugure une nouvelle période. L'évêque consulte son synode diocésain, parfois même invite les collègues voisins ; on fait appel s'il le faut au métropolitain qui en réfère au synode provincial. Toutefois même à cette époque on rencontre des cas où l'évêque seul autorise le culte d'un saint. La première intervention papale dans une canonisation semble bien être en 993 celle du pape Jean XV en faveur d'Ulric d'Augsbourg. Au fur et à mesure d'ailleurs que l'autorité papale croîtra

en influence, il deviendra tout naturel de s'adresser à elle pour les canonisations. Ce recours se fait normalement par l'évêque du diocèse où le saint a été enterré.

L'avènement au trône pontifical du canoniste Alexandre III en 1159 inaugure une procédure de canonisation plus régulière. Désormais la papauté se réserve le droit d'élever un saint sur les autels. Ce qui sera formellement affirmé dans les Décrétales de Grégoire IX en 1234. Un dernier chapitre de cet ouvrage examine jusqu'à quel point l'infaillibilité pontificale est en jeu dans les canonisations.

A. B.

17. A. Cabaniss. *Wisdom 18, 14 f.: An Early Christmas Text.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 97-102.

A propos de l'introït du dimanche dans l'octave de Noël, tiré de *Sap.* 18,14, M. C. fait certains rapprochements avec Ignace, *Ephes.* 19, 1-3 et conclut que le passage a été appliqué au temps de Noël à la fin du I^er siècle. Malheureusement il n'y avait ni fête de Noël ni introït à cette époque, et nous sommes dans le domaine de la pure imagination. B. B.

18. A. Adam. *Erwägungen zur Herkunft der Didache.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 1-47.

La *Didachè* aurait été rédigée à Pella entre 90 et 100. Les considérations qui appuient ces conclusions me paraissent assez laborieuses. Que la traduction copte ait été faite non pas sur le grec, mais sur un texte syriaque, me paraît tout à fait invraisemblable. B. B.

19. C. F. D. Moule. *A Note on Didache IX, 4.* — Journ. theol. Stud., n. s. 6 (1955) 240-243.

L'image du κλάσμα répandu sur les montagnes ne devrait pas s'interpréter du blé, mais serait une allusion au rassemblement des fragments après la multiplication des pains. Je ne vois pas comment cela peut se concilier avec le contexte.

B. B.

20. K. Hörmann. *Das « Reden im Geiste » nach der Didache und dem Pastor Hermae.* — Mystische Theologie 3 (1957) 135-161.

Pour discerner le vrai prophète du faux, l'auteur de la *Didachè* enseigne qu'il faut examiner sa manière de vivre. S'il est égoïste, si dans ses conseils donnés au nom du Saint-Esprit il mêle les avantages personnels, il faut le classer parmi les faux prophètes et ne pas l'écouter.

Le *Pasteur* d'Hermas renouvellera ce même enseignement, réclamant du vrai prophète une vie vertueuse, surtout pas d'égoïsme ni de recherche de faveurs personnelles ; il y ajoute l'indépendance : un vrai prophète ne peut parler ἐν πνεύματι à son gré, l'Esprit-Saint qui parle par lui ne dépend pas des humains. Il faudra aussi qu'il parle sans égard à l'endroit où il se trouve ni à son entourage, et surtout il devra accepter le contrôle de l'autorité ecclésiastique.

Tous critères négatifs comme on le voit, mais prudence tout de même dans une matière où il n'est pas toujours facile de voir clair. A. B.

IIe s. **21.** J. H. Crehan S. J. *The Analogy Between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers.* — Journ. theol. Stud., n. s. 6 (1955) 87-90.

Quoique la formulation de cette analogie soit assez tardive (Raban Maur), l'idée se trouve déjà chez les anciens Pères, depuis saint Ignace, *Philad.* 5, 1 et *Trall.* 8, 1. On la retrouve chez Origène et Eusèbe, le Pseudo-Jérôme (*Breviarium in Ps.*). B. B.

22. J. B. Bauer. *Lepusculus Domini. Zum altchristlichen Hasensymbol.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 457-466.

L'interprétation symbolique du lièvre, dont on voit la représentation dans l'art chrétien, doit être cherchée dans le *Ps.* 103, 18 : *petra refugium leporibus* (*herinaciis*). Le lièvre, c'est le catéchumène, puis le pécheur; la pierre est le Christ. Bonne documentation, tant pour l'Orient que pour l'Occident. B. B.

23. B. L. Shelley. *Some Aspects of the Problem of Authority in the Church of the Second Century.* — Dissertation Abstracts 1 (1957) 3106-3107.

La thèse de M. Sh. aborde un problème qui n'est pas neuf. En parcourant les écrits des Pères apostoliques et des Apologistes, il veut déterminer quelle est pour eux la garantie première de la doctrine de l'Église. C'est, dit-il, l'apostolicité, qui se présente sous trois aspects différents : la succession apostolique, la règle de foi apostolique, le canon apostolique de l'Écriture. L'autorité ne repose pas sur la tradition représentée par la règle de foi, ni sur l'Écriture, mais à la fois sur la règle de foi et sur l'Écriture, léguées l'une et l'autre à l'Église par les apôtres (en microfilm, 226 p., Dl. 2.95). H. B.

24. E. Peterson. *Die Taufe im Acherusischen See.* — Vigiliae christ. 9 (1953) 1-20.

L'Apocalypse de Pierre parle d'un baptême des élus dans la mer de l'Achéron. M. P. recherche l'origine de ce thème dans l'apocalyptique juive et, en dernière analyse, dans Ezéchiel. La même idée serait également christianisée dans Hermas, sans cependant la mention de la mer de l'Achéron ; cf. *Sim.* IX. B. B.

25. R. G. Heard. *The Old Gospel Prologues.* — Journ. theol. Stud., n. s. 6 (1955) 1-16.

Il s'agit des plus anciens prologues à Marc, Luc et Jean édités par dom D. De Bruyne. La thèse de celui-ci était que ces prologues formaient une unité et qu'ils avaient été composés à Rome dans la seconde moitié du IIe s., en grec. Cette opinion a été reçue par un bon nombre de critiques, tels que A. Harnack et H. Lietzmann. M. H. conteste le bien-fondé de cette thèse. Les prologues n'ont pas été composés ensemble. Le prologue de Marc reflète des traditions du IIe siècle, mais celui de Luc, dans sa forme actuelle, contient au moins une phrase de saint Irénée et doit dater du IIIe-IVe siècle. Quant à celui de Jean, il est du Ve-VIe siècle. Seul il est antimarcionite. La dépendance des prologues monarchiens ne se vérifie que par rapport à celui de Luc. Il faut reconnaître que l'unité de composition des trois prologues repose sur une base bien fragile et que celui de Luc a une tout autre allure que les deux autres. Celui-ci a été utilisé par le prologue monarchien. Il est donc antérieur à 380 environ. Mais dépend-il vraiment de

saint Irénée ? J'en suis beaucoup moins sûr que M. H. Je n'oserais pas dire non plus que ce prologue n'a rien à voir avec la polémique contre les marcionites. Les critères de datation de M. H. me paraissent aussi un peu trop expéditifs. Mais il a bien souligné les faiblesses de la thèse de dom De Bruyne. B. B.

26. B. Billet O. S. B. *Les lacunes de l'« A Diognète ». Essai de solution.* — Rech. Science relig. 45 (1957) 409-418.

L'essai de solution consiste à proposer des déplacements qui rétabliraient la teneur du texte primitif. Il faudrait lire : VII, 6-X, 1-8 ; VII, 7-IX, 6 ; XI-XII. C'est une solution qu'on ne peut rejeter à priori. Encore faudrait-il expliquer paléographiquement comment le désordre s'est introduit dans la tradition manuscrite ou dans le manuscrit unique que nous possédons. B. B.

27. A. Strobel. *Ein Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2 f.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 139-143.

Il est étonnant qu'un texte grec de saint Irénée, publié depuis plus d'un siècle, n'ait pas encore été repéré par les éditeurs. Cependant dans une chaîne sur *I Petr.* 2, 16, publiée par I. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in N. T.*, t. VIII, Oxford 1844, p. 55, on trouve un texte grec qui n'est autre qu'un passage du livre V de l'*Adv. haer.* M. S. donne en parallèle le texte de la chaîne et celui de W. W. Harvey, t. II, p. 388 (= PG 7, 1186). Le commentaire qui suit le texte contient quelques inexactitudes. Le développement *qui numquam omnino*, l. 20-22, de même que *ministri Dei sunt*, l. 30-33, ne sont pas des additions du traducteur latin, puisqu'on les trouve dans l'arménien. Pour être tout à fait utile, la comparaison aurait dû être faite non pas entre le grec et le latin seulement, mais entre le grec, le latin et l'arménien. Ce n'en est pas moins un grand service que d'avoir signalé ce fragment important. B. B.

28. A. Houssiau. *L'exégèse de Matthieu XI, 27 b selon saint Irénée.* — Ephemer. theol. lovan. 29 (1953) 328-354.

L'exégèse de saint Irénée est conditionnée par sa polémique avec les gnostiques. Il faut donc voir tout d'abord l'usage que faisaient les gnostiques du texte de *Mt.* 11, 27 pour appuyer leur théorie du Père inconnu. Saint Irénée corrige le texte hérétique (ordre Père-Fils, verbe au passé) et part du texte catholique (ordre Fils-Père et verbe au présent). L'interprétation d'Irénée est toute johannique. Il met l'accent sur la révélation du Fils, tandis que les gnostiques le mettaient sur la révélation du Père, et il insiste sur le rôle du Verbe avant l'incarnation. Il semble que, sur ce point, Irénée est en dépendance de la polémique antijuive de Justin et des apocryphes clémentins. B. B.

29. M. Aubineau S. J. *Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée.* — Rech. Science relig. 44 (1956) 25-52.

En conclusion de son article, le P. A. déclare qu'une simple étude de vocabulaire l'a conduit à retracer l'histoire de la divinisation de l'homme selon saint Irénée : « il suffit de juxtaposer les textes recueillis pour voir se dessiner sur cette mosaïque l'itinéraire de l'homme à Dieu » (p. 51). En fait l'article donne l'impression d'une mosaïque plutôt que celle d'une étude de vocabulaire. On souhaiterait une critique plus vigilante dans l'établissement du texte. Pour IV, 38, 1, le P. A. traduit

sans hésiter « dans sa gloire incorruptible » (p. 32). Pourtant la note 35 nous dit que le texte grec a deux leçons : ἀφράστῳ et ἀφθάρτῳ, que le latin a *inenarrabili gloria* et l'arménien « la gloire inscrutable et inénarrable ». Dans ces conditions, il est évident que la bonne leçon est celle qui est attestée par les deux témoins indépendants, l'arménien et le latin, c'est-à-dire ἀφράστῳ. C'était un texte à rayer du dossier. B. B.

30. A. Rivera. *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística.* — Estudios marianos 13 (1953) 62-72.

En commentant le miracle de Cana, les Pères y ont-ils vu un symbolisme de l'eucharistie comme certains auteurs modernes le croient? M. R. débute par Irénée *Adv. Haer.* III, 16, 7. Il reconnaît que les explications données au *compendii poculum* ne sont guère satisfaisantes et il s'en tire en accusant le texte latin de corruption. Parmi les auteurs occidentaux qu'il passe en revue, Tertullien voit dans l'eau transformée en vin la figure du baptême ; ce symbolisme reste présent chez les auteurs postérieurs, comme saint Cyprien, Gaudentius de Brescia, saint Augustin, saint Pierre Chrysologue et nombre d'écrivains médiévaux qui s'en inspirent, mais l'accent est mis sur la transformation de l'économie divine réalisée par la passion du Christ et sur l'intégration des Gentils à cette économie nouvelle. M. R. conclut qu'on ne rencontre jamais le miracle de Cana mis en relation expresse avec l'eucharistie. Mais il nierait difficilement, croyons-nous, que l'idée de la Cène apparaît très vite à l'arrière-plan de ce symbolisme. H. B.

31. R. Franco S. J. *El final del reino de Cristo en algunos autores antenicenos* (Excerpta ex dissertatione). — Granada, 1955 ; in 8, 48 p.

Le P. F. retrace l'histoire de l'interprétation de *I Cor.* 15, 24 aux trois premiers siècles. Il distingue deux courants. Le premier, représenté par Irénée et Origène, voit dans la remise du royaume au Père par le Christ l'ultime étape du retour des âmes vers Dieu ; une nouvelle union de l'humanité rachetée avec le Père s'élabore, sans pour cela que le Christ cesse d'en être la tête. Le second courant, en connexion avec les problèmes trinitaires, cherche à coordonner l'unité et la pluralité divines. Tertullien pense que le Fils restituera alors au Père l'autorité qu'il exerce à présent, tandis que pour Novatien le Fils se contentera de reconnaître le Père comme la source de toute autorité. Nulle trace des idées hérétiques qui y voyaient un indice de la réabsorption finale du Fils dans la divinité. H. B.

IIIe s. **32.** H. Duensing. *Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit.* — Zeitschr. Kirchengesch. 63 (1950-51) 166-188.

Le texte de deux lettres sur la virginité, attribuées à Clément de Rome, a été publié en syriaque par J. J. Wetstein en 1752. Une assez mauvaise reproduction en a été donnée dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi. Une nouvelle édition fut faite en 1856 par J. Th. Beelen, à Louvain, d'après le manuscrit qui avait déjà servi à Wetstein, *Amsterdam, Sem. Remonstr. 184*, du XVe siècle. Des fragments grecs ont été conservés dans des citations d'Antiochus de Saint-Saba. Enfin une partie d'une version copte a été éditée par Mgr L.-Th. Lefort, dans *Muséon* 40 (1927) 249-264 et 42 (1929) 265-269. Mgr Lefort attribue l'œuvre à saint Athanase. M. D. donne simplement une traduction du texte syriaque, d'après l'édition de Beelen pour autant que je puis en juger. Il ajoute en note les

variantes du copte et celles d'Antiochus quand elles appuient le copte. M. D. n'admet pas l'attribution à saint Athanase et place les deux écrits au III^e siècle. Il me semble qu'il y a une allusion à ces deux écrits dans saint Jérôme, *Adv. Jovin.* I, 12, sous le nom de Clément. Il me paraît peu probable qu'une œuvre de saint Athanase ait été mise si tôt sous le patronage de Clément. D'autre part, la question des *virgines subintroductae* reflète une situation du III^e siècle plutôt que le monachisme du temps d'Athanase. B. B.

33. O. Hiltbrunner. *Der Schluss von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 215-228.

La discussion porte en grande partie sur les variantes *investigabiles* ou *ininvestigabiles* dans 45, 3-4. Je ne sais s'il en résulte une clarté définitive. B. B.

34. E. Evans. *Tertullian Ad nationes.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 37-44.

M. E., qui est un excellent connaisseur de Tertullien, propose un certain nombre de corrections au texte de l'*Ad nationes*. Il le fait très brièvement et sans y attacher une importance exagérée. Dans une finale pleine d'humour il prie les critiques de ne pas perdre leur temps à les réfuter s'ils jugent ces corrections injustifiées. Il y a, en effet, à prendre et à laisser dans ces conjectures. B. B.

35. D. Kuijper Ff. *Tres observationes in Tertulliani Ad uxorem libros.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 247-248.

Dans 1, 8, 5 et 1, 1, 6, la bonne leçon est *retractata* et non *pertractata*, pour des raisons de cursus. Dans 2, 2, 3, lire : *de fidelium ante matrimonio*, c'est-à-dire : « du mariage de ceux qui étaient chrétiens avant (le mariage) ». B. B.

36. J. Stelzenberger. *Conscientia bei Tertullianus.* — Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956 ; in 8, 203 p. Mk. 21) 28-43.

Le terme de *conscientia* revient plus de cent fois dans les écrits de Tertullien. M. S. essaie de classer les différents emplois. Le sens de conscience morale est le plus rare. Le plus souvent le mot désigne la connaissance, la manière de penser, la conviction. Tertullien se montre assez indépendant vis-à-vis de la *συνείδησις* paulinienne. Il faut noter cependant que le sens de *συνείδησις* n'est pas toujours clair, notamment dans *I Tim.* 4, 1, cité dans *De ieiunio* 2. B. B.

37. E. Hulshoff Pol. *Membra disiecta d'un manuscrit d'Anastase le Sinaïte contenant des fragments d'Hippolyte de Rome.* — Scriptorium 6 (1952) 33-38.

Le ms. *Florence Laur. Plut. IV 7*, consulté par H. Achelis pour ses *Hippolytstudien*, Leipzig 1897, était lacuneux pour plusieurs passages qui contenaient des citations d'Hippolyte, notamment du *De Antichristo*. Ces feuillets ont été retrouvés dans le *Graecus 90* de la Bibliothèque de Leyde. Les textes contenus dans ces feuillets étaient connus par *Munich Staatsbibl. gr. 53*, du XVI^e siècle, qui n'est probablement qu'une copie du *Laurentianus*. C'est sans doute Philippe Rulaeus qui a détourné les feuillets manquants durant un séjour à Florence en 1674. B. B.

38. B. Botte O. S. B. *L'origine des Canons d'Hippolyte.* — Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu (Revue des Sciences religieuses, volume hors série. — Strasbourg, Palais universitaire, 1956 ; in 8, IX-503 p.) 53-63.

Les *Canons* d'Hippolyte sont un remaniement de la *Tradition apostolique.* Leur origine est à placer en Égypte, mais la date proposée généralement paraît trop tardive. L'examen de la doctrine théologique et des prescriptions sur le service militaire et la vie monastique invitent à placer ce document vers le milieu du V^e^ siècle. J'ai cependant une correction à proposer au canon 13, p. 59. La vraie solution du problème de ce passage difficile ne m'est apparue qu'après coup à la lecture d'un texte éthiopien qui avait fait la même faute de lecture. Le copiste a confondu *qbl* et *qtl* par suite d'une mauvaise ponctuation. Au lieu de *non recipiantur omnino,* il faut lire *non occidant omnino.* Il faut en conséquence rendre aux deux derniers verbes leur sens de futur : *et non pronuntient verba mala et non induant coronam super capita sua.* C'est exactement le texte d'Hippolyte d'après le copte et l'arabe, mais renforcé de la mention de la couronne. Le rédacteur n'a donc pas édulcoré le texte comme les *Constitutions apostoliques* et le *Testamentum Domini.* L'argument que je tirais de ce texte tient donc toujours. Je m'excuse auprès des arabisants des fautes dans la transcription de l'arabe : l'imprimeur n'a tenu aucun compte des corrections que j'avais faites, peut-être parce qu'il ne possédait pas de caractères phonétiques. B. B.

39. M. Bevenot S. J. *In solidum and St. Cyprian : a Correction.* — Journ. theol. Stud., n. s. 6 (1955) 244-248.

Dans un premier article (voir *Bull.* VII, n° 1657), le P. B. avait suggéré que saint Cyprien employait l'expression *a singulis in solidum par tenetur* dans un sens strictement juridique. On pourrait croire que ce sens juridique comporte une propriété ou une responsabilité collective. Avec l'appui de textes du droit romain ancien, le P. B. montre qu'il n'en est rien. L'expression signifie simplement en totalité, d'une manière indivisible. La phrase de Cyprien voudrait dire : « L'autorité épiscopale est une, et (cependant) une partie de celle-ci est tenue par chaque évêque (dans son diocèse) en totalité ». L'exemple tiré de saint Pierre prouve que l'autorité épiscopale dans l'Église forme une unité et est la base de l'unité de l'Église. Puisque l'autorité de l'évêque local est possédée *in solidum,* aucune autorité rivale ne peut être légitimement établie dans son diocèse. Saint Cyprien n'affirme aucune autorité spéciale du pape, pas plus qu'il ne la nie : il pense simplement à la situation concrète qui se présente, celle de révoltes contre l'évêque local. B. B.

40. G. Klein. *Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 48-68.

Ce que M. K. veut nous présenter sous ce titre sibyllin est une étude sur les fondements existentiels de l'idée d'Église chez saint Cyprien. En fait nous trouvons un développement logique qui part de l'idée de schisme et qui aboutit à des schèmes aussi abstraits que : *Eschatologisierung des Schisma, Enteschatologisierung der Kirche, Eschatologisierung der Hierarchie* etc. La pensée de Cyprien me paraît infiniment plus complexe. On ne voit pas sur quoi repose l'affirmation initiale que le développement de la pensée de Cyprien a pour point de départ la réflexion sur le schisme. De plus Cyprien a eu une carrière assez longue et il a été impliqué dans plusieurs controverses. Sa pensée s'est-elle développée en suivant une voie à

sens unique, ou bien a-t-il modifié sa position, au risque de parfois se contredire ? Enfin la pensée de Cyprien ne se définit et ne se précise que par la confrontation avec celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Il n'est guère question des contemporains dans cet article. Quant aux prédécesseurs de Cyprien, M. K. a une idée toute faite de l'Église primitive qui fausse les perspectives. Je ne crois pas que cette étude apporte beaucoup de lumière sur la genèse et le développement de l'ecclésiologie de saint Cyprien. B. B.

41. P.-Th. Camelot O. P. *Saint Cyprien et la primauté.* — Istina 4 (1957) 421-434.

Le P. C. montre que la position de saint Cyprien est assez indécise. La primauté romaine est en dehors de sa perspective. Sa pensée est centrée sur l'unité de l'Église : unité de l'Église locale autour de l'évêque, unité de la *catholica* autour du corps épiscopal. De cette unité, Pierre est le signe et le point de départ. L'évêque de Rome est pour l'Église ce que fut Pierre pour le collège apostolique, signe et fondement de l'unité. On ne peut lui faire dire rien de plus. En pratique, l'attitude de Cyprien est contradictoire. On ne peut accorder à son témoignage une autorité singulière ni pour ni contre la primauté. B. B.

42. B. Biondi. *Il diritto romano cristiano.* I : *Orientamento religioso della legislazione.* II : *La giustizia, le persone.* III : *La famiglia, rapporti patrimoniali, diritto pubblico.* — Milano, A. Giuffrè, 1952 et 1954 ; 3 vol. in 8, XII-461, X-447 et X-611 p. L. 8000. IV^e s.

M. Schulz a écrit l'histoire du droit romain classique ; M. B. veut continuer celle-ci pour le droit post-classique jusqu'à Justinien. Il nous suffit, dans ce *Bulletin de Théologie*, d'indiquer le sens général de cet ouvrage considérable. A partir de Constantin le droit romain prend une nouvelle direction. Lorsque Théodose II, en 429, donne l'ordre de faire un nouveau *Codex* il voudrait, assez ingénument, n'y insérer que les lois édictées à partir de Constantin. L'œuvre de Justinien garde beaucoup cependant de la lettre de l'ancien droit ; c'est un mélange de *nova et vetera*, de christianisme et de paganisme, mais ces éléments ne s'y trouvent plus sur le même plan. L'esprit de l'ancienne législation est « mort et enterré ». En un peu moins de deux siècles, de Constantin à Justinien, s'est opérée pacifiquement la plus grande révolution, correspondant au passage du paganisme au christianisme. Justinien est conscient de clore le cycle de l'histoire juridique qui a commencé avec Constantin. Il oppose la *duritia*, l'*acerbitas*, la *crudelitas*, l'*avaritia*, l'*asperitas* de l'ancienne législation à la *clementia*, la *pietas*, l'*humanitas* des nouvelles lois. Désormais c'est sur l'*aequitas* qu'on insiste. Le droit veut être charité plus que logique.

Cette influence chrétienne se remarque également dans les relations entre Église et État. L'État doit appliquer la loi divine. Cela ne signifie pas cependant que tout sera conforme à celle-ci : on n'abolira complètement ni le divorce, ni l'esclavage, ni la sévérité de certaines lois pénales. Mais dans tous les domaines, et M. B. en fera une longue analyse au cours de ces trois volumes, l'idée chrétienne pénètre toujours plus avant. A. B.

43. H. Marot O. S. B. *Les conciles romains des IV^e et V^e siècles et le développement de la primauté.* — Istina 4 (1957) 435-462.

Cette étude est une édition revue et augmentée de celle qui avait paru dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, t. I, p. 209-240 (voir *Bull.* VII, n° 1659).

Les papes ont toujours cherché à prévenir les discussions par leurs conciles romains et ont manifesté une certaine défiance envers les conciles orientaux auxquels ils ne participèrent jamais que par leurs légats. Le concile romain résulte de la fusion de deux principes : un principe canonique, celui de la juridiction immédiate de Rome sur l'Italie, et un principe dogmatique, l'héritage des privilèges pétro-pauliniens. Dom M. relate brièvement les faits et en souligne la portée théologique, en notant toutefois que les papes ont montré souvent une attitude conciliante, dictée par la nécessité de reconnaître une valeur à l'enseignement de toutes les Églises. B. B.

44. J. Meyendorff. *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine.* — Istina 4 (1957) 463-482.

M. M. se propose de donner un aperçu de la manière dont un orthodoxe peut concevoir la primauté romaine dans l'Église ancienne à travers les canons conciliaires de Nicée à Chalcédoine. L'exposé est remarquablement nuancé et objectif. Pour comprendre l'interprétation que M. M. donne des faits, il faut distinguer autorité et pouvoir juridique. La primauté romaine, telle qu'elle s'exerce en fait dans les premiers siècles, se situe sur le plan de l'autorité morale. Ainsi, les Orientaux à Chalcédoine ont fait la distinction entre cette autorité morale que Rome possède en tant qu'Église apostolique et le pouvoir juridictionnel qui lui a été concédé par le fait qu'elle était l'Église de la capitale. M. M. reconnaît que le concile innove et que le principe ainsi admis conduisait à l'intervention de la politique dans la vie de l'Église. Il faudrait noter aussi que ce 28e canon n'est pas un canon proprement dit à joindre aux 27 autres, mais une décision prise dans une réunion spéciale à laquelle ne participèrent pas les légats romains. Néanmoins la distinction faite par M. M. n'est pas illusoire. Il est bien vrai qu'aucun concile œcuménique ancien n'a attribué au siège romain une juridiction universelle. D'autre part, les papes n'ont généralement pas pris d'initiative sur le plan disciplinaire en Orient. Ils sont intervenus quand on a fait appel à eux. Ce n'est que sur le plan doctrinal qu'ils ont pris les devants. Mais ici leur intervention fut décisive, particulièrement à Chalcédoine. Dès lors peut-on parler seulement d'autorité morale ? Il serait plus exact de parler d'autorité doctrinale, et M. M. parle de la « reconnaissance indéniable de l'autorité exceptionnelle de Rome en matière doctrinale » par les Orientaux de Chalcédoine (p. 478). Ce serait un anachronisme de parler d'une reconnaissance de l'infaillibilité au Ve siècle ; mais il est permis de remarquer que l'infaillibilité se situe dans la ligne de l'autorité doctrinale et non dans celle de l'autorité juridique. Quant à ce dernier point, il faut noter que le droit ne se fonde pas seulement sur les lois écrites, mais aussi sur la coutume et la jurisprudence. Or le droit d'appel était reconnu et exercé par Rome bien avant Chalcédoine, M. M. le note lui-même (p. 473), en ajoutant que cette coutume s'appuyait sur l'autorité du siège de Rome et non sur un pouvoir juridique. Pourtant casser un jugement est bien un acte juridique et suppose nécessairement un droit. Après Chalcédoine, les décisions du concile de Sardique sur le droit d'appel furent reçues en Orient, entérinées par le concile *in Trullo* et exercées plusieurs fois, comme le rappelle M. M. (p. 474). Coutume ancienne et jurisprudence s'accordent donc pour reconnaître que l'autorité du siège romain n'est pas purement doctrinale, mais est le fondement d'un certain droit. Au reste décision doctrinale et décision disciplinaire s'impliquent souvent l'une l'autre. Condamner Arius est une décision doctrinale, déposer saint Athanase une décision disciplinaire. Mais concrètement on ne pouvait prendre la seconde sans annuler la première. Il me paraît donc abusif de réduire la primauté romaine à une autorité morale ou même doctrinale. Le canon 28 de Chalcédoine a-t-il eu pour but de

détruire cette primauté ? Je ne le pense pas. Il s'agit essentiellement d'attribuer à Constantinople les droits patriarcaux. C'est une décision de droit positif qui peut se justifier par des nécessités pratiques. Mais la raison invoquée était mauvaise et saint Léon défendit non la primauté romaine, qui n'était pas en cause, mais le principe de l'apostolicité des droits patriarcaux qu'il ne contestait nullement à Antioche et à Alexandrie. Le canon 28 fut annulé et ne fut repris qu'au concile *in Trullo*, le même qui reprit également les canons de Sardique. En sorte que, du point de vue du droit oriental, les privilèges du patriarche de Constantinople et le droit d'appel au pape ont exactement la même valeur. De part et d'autre le concile sanctionnait une situation de fait ; mais d'un côté il s'agissait d'une coutume datant de 450 et établie sur une décision de droit positif contestable, de l'autre, d'une coutume immémoriale basée sur une autorité qui n'a jamais été contestée par personne, même par les Orientaux de Chalcédoine qui, dans les délibérations, font appel à l'autorité du siège de Pierre. Rien ne prouve d'ailleurs que les rédacteurs du canon 28 aient fait une distinction entre l'autorité et le pouvoir de Rome. Ils ont invoqué en faveur de Constantinople le seul titre dont elle pouvait se prévaloir ; ils n'ont pas nié par le fait même que Rome en eût d'autres et ils n'ont probablement pas prévu les conséquences que l'on tirerait de leur rédaction malheureuse. Ce canon n'a, je crois, ni la portée ni l'autorité que M. M. lui attribue. B. B.

45. G. Jouassard. *Sur les décisions des conciles généraux des IVe et Ve siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine.* — Istina 4 (1957) 485-496.

Mgr J. propose quelques considérations sur les événements historiques qui ont amené les conciles généraux à s'occuper des sièges les plus importants de l'Église chrétienne, depuis Nicée jusqu'à Chalcédoine. Son étude est parallèle à celle de M. Meyendorff (cf. *Bull.* VIII, n° 44). Il souligne l'ascension progressive de Constantinople et le danger que présente l'intrusion de la politique dans la vie de l'Église. A noter les réserves au sujet de l'assertion qu'on trouve un peu partout que le concile de Nicée a voulu modeler l'organisation de l'Église sur celle de l'empire. Si le concile a fait certains aménagements, il a tenu compte des situations acquises. Au sujet du canon 28 de Chalcédoine, il me semble que Mgr J. exagère la noirceur des intentions de ses auteurs. Voir ce que j'ai dit à propos de M. Meyendorff. B. B.

46. P.-Th. Camelot O. P. *Sur la théologie de la confirmation.* — Revue Sciences philos. théol. 38 (1954) 637-657.

Brève, mais substantielle étude, qui est la meilleure mise au point des discussions récentes sur le problème de la confirmation. Ce problème est double, portant sur le développement du rite et sur sa signification. Les documents nous permettent de voir une évolution profonde dans les rites, et certains ont parlé de désintégration de l'initiation chrétienne, du moins en Occident. Cependant, si l'on veut examiner sans parti pris le développement des rites, il faut reconnaître qu'il n'y a pas eu dissection arbitraire, mais développement de virtualités déjà contenues à l'origine. Peut-être faudrait-il insister davantage sur la différence entre séparation et distinction des deux rites. La séparation est propre à l'Occident et est due en partie à des contingences historiques, en partie à la volonté de réserver à l'évêque la collation de l'Esprit-Saint. Mais l'Orient, qui ne connaît pas la séparation, a pris conscience également de la distinction. On doit se demander si le problème du baptême des hérétiques n'a pas joué ici un rôle im-

portant. Le premier document oriental qui nous parle de l'onction postbaptismale, le concile de Laodicée, est aussi celui qui prescrit l'onction des hérétiques dont le baptême est considéré comme valide (cf. MANSI II, 566). Un document annexé au concile de Constantinople de 381 (MANSI III, 564), mais qui est du Ve siècle, prescrit déjà l'onction du myron avec la formule : « Sceau du don de l'Esprit-Saint », qui est celle de la confirmation dans l'Église byzantine. Cet usage repose sur la conviction que, si les hérétiques, ou du moins certains d'entre eux, peuvent baptiser validement, ils sont incapables de conférer le don de l'Esprit. Il y a là un fait important dans la théologie orientale, et on peut même se demander si le rite de la réconciliation des chrétiens baptisés dans l'hérésie n'a pas influencé l'usage liturgique du myron que saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste paraissent encore ignorer dans les rites baptismaux. C'est là une question qui mériterait d'être étudiée de plus près. B. B.

47. R. L. P. MILBURN. *Symbolism and Realism in Post-Nicene Representation of the Eucharist.* — Journal eccles. Hist. 8 (1957) 1-16.

Les premières représentations de l'eucharistie ont été purement symboliques ; mais, aux IVe et Ve siècles, un certain réalisme s'introduit. On représente des scènes de la vie du Christ, notamment le dernier repas. Les représentations symboliques ne disparaissent cependant pas, notamment celle du poisson. Bonne documentation. B. B.

48. A. BOLHUIS. *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius « Divinae institutiones ».* — Vigiliae christ. 10 (1956) 25-32.

Contrairement à de nombreux auteurs, M. B. estime que les points de contact entre le discours de Constantin et les *Divinae institutiones* sont très faibles. D'autre part, l'auteur du Discours, quel qu'il soit, ne semble pas s'inspirer de sources écrites. On a plutôt l'impression d'une conversation à bâtons rompus. On y retrouve des thèmes courants de l'apologétique traditionnelle ; mais rien ne prouve l'utilisation de Lactance. B. B.

49. H. HESS. *The Canons of the Council of Sardica, A. D. 343.* A Landmark in the Early Development of Canon Law (Oxford Theological Monographs). — Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in 8, VIII-170 p. Sh. 25.

Il y a un demi-siècle, les canons de Sardique furent l'objet des attaques peu nuancées de J. Friedrich. Avec plus de modération, E. Ch. Babut se contentait de contester l'authenticité des canons qui concernent le droit d'appel au Siège romain. L'accord est fait aujourd'hui sur l'authenticité ; mais il reste encore des problèmes à résoudre. On trouvera dans ce volume une excellente mise au point. Pour la date, M. H. place le concile en 343-344, et non en 347 d'après les auteurs anciens, ni en 342 avec E. Schwartz. Les divergences entre les versions latines et le grec posent aussi un problème. Il paraît tout aussi impossible de voir dans le texte grec une traduction du latin que vice versa. La solution doit être cherchée plutôt dans une double rédaction des actes en grec et en latin. Les évêques étaient en proportion sensiblement égale de langue grecque et de langue latine. Le président était un occidental, Hosius de Cordoue. L'ancienne édition latine parvint à Rome dans une collection qui donnait les canons de Sardique à la suite de ceux de Nicée, ce qui explique qu'ils soient cités tout d'abord comme canons de Nicée.

On les trouve dans diverses collections. Il faut faire une place à part aux deux rédactions de Denys le Petit et à la version de Theodosius Diaconus. Le commentaire des canons doit se faire, naturellement, en confrontant la tradition grecque et la tradition latine. Il est parfois difficile de voir, dans le détail, où est la leçon authentique. Il n'y a d'ailleurs pas de différence essentielle entre les deux traditions. Les canons 10b et 12 du latin manquent en grec : 10b est simplement la sentence d'Alypius de Megara ; 12 est un amendement d'Hosius. D'autre part les canons XVIII et XIX du grec, qui manquent dans le latin, sont une réponse à une question d'Aetius de Thessalonique à propos d'un schisme dans son Église. Quant aux canons qui concernent les juridictions d'appel, s'ils présentent quelques difficultés d'interprétation, ils sont incontestablement authentiques. B. B.

50. P. J. G. Gussen O. F. M. *Hilaire de Poitiers, Tractatus mysteriorum I, 15-19.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 14-24.

Les éditeurs du *Tractatus* (A. Feder, J. P. Brisson) ont comblé des lacunes de l'unique manuscrit au moyen des citations d'un florilège de Paul Diacre. Le P. G. estime qu'ils ont eu le tort de ne pas distinguer plus soigneusement ce qui est citation littérale et ce qui est résumé. Pour ce qui est de I, 15-19, seuls les fr. XIIb et XVI méritaient de figurer dans le texte, les autres auraient dû être relégués dans l'apparat. B. B.

51. H. Barré. *Le « mystère » d'Ève à la fin de l'époque patristique en Occident.* — Bulletin de la Société française d'Études mariales 13 (1955) 61-97 (La nouvelle Ève, II).

52. H. Barré. *La nouvelle Ève dans la pensée médiévale, d'Ambroise Autpert au pseudo-Albert.* — Bulletin de la Société française d'Études mariales 14 (1956) 1-26 (La Nouvelle Ève, III).

Deux excellents articles étudiant le thème de la nouvelle Ève depuis Zénon de Vérone et saint Ambroise jusqu'au *Mariale* du Pseudo-Albert le Grand. Le premier article groupe l'étude autour de trois chefs : Ève-Église (formation *de latere Christi*, maternité spirituelle, union sponsale avec le Christ), Ève-femmes (femmes tentatrices, femmes saintes), Ève-Marie (on connaît 80 textes de cette époque et cependant le parallèle Ève-Marie est loin d'avoir déployé toutes ses richesses doctrinales au XII^e s.).

Le second article insiste davantage sur le parallèle Ève-Marie. En cette période on trouve des considérations nouvelles et particulièrement certaines ressemblances sont mises en plus vive lumière. Se référant à l'expression de Richard de Saint-Victor, on étudiera la pensée médiévale sous cette double rubrique : *similitudinis dissimilitudo* et *dissimilitudinis similitudo*, en insistant sur ces deux points : *mater viventium* et *adiutorium simile*. A. B.

53. J. Solano S. I. *Textos eucarísticos primitivos.* II : *Hasta el fin de la época patrística, s. VII-VIII* (Biblioteca de autores cristianos, 118). — Madrid, Editorial católica, 1954 ; in 8, XIX-1009 p. Pes. 85. V^e s.

Nous avons dit quel intérêt présente le premier volume de cet Enchiridion eucharistique (voir *Bull.* VII, n° 66). Son auteur est parfaitement au courant de la littérature ancienne du sujet et des actuels problèmes critiques concernant les œuvres et les écrivains. Le second volume nous paraît plus précieux encore que son devancier. Bien qu'il s'annonce comme présentant les textes eucharistiques à

partir du Ve jusqu'au VIIIe siècle, on y trouvera près de 30 pages extraites de saint Jérôme et tous les textes utiles de saint Augustin (180 pages). Comme dans le premier volume, tout est traduit en espagnol, mais pour les auteurs grecs et latins, le texte original figure au bas des pages, d'après l'édition réputée la meilleure. Certains extraits seront très précieux au théologien, notamment ceux de Théodore de Mopsueste, dont on donne intégralement les deux homélies catéchétiques sur la messe, récemment publiées (p. 84-104). Çà et là quelques faiblesses : on a omis les passages de la lettre d'Innocent Ier à Decentius qui regardent le canon de la messe ; l'important texte antimonophysite de saint Gélase (p. 55) peut être trouvé non seulement dans la très rare édition de A. Thiel, mais déjà dans la *Maxima Patrum Bibliotheca* (t. VIII, 703). Je ne sais si l'on a raison de suivre J. Brinktrine dans son exégèse de la lettre à Elpidius (p. 559).

Arrivé au VIIIe siècle, on ne rencontre plus guère que des témoignages orientaux, mais l'auteur a voulu compléter son ouvrage par un appendice de quelque 150 pages d'*incerta et spuria* non négligeables. Il faudrait, je crois, en enlever le commentaire sur le premier livre des Rois attribué jadis à saint Grégoire le Grand : cette attribution me paraît fondée. Enfin le zèle du P. S. nous vaut quatre tables détaillées des deux volumes (systématique, scripturaire, bibliographique et générale, celle-ci surtout onomastique).

Ce recueil sera pour le théologien le plus précieux « companion ». B. C.

54. L. Génicot. *La spiritualité médiévale* (Je sais, je crois, 40). — Paris, A. Fayard, 1958 ; in 8, 119 p. Fr. 350.

La brochure de l'éminent professeur de Louvain répond au but et au caractère de la collection où elle a trouvé place : vulgarisation soignée et consciencieuse. Elle instruira le lecteur qui n'a que des idées vagues ou très générales sur la spiritualité de l'Occident au moyen âge. Le lecteur qui a plus de culture en ce domaine, à notre avis, y apprendra aussi certaines choses : une vue d'ensemble sur l'évolution des problèmes spirituels qui se sont posés depuis saint Augustin jusqu'à la Réforme, et des solutions qui leur ont été données. C'est dire, en d'autres mots, qu'il n'y trouvera pas ce que donnent tant d'« histoires » similaires : des chapitres sur des personnages illustres, sur des écoles, la liste des œuvres, des biographies, des synthèses de doctrines, etc. Tout au plus, le spécialiste sera-t-il heureux de parcourir la bibliographie finale (p. 109-117), qui a su s'en tenir à l'essentiel des bons travaux récents. Quant à trouver des détails, des dates, des précisions sur des points particuliers, de biographie, bibliographie ou doctrine, le lecteur doit y renoncer : en 110 pages, un tel tableau ne peut se brosser sans laisser dans l'ombre bien des choses cependant intéressantes. Le livre de M. G. ne remplace encore ni Pourrat, ni Vernet, ni Cayré. On annonce une prochaine « Histoire de la spiritualité » (Paris, Aubier) : souhaitons qu'elle refasse, cette fois de façon satisfaisante, le travail ébauché par M. G. F. V.

55. F. Rosenthal. *Christian Hebraists of Western Europe : The Hebrew Scriptures in Christian Learning from the Time of the « Vulgate » of Jerome to the « Opus grammaticum » of Münster.* — University Pittsburgh, Abstracts of Theses 42 (1946) 176-183.

56. E. Coleiro. *St. Jerome Lives of the Hermits.* — Vigiliae christ. 11 (1957) 161-178.

Les vies de Paul de Thèbes, d'Hilarion, de Malchus sont-elles des romans ou des œuvres historiques ? M. C. se prononce pour les œuvres historiques, tout

en reconnaissant le caractère légendaire de certains développements. Il vaudrait peut-être mieux dire que ce sont des vies romancées dans lesquelles on ne voit pas bien la limite entre la fiction et la réalité. On ne peut guère s'appuyer sur les déclaration de saint Jérôme lui-même pour prouver qu'il fait de l'histoire. Saint Jérôme veut écrire des récits édifiants, et il se soucie peu de la réalité des faits ; mais on ne peut pas s'attendre à ce qu'il prévienne le lecteur qu'il en a inventé une partie. Plus les faits paraissent incroyables, plus il doit donner à son récit les appuis de sources qui semblent authentiques. Ainsi font tous les romanciers qui prétendent avoir trouvé un journal intime ou tenir leur récit d'un témoin oculaire. Qu'il y ait un fonds historique, je crois que personne n'en doute. Jérôme n'a pas inventé les personnages. Mais il ne se soucie guère de critique historique, et il est probable qu'il a contribué à enjoliver la légende. Peut-on encore parler d'histoire ? On ne peut en tout cas mettre les *Vitae* sur le même plan que le *De viris illustribus*. B. B.

57. J. C. Proença. *Tem Santo Agostinho uma visão sinóptica do mundo ?* — Estudos (Coimbra) 24 (1946) 449-462.

58. I. L. Gladstein. *Semantics, Too, Has a Past.* — Quart. Journal of Speech 32 (1946) 48-51.

Sur le *De magistro* de saint Augustin, que M. G. présente comme un essai de transformer « the Graeco-Roman rhetoric, wich had degenerated into mere display, into an instrument of panegyric and forensics that would clarify the new Christian metaphysic ».

59. H. Rondet S. J. *Le Christ nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin.* — Bulletin de la Société française d'Études mariales 13 (1955) 25-41 (La nouvelle Ève, II).

Le P. R. étudie les origines de ce thème (saint Paul surtout), ses divers aspects (ressemblances et oppositions entre le Christ et Adam), sa signification (notre solidarité dans le Christ, « réelle, ontologique et pas seulement juridique ou morale » ; notre solidarité en Adam, biologique et même « spirituelle »). Il remarque, au terme de son analyse où les textes cités sont nombreux, que saint Augustin n'a pas mis de parallèle entre Ève et Marie, mais bien entre Ève et l'Église. F. V.

60. A Vecchi. *La potestà giudiziale di Roma in un testo agostiniano del quattrocento.* — Divus Thomas 60 (1957) 333-338.

Saint Augustin a toujours admis la primauté de Pierre et des pontifes romains. En outre, dans deux documents de la fin du IV^e siècle relatifs à la querelle donatiste, l'épître 43 et l'épître 52, l'évêque d'Hippone affirme que les évêques de Rome possèdent la puissance de juridiction sur toutes les Églises de l'univers catholique. L'Église de Rome, par promesse divine, est la fidèle gardienne de l'orthodoxie ; aussi juge-t-elle de plein droit tout ce qui relève de la foi et des mœurs, et tous les conciles qui sont institués avec son aide ou sous son patronage ont l'autorité et la force des conciles œcuméniques. G. M.

61. F. G. L. van der Meer. *Saint Augustin, pasteur d'âmes.* — Colmar, Alsatia, 1955 ; 2 vol. in 8, 493 et 563 p. et 15 pl. Fr. 2850.

62. F. G. L. van der Meer. *Augustinus de zielzorger.* Een studie over de praktijk van een Kerkvader. I-II. Derde, herziene druk (Prisma-Boeken, 293-294). — Utrecht, Het Spectrum, 1957 ; 2 vol. in 12, 264 et 303 p. Fl. 2.50.

Quelques précisions et additions de détails ont été insérées dans la traduction française du livre de M.v. d. M., dont nous avons publié la recension lors de sa publication originale en néerlandais (voir *Bull.* VI, n° 104). Les améliorations les plus importantes sont d'ordre archéologique, grâce aux résultats des fouilles récentes faites à Hippone.

Signalons en même temps la troisième édition néerlandaise en deux volumes dans une collection à bon marché, ce qui montre le succès — bien mérité — de cet ouvrage de valeur.

63. A. Sage. *Saint Augustin et la prière du Canon « Supplices te rogamus ».* — Revue Études byzant. 11 (1953) 252-265.

Saint Augustin semble distinguer dans les prières de la messe la bénédiction et la consécration. Cette seconde partie de la prière répondrait au *Supplices* de la messe romaine et aurait en vue non la transsubstantiation, mais la pleine efficacité du sacrifice et l'acceptation de l'offrande de l'Église. Dans le même sens devraient être interprétées les épiclèses des rites gallicans et mozarabes. Le P. S. soulève un problème qui n'a jamais été étudié à fond : celui du sens de la *legitima eucharistia.* Je crois en effet qu'il ne faut pas se placer au point de vue de la validité sacramentelle. Mais autre chose est de savoir si saint Augustin distinguait réellement *benedicere* et *consecrare.* B. B.

64. M. Schmaus. *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit.* — Vitae et veritati (voir *Bull.* VIII, n° 36) 44-56.

Cette brève synthèse met bien en lumière, sur un point particulier, — cher à M. S., — l'emprise de saint Augustin sur le haut moyen âge. M. S. caractérise successivement en quelques lignes la manière variable dont Boèce, Claudien Mamert, Fulgence de Ruspe, Isidore de Séville, Alcuin, Candidus, Paschase Radbert, Ratramne de Corbie, Jean Scot Érigène et Éric d'Auxerre ont compris et utilisé le schéma augustinien des processions et des analogies trinitaires.

Le tableau est suggestif, mais à mon sens Paschase Radbert et surtout Jean Scot Érigène méritaient un examen plus approfondi et plus nuancé. Quant à Candidus, il est regrettable que M. S. n'ait pas eu connaissance de l'article capital de H. Löwe, *Zur Geschichte Wizos* (dans *Deutsches Archiv* 6, 1943, 363-373 ; voir *Bull.* V, n° 155), où il est prouvé que le Candidus visé n'est pas Candidus-Bruun de Fulda, mais Candidus-Wizo, le compagnon anglo-saxon d'Alcuin. Il est regrettable également que M. S. ne semble pas avoir eu à sa disposition l'édition des *Dicta* par F. Zimmermann (voir *Bull.* I, n° 127), dont le travail est mentionné cependant p. 51, n. 2. M. C.

65. B. Plault. *Autour de la controverse pélagienne : « le troisième lieu ».* — Rech. Science relig. 44 (1956) 481-514.

Histoire de la controverse sur le *tertius locus*, séjour des enfants morts sans baptême. Pélage s'inspirait de l'Ambrosiaster ou, plus exactement, de l'Hilarius cité par lui. Saint Augustin fut l'inspirateur des canons de Carthage 418 qui

condamnèrent Pélage. Le canon 3 a-t-il été approuvé par le Siège apostolique, comme le dit saint Augustin ? M. P. le pense, contre l'opinion de M. G. de Plinval. Mais il est assez embarrassé pour expliquer la portée de ce canon. Les Pères du concile et le pape ont-ils entendu condamner ce que les théologiens postérieurs appelleront les limbes ? Non, répond M. P., on ne pouvait au Ve siècle condamner une position théologique qui n'était pas née. La question n'est-elle pas précisément de savoir si elle n'est pas née avec Pélage ? Les limbes sont devenus un lieu « naturel », chose impensable pour saint Augustin. Mais Pélage n'y avait-il pas pensé ? B. B.

66. P. F. Hovingh. *La fumée du sacrifice de Caïn et d'Abel et l'« Alethia » de Claudius Marius Victorius.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 43-48.

On a voulu trouver dans l'*Alethia* l'origine de la représentation des deux sacrifices, celui d'Abel dont la fumée monte vers le ciel, celui de Caïn dont la fumée est rabattue. M. H. montre que les vers en question (*Comm. in Gen.* II, 176-186 ; PL 61, 951) sont de la fabrication de Jean de Gagny, auteur de l'édition princeps. Le texte du *Parisinus 7558*, suivi par G. Morel dans son édition de Paris 1560, ne contient rien de semblable. D'autre part l'étude des monuments figurés montre que le thème des deux sacrifices a été abondamment traité, mais que les deux fumées n'apparaissent qu'au XIIe siècle, dans un haut-relief de la cathédrale de Pécs (Hongrie) et dans une fresque de S. Giovanni a Porta de Rome. M. H. estime qu'il n'est pas nécessaire de chercher une source commune à ces deux monuments. Est-il bien probable cependant que ces deux représentations soient nées spontanément à la même époque dans des lieux aussi éloignés l'un de l'autre que la Hongrie et l'Italie ? B. B.

67. A. Schreiber. *A Remark on the Legend of the Sacrificial Smoke of Abel and Cain.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 194-195.

Se rallie à l'opinion de M. P. F. Hovingh (cf. *Bull.* VIII, no 66) et cite quelques textes à partir du XIIIe siècle qui représentent le thème des deux fumées. B. B.

68. P. Grosjean S. J. *Dominicati rethorici.* — Archivum Latin. Medii Aevi 25 (1955) 41-46.

La publication des œuvres de saint Patrice par M. L. Bieler (voir *Bull.* VII, nos 946-948) suggère au P. G. quelques réflexions sur les trop fameux *dominicati rethorici* qui ont joué tant de mauvais tours à l'imagination des historiens de la culture irlandaise. Ces réflexions aboutissent à ce que le P. G. appelle une « intervention chirurgicale » (p. 45), c'est-à-dire à la suppression pure et simple de ces termes-parasites qui, à la lumière de la tradition manuscrite, s'avèrent être des gloses d'un grammairien connaissant Ausone : la glose *domini* qualifie le mot *legis* ; *cati* est donné comme synonyme de *periti* ; *rethorici* équivaut à *potentes in sermone.* M. C.

69. M. Iannelli. *La caduta d'un impero nel capolavoro di Salviano.* — Napoli, L. Barca, 1948 ; in 8, 166 p. L. 500.

Le chef-d'œuvre de Salvien fut son *De gubernatione Dei* ou, comme le porte un manuscrit : *De iusto Dei praesentique iudicio.* Commencé en 439-440, il ne fut probablement terminé qu'en 461. M. I. l'analyse longuement ici et défend son

orthodoxie. La providence est justifiée par Salvien d'abord par la raison, puis par l'Écriture (exemples et témoignages). Salvien s'efforce aussi de donner une réponse au problème du mal. Pourquoi la douleur ? Pour devenir saint. Le mal est aussi la punition des péchés, bien que Dieu fasse toujours triompher la miséricorde sur la justice : « clementissima enim ac benignissima castigatione Deus mavult nos corrigere quam perire... plus misericordiae tribuens quam severitati, vult nos elementis censurae temperamento emendare quam plaga iustae coercitionis occidere ». A. B.

70. R. Merkelbach. *Zur Epistola Papae Gelasii adversum Andromachum.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 176-177.

Deux corrections à une lettre de Gélase contenue dans l'*Avellana* (CSEL 35, p. 459 et 461) : supprimer le *sicut ille ait*, qui n'est qu'une variante du *sicut dixit* qui vient plus loin, dans le premier passage ; dans le second, déplacer *sicut dictum est* et l'insérer devant *apparet*. B. B.

71. F. Bisogno. *Fausto di Riez e la polemica sull' anima nei primordi della filosofia medievale.* — Cava dei Tirreni, E. Coda, 1948 ; in 8, 111 p.

Si l'on veut replacer la querelle sur la nature de l'âme humaine dans l'évolution des doctrines théologiques et philosophiques, et tenir compte du manque de précision qu'avait au V^e^ siècle le vocabulaire philosophique, on peut dire que Fauste, l'évêque de Riez, n'a pas manqué à l'orthodoxie. Pour juger avec équité de la doctrine d'un auteur, il faut le replacer dans le temps où il a vécu et tenir compte de toutes ses œuvres. C'est ce qu'entend faire M. B. en jugeant de la querelle sur la nature de l'âme humaine du temps de Fauste de Riez et Claudien Mamert. Ce dernier, dans son *De statu animae*, juge sévèrement la lettre *Quaeris a me* de l'évêque de Riez, qu'il dit n'avoir connue que comme un écrit anonyme de quelque néo-épicurien ou autre hérésiarque du V^e^ siècle. Son jugement, d'après M. B., est trop superficiel et ne s'inspire pas assez des autres œuvres de Fauste — n'oublions pas que Claudien n'en connaissait pas l'auteur. Fauste n'est pas le matérialiste qu'il pense ; sa doctrine apparaît équilibrée et orthodoxe, bien que sujette parfois à des imprécisions de pensée et d'expression. Il faudra attendre la redécouverte d'Aristote par saint Thomas d'Aquin pour arriver à une claire vue de la nature de l'âme. A. B.

72. J.-G. Préaux. *Un nouveau manuscrit de Saint-Gall : le Bruxellensis 9565-9566.* — Scriptorium 10 (1956) 221-228.

Bruxelles Bibl. roy. 9565-9566 conserve aux f. 13^v^-196^v^ une copie des *Nuptiae Mercurii et Philologiae* de Martianus Capella. Grâce à une étude approfondie de la tradition manuscrite, M. P. établit que le texte de Bruxelles représente très fidèlement la tradition de Saint-Gall et est étroitement apparenté à *Saint-Gall 270*. O. L.

VI^e^ s. **73.** G. Frénaud O. S. B. *La « nouvelle Ève » dans les liturgies latines du VI^e^ au XIII^e^ siècle.* — Bulletin de la Société française d'Études mariales 13 (1955) 99-119 (La nouvelle Ève, II).

Dans cette étude dom F. se livre à une enquête approfondie sur le thème de la « nouvelle Ève » dans les liturgies occidentales. Après un rapide coup de son-

de dans les prières liturgiques byzantines, il recherche les rapprochements entre Ève et Marie dans les livres des quatre grandes liturgies latines : mozarabe, gallicane, ambrosienne et romaine, puis dans la poésie liturgique (hymnes et proses).

Dom F. en conclut que la doctrine de la « nouvelle Ève » n'occupe dans la littérature liturgique mariale au moyen âge qu'une place réduite. Les liturgistes ont chanté beaucoup plus la maternité divine et la virginité perpétuelle de Marie. Ils ont situé le thème Ève-Marie à sa vraie place comme un aspect bien traditionnel mais non fondamental de la mariologie. G. M.

74. C. Munier. *Une forme abrégée du rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua.* — Revue Sciences relig. 32 (1958) 85-110.

M. M., qui prépare une édition et une étude des *Statuta*, donne ici le texte d'une édition abrégée du rituel d'ordination contenu dans l'*Epitome Hispanica*. Pour l'ordination de l'évêque, la leçon originale est-elle *super caput* ou *super cervicem* ? M. M. se prononce pour *cervicem*, parce que la leçon est attestée par le plus ancien témoin, *Paris Nat. lat. 12097*, et par toute la tradition gallicane. Je ferai cependant remarquer que la source dont dépendent ici les *Statuta*, le *Liber diurnus* 57 (éd. T. E. von Sickel, p. 47) porte *super caput*. L'*Ordo rom.* IX, 7 de Mabillon porte *super caput vel cervicem*. Je ne dispose pas des matériaux que M. M. a pu rassembler, mais je pense que cette leçon se retrouve aussi dans la tradition manuscrite des *Statuta*. D'autre part, il est certain que la tradition orientale atteste l'imposition des évangiles sur la tête, c'est-à-dire, comme on peut le voir dans les documents iconographiques, au-dessus de la tête. Je ne tire aucune conclusion et je fais confiance à M. M. pour l'établissement du texte critique. Je me contente de rappeler certaines données dont il faudrait tenir compte. J'attends avec impatience cette édition et l'étude qui l'accompagne. Ce que je sais par une correspondance avec l'auteur me fait croire que nous tenons enfin la solution du problème de l'origine de cette collection qui a exercé une influence décisive sur les rites d'ordination dans l'Église latine. B. B.

75. L. Minio-Paluello. *A Latin Commentary (? translated by Boethius) on the Prior Analytics, and its Greek Sources.* — Journal Hellenic Studies 77 (1957) 93-102.

La seconde édition de la traduction par Boèce des *Priora Analytica* contenue dans *Florence Naz. Conv. soppr. J. VI. 34* (2e moitié du XIIe s. d'après M. M.-P.) est accompagnée de gloses marginales et interlinéaires, qui font l'objet de cette étude. Ces gloses sont contemporaines du texte et M. M.-P. montre qu'elles s'inspirent, parfois littéralement, des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, de Jean Philopon et d'Ammonius pour le livre I, du Pseudo-Philopon pour le livre II. Ces gloses sont de toute évidence traduites sur un original grec, et M. M.-P. y reconnaîtrait volontiers la technique de Boèce traducteur, qui aurait rassemblé ce matériel en vue d'un commentaire des *Priora Analytica*, comme il l'a fait pour les Catégories et le *De interpretatione*. Les arguments de M. M.-P. sont sérieux et méritent d'être pris en considération. H. B.

76. A. Lumpe. *Die Quelle von Pseudo-Eleutherius, Sermo de Trinitate 1.* — Rheinisches Museum Philol., n. F. 100 (1957) 199-200.

Dans PL 65, 83A-102D sont publiés cinq sermons attribués à saint Éleuthère, évêque de Tournai. M. L. signale la source du premier d'entre eux, qui s'occupe

surtout de l'union hypostatique : il suit très étroitement la 3e lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, traduite en latin par Denys le Petit (*Acta Conciliorum œcumenicorum*, éd. E. SCHWARTZ, t. I, 5, p. 236-244). H. B.

77. *Commentationes in Regulam S. Benedicti.* Cura B. STEIDLE O. S. B. (Studia Anselmiana, 42). — Romae, Herder, 1957 ; in 8, IX-358 p.

L'animateur de l'Institut d'études monastiques du Collège international bénédictin Saint-Anselme de Rome, dom S., a réuni ici un certain nombre de travaux de valeur sur la Règle bénédictine. Si l'on cherche à y mettre un certain ordre, on notera d'abord une étude sur le Christ dans la Règle bénédictine (A. KEMMER, *Christus in der Regel St. Benedikts*, p. 1-14), et deux autres, par deux moines de La-Pierre-qui-Vire, sur la place du monastère dans l'Église et celle du sacerdoce claustral (A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, p. 25-46 ; G. LAFONT, *Sacerdoce claustral*, p. 47-52). Cette dernière se fait remarquer par une orientation que l'on sent très attirée par la solitude monastique, au point de repenser le sacerdoce du moine, non plus sous l'angle de l'appel général de l'Église à quiconque entre au monastère comme « moine de chœur », mais comme la conséquence d'un choix remis entre les mains de l'abbé, juge des besoins sacerdotaux de sa communauté et des aptitudes du candidat à entrer dans cette charge sans détriment pour sa vocation propre de moine. Ceci, de l'aveu de dom Lafont, entre « dans la voie des suggestions et des vœux », voie dangereuse, dit-il, « car elle longe constamment les abîmes de l'utopie ». Mais, ajoutons-nous, l'Église est juge : elle dira si la discipline actuelle du sacerdoce monastique doit être revisée dans le sens d'un retour plus net à l'esprit des origines ; en tout cas des travaux comme celui de dom Lafont aident à poser le problème en termes clairs.

D'autres études du recueil abordent des points de détail : les « horae competentes » du *cursus* bénédictin de l'office (V. STEBLER, *Die « Horae competentes » des benediktinischen Stundengebetes*, p. 15-24), « ante unam horam refectionis » (B. STEIDLE, « *Ante unam horam refectionis...* » *Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12-14 der Regel St. Benedikts*, p. 73-104).

Mais, du point de vue de ce *Bulletin*, quelques autres contributions sont beaucoup plus importantes. Ainsi, sur l'authenticité de la Règle bénédictine (A. MUNDÓ, *L'authenticité de la Regula Sancti Benedicti*, p. 105-158), admise en raison du témoignage de saint Grégoire, auquel seule cette règle pourrait convenir, l'auteur croit pouvoir exclure de la candidature à cette attribution la *Regula Magistri*, notamment par la « preuve décisive » qui revient à comparer les *Dialogues* de saint Grégoire, II, 12, à la Règle bénédictine, 51, et à la *Regula Magistri*, 61 (interdiction de manger hors du monastère). Cependant, un long rapport de dom K. HALLINGER (*Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, p. 231-320) croit pouvoir nier l'appartenance de Grégoire à la famille spirituelle de saint Benoît. Et dom G. PENCO, étudiant *La prima diffusione della Regola di San Benedetto* (p. 321-345), fait sienne, une fois de plus, l'opinion que cette règle a eu comme source la *Regula Magistri* (p. 324). Il faut remarquer toutefois que ces auteurs semblent admettre tous que la Règle bénédictine est bien du VIe siècle : leurs divergences portent sur ses relations avec saint Grégoire, la Règle du Maître et d'autres écrits. Notons encore le beau travail de dom C. GINDELE (*Die römische und monastische Überlieferung im Ordo officii der Regel St. Benedikts*, p. 171-222) sur les traditions romaine et monastique dans l'*ordo officii* de saint Benoît, dont la sobriété met en relief sa dépendance de la première. Enfin, quelques contributions plus brèves examinent le texte de la Règle bénédictine dans le *Corpus* de Vienne (R. HANSLIK, *Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenväter-*

corpus, p. 159-170), la *Regula Ferioli* comme le plus ancien témoignage littéraire de la Règle bénédictine (G. Holzherr, *Die Regula Ferioli, das älteste literarische Zeugnis der Benediktinerregel*, p. 223-230), et le commentaire attribué à Paul Diacre (W. Hafner, *Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula S. Benedicti*, p. 347-358).

L'ensemble de ce volume fait honneur à son éditeur et à l'Institut d'études monastiques de Saint-Anselme, en dépit d'un certain manque de cohésion, décelable, comme nous l'avons dit, entre tel et tel rapports. F. V.

78. E. Franceschini. *La questione della Regola di S. Benedetto.* — Il monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 4. — Spoleto, Sede del Centro, 1957 ; in 8, 625 p. et 12 pl. L. 4000) 221-256.

La première partie de ce rapport, la plus longue, retrace l'historique de la controverse relative aux rapports entre la Règle bénédictine et la *Regula Magistri* (p. 221-238). Elle montre comment les recherches récentes sur cette dernière se sont orientées vers Vivarium, Bobbio ou la Gaule méridionale, pour en situer les origines. M. F. discute un peu plus longuement et rejette l'hypothèse récente de dom J. Froger, faisant de l'œuvre du Maître l'authentique règle bénédictine primitive, et de l'actuelle *Regula Benedicti* un remaniement de la première moitié du VII^e siècle (voir *Bull.* VII, n° 955). Il expose ensuite dans quelles directions doivent s'orienter les recherches à venir. Celles-ci devraient se porter, non sur la Règle bénédictine, suffisamment explorée à tous les points de vue, mais sur celle du Maître. Il en manque encore une bonne édition critique, une étude complète de la langue, du style, un commentaire philologique, et enfin un commentaire général de cette règle en elle-même. Ce champ ouvert est vaste, on le voit. Mais quelques chercheurs nouveaux se sont déjà révélés : nous faisons allusion à dom J. Froger, qui annonce l'édition critique du Maître, et à dom G. Penco. Les historiens s'orientent certes vers l'antériorité du Maître et la Gaule méridionale. Mais l'accord est loin d'être unanime. M. F. semble rester partisan de la thèse vivarienne (p. 230). En appendice (p. 249-256) il publie quelques passages significatifs de la *Regula Magistri*, soit d'après le texte qu'il en a déjà publié (*Aevum* 25, 1951, p. 296-301), soit d'après l'édition diplomatique de H. Vanderhoven-F. Masai. F. V.

79. O. Rousseau O. S. B. *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église* (Collection Irénikon, n. s., 7). — Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1957 ; in 8, 174 p.

Ce volume rassemble des conférences de dom R., données en général aux sessions organisées annuellement à Paris par *La Vie spirituelle* pour étudier les problèmes que pose la vie religieuse. Deux de ces travaux ont été recensés dans ce *Bulletin* (VII, n^os 251 et 923) : « Pauvreté dans la Règle de saint Benoît » et « Appel à la perfection ». Les autres chapitres reproduisent des rapports semblables, sur « Virginité et célibat consacré chez les Pères grecs », « Vie commune des origines au XII^e siècle », « Appel de l'obéissance » et « Monachisme byzantin et monachisme bénédictin ». Ces conférences ayant été prononcées il y a plusieurs années, dom R. en a complété la bibliographie (p. 9-10). On connaît la manière simple dont l'auteur aime exposer les sujets qui lui sont chers ;

on connaît aussi son information très étendue de la littérature monastique ancienne : ce sont les deux titres qui vaudront à cet ouvrage de ne pas passer inaperçu. F. V.

80. Å. J : son Fridh. *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Följden 6, Ser. A, Bd. 4, n° 2). — Göteborg, Wettergren & Kerber, 1950 ; in 8, 99 p. Kr. 7.

81. Å. J : son Fridh. *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore.* Études sur le développement du style administratif aux derniers siècles de l'antiquité (Studia graeca et latina Gothoburgensia, 2). — Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1956 ; in 8, xi-200 p. Kr. 20.

Les études de M. F. sur les *Variae* de Cassiodore n'intéressent pas directement ce *Bulletin*. Néanmoins, elles éclairent singulièrement la figure de cet homme étonnant qui fut l'un des derniers représentants de l'antiquité romaine, mais aussi l'un des plus grands pionniers du moyen âge chrétien. Le rapport psychologique et littéraire entre les deux périodes qui se partagent cette longue vie (environ 480-575) est difficile à dégager. Mais il convient évidemment de partir des *Variae*, et sous cet angle comme sous plusieurs autres les travaux de M. F. sont précieux.

Dans sa première étude, M. F. se préoccupe avant tout des critères rythmiques et syntaxiques qui permettent de fixer le texte et de caractériser le style de Cassiodore. Il fait largement appel au témoignage des manuscrits et à leur variantes, ce qui lui permet tantôt de confirmer, tantôt de contester ou de corriger les leçons choisies dans son édition par Th. Mommsen. L'une des conséquences importantes de cette enquête est que l'étude de Sr M. J. Suelzer (voir *Bull.* V, n° 1156) sur les clausules cassiodoriennes appelle des mises au point, notamment pour ce qui est des *Variae*.

La deuxième étude de M. F., présentée comme thèse de doctorat ès lettres à Göteborg, cherche à discerner le degré d'originalité du style de Cassiodore dans ses *Variae*. Elle en analyse les divers éléments sous l'angle du discours diplomatique et conclut que Cassiodore est largement tributaire de la tradition impériale et plus particulièrement de la tradition occidentale. A bon droit, M. F. estime que Cassiodore ne s'inspire pas du style de la chancellerie pontificale. Un autre problème est de savoir jusqu'à quel point cette dernière s'inspirera des *Variae*.

M. F. a fait avant tout œuvre de philologue. Peut-être a-t-il trop négligé l'aspect historique de l'œuvre cassiodorienne. Il me permettra à cet égard de lui signaler une étude (voir *Bull.* VI, n° 1068) qui confirme et complète sur certains points sa démonstration. M. C.

82. A. Grillmeier S. J. *Der Logos am Kreuz.* Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. — München, M. Hueber, 1956 ; in 8, xii-151 p. et 5 pl.

Les plus anciennes représentations du Christ crucifié posent un problème : comment se fait-il que le Christ ait les yeux ouverts après la transfixion ? Dom R.-J. Hesbert, *Le problème de la transfixion du Christ*, Paris 1940, a essayé de le résoudre par la critique textuelle : un certain nombre de manuscrits ont interpolé la transfixion dans *Mt.* 27, entre les v. 49 et 50, c'est-à-dire à un moment où le Christ n'est pas encore mort. M. L. H. Grondijs, *L'iconographie du crucifié*

mort sur la croix, Bruxelles 1947, a tenté une explication théologique. La mort de Jésus n'était pas seulement la séparation de son âme et de son corps, mais aussi du Logos et de l'humanité du Christ. Dès lors le Christ mort en croix n'aurait plus été qu'un homme, et non plus l'homme-Dieu. Le P. G. trouve ces deux explications insuffisantes. Celle de dom Hesbert n'explique pas le texte de Jean. Quant à celle de M. Grondijs, elle suppose un stade théologique qui est déjà dépassé quand apparaissent les images du crucifié. Le P. G. entreprend alors une enquête sur le symbolisme qui a influé sur les représentations du Christ. Il attache une grande importance au *Physiologus* qui représente le lion dormant les yeux ouverts. C'est à partir de ce symbolisme que l'on doit comprendre les anciennes représentations du crucifié. Elles ne sont pas purement réalistes, mais contiennent une part de symbolisme. Le Christ est mort, c'est indiqué par la transfixion ; mais les yeux ouverts expriment la présence vigilante de la divinité. Il est certain que le *Physiologus* a exercé son influence, et on en retrouve des traces évidentes dans des inscriptions qui accompagnent certaines représentations. Quand le symbolisme ne fut plus compris, on en vint à des représentations purement réalistes. Ce livre mettra-t-il fin à la controverse, parfois assez vive, entre le P. G. et M. Grondijs ? Nous attendrons pour le savoir. B. B.

83. *Disticha Catonis.* Recensuit et apparatu critico instruxit M. Boas. Opus post M. Boas mortem edendum curavit H. J. Botschuyver. — Amstelodami, North-Holland Publishing Company, 1952 ; in 8, lxxxiv-303 p. Fl. 40.

Les nombreuses études publiées par M. Boas, mort en 1941, sur les *Disticha Catonis* (voir *Bull.* III, nº 840 ; IV, nº 606 et V, nº 610) n'ont pu atteindre le but proposé, — l'édition critique de l'opuscule, — qu'en 1952. M. B. s'est chargé de la tâche extrêmement complexe et ingrate de mener à bonne fin l'entreprise. Il l'a fait à la fois avec modestie, dévoûment et compétence.

Son livre nous donne, dans les 84 pages d'introduction, une vue détaillée de la tradition manuscrite, de ses diverses recensions et de leurs rapports. Pour une vingtaine de pages il existait un brouillon de M. Boas. Le reste, largement tributaire il est vrai des publications antérieures de ce dernier, a été rassemblé et rédigé par M. Botschuyver.

Le texte des *Disticha* comprend une très courte *Epistula*, 56 *Breves sententiae* et 4 livres de distiques (306 vers au total). L'édition de ces 367 lignes prend 263 p. C'est dire que les commentaires et les apparats prennent la part du lion, et comme ils coupent le texte il en résulte un certain embarras pour le lecteur. Mais ce qui importe, c'est que la documentation est on ne peut plus parfaite.

Parmi les compléments et appendices, je signale l'*Index verborum* ainsi que la précieuse liste des *Opera Marci Boas* (1905-1952). M. C.

84. E. R. Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* 2., durchgesehene Auflage. — Bern, A. Francke, 1954 ; in 8, 608 p. Fr. 24, rel. 28.80.

85. E. R. Curtius. *European Literatur and the Latin Middle Ages.* Translated from the German by W. R. Trask. — London, Routledge & K. Paul, 1953 ; in 8, xviii-662 p.

86. E. R. Curtius. *La littérature européenne et le moyen âge latin.* Traduit de l'allemand par J. Bréjoux. — Paris, Presses universitaires de France, 1956 ; in 8, xix-738 p.

Le succès connu par le grand ouvrage de M. C. depuis sa première édition en 1948 (voir *Bull.* VI, n° 398) a dépassé tous les espoirs de l'auteur. Pour en inaugurer la nouvelle carrière, il n'a guère dû y apporter de changements profonds : à peine quelque deux cents précisions d'ordre documentaire et bibliographique.

Dans sa nouvelle préface, M. C. tient à souligner l'un des aspects propres de sa synthèse qui ne veut être ni une histoire de la littérature, ni une philosophie de l'histoire littéraire, mais une sorte de phénoménologie de la littérature européenne vue à travers le prisme du moyen âge latin. Je me réjouis avec M. C. du regain d'intérêt des lecteurs d'aujourd'hui, — spécialistes et amateurs, — pour ce genre d'ouvrages qui mettent en évidence la continuité multiforme et inéluctable entre le passé et le présent, notamment entre la théologie médiévale et la pensée des temps modernes.

Rappelons que le livre de M. C. compte dix-huit chapitres qui passent en revue un grand nombre d'écrivains, répartis selon certains thèmes marquants. Les problèmes plus spéciaux sont étudiés dans les vingt-cinq appendices.

La traduction française de M. B. fait suite à la traduction anglaise. Elle sera bientôt suivie d'un texte espagnol, d'un texte portugais et d'un texte italien. Cela prouve que le livre de M. C. répond à un véritable besoin et qu'il a su présenter des vérités fort utiles en une formule attrayante. M. C.

87. F. Sassen. *De wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden* (Nederlandsche monographieën, 4). — Lochem, De Tijdstroom, 1944 ; in 8, 158 p. Fl. 5.25.

88. F. Sassen. *De wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden.* Tweede, herziene druk. (Nederlandse monographieën, 4). — Lochem, De Tijdstroom, 1948 ; in 8, 164 p. Fl. 5.90.

Cet ouvrage s'inspire largement de l'*Histoire de la philosophie en Belgique* de M. De Wulf (1910), tout en le complétant sur de nombreux points. La réédition de 1948 ne comporte que de légères modifications.

On peut se demander s'il est opportun d'isoler d'un ensemble aussi cohérent que l'Occident médiéval la pensée d'une région en somme fort restreinte. Il est vrai que M. S. a pleinement conscience de cet inconvénient et qu'il le pallie pour le mieux en esquissant au ch. I (p. 11-31) un tableau d'ensemble de la philosophie du moyen âge latin depuis la renaissance carolingienne jusqu'au XV^e^ siècle. Mais il est également vrai, d'autre part, que tout au long de l'exposé proprement dit (ch. II-VIII) et malgré les efforts constants de M. S. pour entourer ses personnages d'un minimum de cadre, on a l'impression que la perspective historique se trouve quelque peu altérée.

Le ch. II est consacré aux écoles et à leur programme d'études. Il s'étend du VI^e^ siècle (école palatine de Maastricht) au XV^e^ (fondation de l'université de Louvain). Les ch. III-VI mettent en relief les penseurs qui depuis le IX^e^ siècle ont illustré les Pays-Bas, notamment : Adalbold d'Utrecht, Adelman de Liège, Alger de Liège, Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Gauthier de Mortagne, Simon de Tournai, Alain de Lille, David de Dinant, Guillaume de Moerbeke, Gilbert de Tournai, Gauthier de Bruges, Siger de Brabant, Siger de Courtrai, Gilles de Lessines, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Henri Bate de Malines, Jean Buridan, Marsile d'Inghen, Rudolphe Agricola, Louis Vivès, Érasme, Clichthove etc. Au total une soixantaine de noms dont une vingtaine sont importants.

Les ch. VII-VIII s'occupent des mystiques et des vulgarisateurs : Hadewych, Béatrice de Nazareth, Jean Ruusbroec, Jean van Leeuwen, Jean van Schoonhoven, Henri Herp etc.

A la fin de l'ouvrage, une excellente liste des penseurs néerlandais cités et de leurs œuvres. M. C.

89. J. Madoz S. J. *Liciniano de Cartagena y sus cartas.* Edición crítica y estudio histórico (Estudios Onienses, Serie I, 4). — Madrid, 1948 ; in 8, 145 p.

Édition d'après le manuscrit *Escurial E.I.14*, écrit au VIIIe-IXe siècle, des trois lettres connues de Licinien de Carthagène. La première, à dater de 595, est adressée au pape saint Grégoire le Grand pour le remercier de sa *Regula pastoralis* et lui dire les difficultés qu'il éprouve à la pratiquer. La seconde, écrite vers 582, est une réponse au diacre Épiphane, inconnu par ailleurs, à propos de la nature de l'âme humaine ; elle utilise largement le *De statu animae* de Claudien Mamert. La troisième est adressée, peu avant 595, à Vincent, évêque d'Ibiza, qui avait trop facilement donné créance à une soi-disant épître tombée du ciel concernant le repos dominical. Cette épître ne manqua pas d'être abondamment citée au moyen âge ; à noter que c'est ici qu'on en fait mention pour la première fois. Le P. M., dans son introduction et les notes au texte, examine avec soin tout ce qui peut éclairer l'intelligence de ces écrits (date, controverses, sources, influence). A. B.

90. R. Folz. *La papauté médiévale vue par quelques-uns de ses historiens récents.* — Revue historique 218 (1957) 32-63.

M. F. passe en revue les principales études qui, au cours de ces trente dernières années, ont renouvelé notre connaissance de la papauté médiévale. Il présente tout d'abord quelques ouvrages généraux, puis il regroupe leurs enseignements essentiels en les confrontant avec ceux que donnent les études spéciales dans le cadre des principales divisions chronologiques.

Ce vaste tour d'horizon permet de constater combien les opinions actuelles sur la papauté sont différentes de celles qu'avait répandues l'historiographie du début de notre siècle. Comme le fait remarquer M. F., « l'histoire de la papauté au moyen âge est infiniment plus heurtée qu'elle n'apparaît à première vue, et il faut savoir gré à ceux qui l'ont renouvelée d'avoir abordé leur sujet dans l'esprit de nuances qu'il requiert entre toutes qualités ». G. M.

91. R. Wasselynck. *L'influence des « Moralia in Job » de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VIIe et le XIIe siècle.* Thèse de doctorat en théologie. — Lille, Faculté de théologie, 1956 ; 3 vol. in 4, 439 p. (dactylogr.). VIIe s.

Cette thèse doctorale, qui n'existe encore qu'en dactylographie, fruit de longues et patientes recherches, détermine avec le maximum de précision l'influence que les *Moralia* de saint Grégoire le Grand ont exercée sur la morale jusqu'aux années de la fin du XIIe siècle où Pierre le Chantre imprima une nouvelle direction aux études morales.

M. W. rappelle d'abord la méthode exégétique de saint Grégoire et ses principales idées sur les vertus et surtout sur les péchés. Comme les *Moralia* sont un ouvrage très étendu, on s'attacha d'abord à les résumer : tels Paterius, du vivant même du saint, Taion de Saragosse (florilège dogmatique), Lathcen (recueil exégétique), et plus tard Odon de Cluny, le moine Brunon, Anulfe de Tournai, Adalbert de Metz, Pierre de Londres, Guillaume de Champeaux. Saint Grégoire exerça son influence sur deux milieux, celui des exégètes et celui

des moralistes. Le saint docteur avait prôné le sens littéral des Écritures, fondement des sens moralisant et allégorique. Mais bientôt on délaissa le sens littéral. Sont témoins de cette évolution Isidore de Séville, Bède le Vénérable, Ambroise Autpert, Alcuin, Raban Maur, Angelome de Luxeuil, qui en vient à nier la légitimité du sens littéral ; au XII^e siècle, la *Glossa ordinaria*, Bruno d'Asti, Guibert de Nogent, Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor, qui réhabilite le sens littéral, Richard de Saint-Victor, Adam Scot le Prémontré.

L'influence des *Moralia* ne fut pas moins profonde chez les moralistes. Parmi les écrits antérieurs au XII^e siècle, M. W. étudie Isidore de Séville, Taion de Saragosse, Defensor de Ligugé, Smaragde de Saint-Mihiel, Alcuin, Jonas d'Orléans, Raban Maur, Hincmar de Reims ; chez tous ces auteurs, la morale est avant tout orientée vers la lutte contre le péché et n'a rien de philosophique. Au XII^e siècle, les horizons s'élargissent avec les écoles d'Anselme de Laon, Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard jusqu'à Pierre de Poitiers. L'influence de saint Grégoire sur les théories des vertus fut, en ce siècle, en partie neutralisée par celle de Cicéron ; mais elle resta la maîtresse en matière de péchés.

L'enquête de M. W. a été conduite avec une extrême précision. Pour chacun des auteurs, on peut lire le tableau des endroits empruntés aux *Moralia* (pour la *Glossa ordinaria*, il eût fallu ne pas se borner à l'édition de PL 113-114, mais utiliser l'édition d'Anvers de 1634, qui donne la *Glossa interlinearis* et la *Glossa marginalis*). M. W. s'est adressé aussi aux textes inédits. Un long appendice publie de larges extraits de l'*Egloga* de Lathcen d'après *Clm 16053* corrigé par *Karlsruhe Landesbibl. Aug. 134* ; la table générale des chapitres du *Speculum* d'Adalbert de Metz d'après *Soissons 139*, le *Liber florum moralium* de Guillaume de Champeaux (extraits) d'après *Troyes 935*, le *Remediarium conversorum* de Pierre de Londres (extraits), d'après *Paris Nat. lat. 3227*.

La thèse doctorale de M. W., dirigée par M. Ph. Delhaye, mériterait les honneurs de l'impression. O. L.

92. R. Kienast. *Zur frühesten deutschen Kunstprosa : der Prosarhythmus der althochdeutschen Isidor-Übersetzung.* — Festschrift für Wolfgang Stammler zu seinem 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern (Berlin, E. Schmidt, 1953 ; in 8, 218 p.) 11-24.

On conserve en partie la traduction en vieux-haut-allemand du *De fide catholica contra Iudaeos* de saint Isidore de Séville, que l'on croit faite à Murbach entre 782 et 792. Dans ce travail, écrit il y a une vingtaine d'années et qui veut être une contribution plutôt méthodologique à l'étude de la prose allemande, M. K. examine la technique du traducteur et tâche de dégager ses caractéristiques et les influences qu'il a subies pour forger son vocabulaire théologique. H. B.

93. K. Vossler. *Isidorus von Sevilla.* — Hochland 39 (1946-47) 420-428.

Insiste d'une part sur le caractère de compilation de l'œuvre d'Isidore de Séville et sur son manque d'originalité, tant pour le fond que pour la forme ; d'autre part sur l'influence considérable qu'elle a exercée.

94. C. M. Aherne. *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in

Mediaeval History, New Series, 11). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, x-211 p. Dl. 2.25.

S. Valère du Bierzo a composé trois écrits autobiographiques reproduits ici en latin (d'après les mss *Madrid Nac. 10007* et *Lisbonne Nac. Alcobaça CCXXXIII / 454*) et en traduction anglaise accompagnée de notes philologiques : *Ordo querimoniae, Replicatio sermonum a prima conversione, De superioribus querimoniis residuum.* De l'introduction nous aimons signaler quelques précisions : Valère ne fut pas abbé mais simplement ermite pendant 42 ans, d'abord dans des ermitages de montagne près d'Astorga, puis à Ebronanto dans une cellule attenant à l'église, enfin à San Pedro de los Montes. Il ne fut probablement pas prêtre. Il n'est pas impossible qu'il ait été un pénitent (« canonical penitent »). Sr A. examine et admet l'authenticité du *De vana saeculi sapientia*, des *Vita et epistola beatissimae Egeriae* et des *Dicta sancti Valeri de genere monachorum.* A. B.

95. Ch. Munier. *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIIIe au XIIIe siècle.* Thèse (Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique). — Mulhouse, Salvator, 1957 ; in 8, 216 p. VIIIe-XIIIe s.

Dans une première partie sont analysées les grandes collections canoniques du VIIIe au XIIe siècle : l'*Hibernensis*, les Fausses Décrétales, les *Libri de synodalibus causis* de Réginon de Prümm, le Décret de Burchard de Worms, la Collection d'Anselme de Lucques, le Recueil du cardinal Deusdedit, le Décret et la *Panormia* d'Yves de Chartres et enfin le *Polycarpus* du cardinal Grégoire. Pour chaque collection sont détaillés les chapitres qui reviennent aux différents Pères de l'Église. Chaque recueil a enrichi les connaissances patristiques des canonistes, bien que d'ordinaire les textes nouveaux soient simplement empruntés à des florilèges et non aux œuvres originales. Ces textes aideront à fixer la terminologie juridique, à formuler les règles du droit, à trouver même l'expression provisoire de la loi. Ils serviront aussi à élucider un certain nombre de notions essentielles pour la société chrétienne ; ils seront utilisés comme point de départ pour ébaucher certains traités, tels celui du mariage, du serment et du vœu, de l'excommunication ; enfin ils rappelleront aux canonistes les principes de la charité évangélique pour concilier les exigences de la justice et celles de la miséricorde. En pratique les « sententiae Patrum » jouissent d'une égalité de fait avec les autres documents admis à exprimer le droit commun de l'Église.

Le Décret de Gratien fait l'objet de la deuxième partie. Il contient douze cents fragments attribués aux Pères de l'Église. M. M. recherche d'abord à quelles collections antérieures Gratien doit ces emprunts : ce sont avant tout Yves de Chartres, Alger de Liège, les *Sententiae Mag. A.*, ainsi qu'Anselme de Lucques et le *Polycarpus*. Le maître de Bologne continue de recourir aux témoignages patristiques pour fixer les règles de la législation. Il dépasse ses devanciers par le soin qu'il apporte à harmoniser les témoignages du droit commun de l'Église en les soumettant à la raison et à la critique. A la dist. 20 de son Décret, Gratien essaie de définir le domaine privilégié des Pères de l'Église et des souverains pontifes. Il reconnaît aux Pères la prééminence dans l'interprétation des Écritures mais rappelle que les problèmes canoniques doivent trouver leur solution d'abord dans des documents législatifs. Il n'exclut pas toutefois les *auctoritates* patristiques. Pratiquement même il les traite sur pied d'égalité avec les autres *auctoritates*.

A. B.

96. B. Franck. *Recherches sur le manuscrit de l'Hispana de l'évêque Rachio.* — Archives Église Alsace 7 (1956) 67-82.

Parmi les nombreux manuscrits de la Bibliothèque municipale de Strasbourg qui furent la proie des flammes dans la nuit du 24 au 25 août 1870 figurait un recueil de droit canonique que l'évêque Rachio de Strasbourg avait fait transcrire vers la fin du VIII[e] siècle.

Ce manuscrit représentait un maillon important de cette chaîne de recueils canoniques qui va de l'*Hispana* dans sa forme primitive aux écrits pseudo-isidoriens. Il était, en effet, un des exemplaires les plus représentatifs de l'*Hispana gallica* ou forme intermédiaire de l'*Hispana*.

Après avoir rappelé les vicissitudes de ce manuscrit jusqu'à sa destruction et donné sa description, M. F. essaie de reconstituer, à partir des descriptions partielles et parfois peu rigoureuses laissées par les historiens, la structure et les caractères essentiels de ce codex. G. M.

97. H. B. Porter. *The Origin of the Medieval Rite for Anointing the Sick or Dying.* — Journ. theol. Stud., n. s. 7 (1956) 211-225.

Les anciennes sources romaines ne prévoient aucun rite pour l'onction des malades. Ce n'est qu'à l'époque carolingienne qu'apparaît un rituel d'onction que l'on retrouve dans un certain nombre de manuscrits. M. P. prend pour base celui qui est édité dans PL 78, 231 et il en analyse les différents éléments. Dans une seconde partie il signale rapidement les autres types, c'est-à-dire le milanais et le celtique. M. P. signale au début de son article que l'étude de A. Chavasse (cf. *Bull.* V, n° 142) s'arrête au moment où les rituels font leur apparition. C'est vrai de l'édition imprimée ; mais il n'y a aucune indiscrétion à dire que la deuxième partie de la thèse, comportant l'étude des rituels, a été présentée à la faculté de théologie de Lyon et que seules les difficultés d'impression ont limité l'édition à la première partie de la thèse. Les tableaux synoptiques des divers rituels auraient augmenté notablement les frais d'impression, et c'est ce qui a fait reculer les éditeurs. Mais il est bon qu'on sache que le travail est fait. B. B.

IX[e] s. **98.** G. Ellard S. J. *Master Alcuin, Liturgist.* A Partner of our Piety (Jesuit Studies). — Chicago, Loyola University Press, 1956 ; in 8, XIII-266 p. Dl. 4.

L'œuvre liturgique d'Alcuin a déjà été étudiée dans un chapitre de A. Kleinclausz, *Alcuin* (Annales de l'Université de Lyon), Paris 1948 (voir *Bull.* VII, n° 296). Le P. E. reconnaît sa dette vis-à-vis de cette étude exhaustive au point de vue scientifique, mais son but n'est pas exclusivement l'érudition. Son livre, tout en donnant une documentation sérieuse, s'adresse à un plus large public et donne en douze chapitres un aperçu de l'activité et de l'influence d'Alcuin dans le domaine de la liturgie. L'auteur a pu d'ailleurs profiter de travaux qui ont paru depuis 1948, notamment des éditions des *Ordines Romani* de Mgr M. Andrieu et des études de R. Amiet sur la préface *Hucusque* et le Sacramentaire grégorien. C'est une synthèse très consciencieuse, basée sur la connaissance directe des sources. B. B.

99. L. Geymonat. *I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours.* — Rivista di Filos. 43 (1952) 280-288.

Frédégise a été diversement apprécié par les historiens de la philosophie médiévale. Les uns lui reconnaissent une certaine originalité et l'estiment plus spéculatif que son maître Alcuin, d'autres le regardent comme un sophiste. M. G.

revendique pleinement la valeur et l'originalité de Frédégise. Celui-ci aurait vu la différence à établir entre l'existence du néant et celle des ténèbres, la première relevant de la logique, la seconde de la physique. Frédégise aurait accepté l'existence aussi bien des ténèbres que de la lumière, tout en ne parvenant pas à préciser clairement sa pensée, faute d'un vocabulaire adéquat. A. B.

100. F. Corvino. *Il « De nihilo et tenebris » di Fredegiso di Tours.* — Rivista critica Storia Filosofia 11 (1956) 275-286.

M. C. rejette l'interprétation donnée par M. L. Geymonat (voir *Bull.* VIII, n° 99) du traité de Frédégise. Celui-ci s'est posé un unique problème : celui de l'existence du néant (non pas du néant universel, mais du néant dont Dieu créa le monde) et des ténèbres (néant de lumière). Son originalité consiste à vouloir, non pas distinguer comme saint Augustin entre l'*omnino nihil* et la *quaedam informitas*, mais à vouloir interpréter l'Écriture dans un sens strictement littéral, — si elle parle des ténèbres, c'est qu'elles existent, — et à l'expliquer ensuite par les textes qui le prouvent. Les preuves bibliques ne sont pas là pour soutenir la raison ; mais de toute sa vigueur la raison se porte au service de l'interprétation de la parole divine.

En appendice à cet article, M. C. édite la lettre de Frédégise (à situer entre 800 et 814), d'après deux manuscrits du X^e siècle, *Paris Nat. lat. 5577* et *Vat. Regin. lat. 69*, dépendant d'un original de Tours du IX^e-X^e siècle. Il tient compte aussi pour cette édition des études récentes sur cet écrit. A. B.

101. A. Vernet. *Un nouveau manuscrit du « Manuel » de Dhuoda (Barcelone, Biblioteca central 569).* — Bibliothèque École Chartes 114 (1956) 18-44.

Le *Libellus manualis* de Dhuoda, femme de Bernard, duc de Septimanie, fut commencé le 30 novembre 841 pour l'enseignement du fils aîné de la duchesse, le jeune Guillaume, alors à la cour impériale d'Aix-la-Chapelle. Dhuoda y prodigue, en prose et en vers, les conseils de vie vertueuse, fruits de lectures variées et abondantes. C'est un témoignage précieux sur la culture laïque et féminine à l'époque carolingienne. On n'en connaissait jusqu'ici que deux manuscrits anciens : l'un, provenant de la bibliothèque de Pierre de Marca († 1662), archevêque de Toulouse, est perdu, mais une copie en subsiste qu'en avait fait prendre au XVII^e siècle Luc d'Achery (*Paris Nat. lat. 12293*) ; l'autre n'est composé que de neuf fragments du IX^e siècle, trouvés à Nîmes par E. Bondurand en 1885 (*Nîmes Bibl. munic. 393*). M. V. a eu la bonne fortune d'en trouver un nouvel exemplaire complet dans *Barcelone Bibl. central 569*, f. 57^r-88^v, du XIV^e siècle. Il compare son texte avec les 16 extraits publiés par J. Mabillon en 1677 et avec l'édition faite par Bondurand lui-même. Il en publie de plus un avant-propos inédit. Ce texte de Barcelone sera une aide appréciable pour l'édition critique du *Manuel* que prépare M. P. Riché. H. B.

102. H.-M. Rochais O. S. B. *Le florilège anonyme pour Alagus, manuscrit Reims 443.* — Revue bénéd. 67 (1957) 141-150.

Dans *Reims 443*, f. 1^r-93^v, dom R. a repéré un florilège ascétique d'un type spécial. Ce n'est point une collection rassemblant sans aucun plan préconçu des sentences de nombreux auteurs ; c'est au contraire un petit traité assez bien ordonné et se bornant à des extraits de deux écrivains : Isidore de Séville et

Grégoire le Grand (celui-ci par le truchement de Taion de Saragosse). Dom R. en détaille le contenu avec toutes les références désirables. Le destinataire est Alagus, par ailleurs inconnu. O. L.

103. J. Gross. *Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre.* — Zeitschr. Religions- u. Geistesgesch. 9 (1957) 30-41.

Pour M. G. l'assertion du concile du Vatican que la primauté du pape a toujours été tenue par l'Église comme clairement enseignée par les Écritures est un postulat théologique et non le résultat d'une recherche historique. A cet effet il expose l'interprétation donnée par Haimon d'Auxerre († 855) à *Jo.* 20, 19-31 dans son homélie pour l'octave de Pâques (PL 118, 489-496) et à *Mt.* 16, 13-19 dans son homélie sur l'évangile de la fête des saints Pierre et Paul (*ibid.*, 759-763). Selon cette exégèse c'est sur le Christ seul et non sur Pierre que reposerait l'Église. De plus le pouvoir des clés, qui ne serait pas différent de celui de lier et de délier, aurait été remis d'une manière égale à tous les apôtres et dans leur personne à leurs successeurs, évêques et prêtres. Le moine Haimon n'aurait donc pas reconnu la juridiction suprême de Pierre sur toute l'Église.

Toujours d'après M. G., cette explication, qu'Haimon aurait empruntée à Augustin, allait se retrouver dans les thèses de Marsile de Padoue et serait la racine la plus profonde du gallicanisme. G. M.

104. J. J. Gavigan O. S. A. *A Ninth-Century Christian Humanist: Lupus of Ferrières.* — Folia 1 (1946) 114-129.

105. H. G. J. Beck. *Canonical Election to Suffragan Bishoprics According to Hincmar of Rheims.* — Catholic histor. Review 43 (1957) 137-159.

Se basant avant tout sur les lettres et les écrits d'Hincmar, le P. B. décrit les différentes étapes par lesquelles devait passer l'élection d'un nouvel évêque suffragant. L'annonce officielle à l'archevêque de la vacance d'un siège épiscopal mettait tout en branle. L'archevêque en informait aussitôt le roi pour obtenir son consentement à une libre élection. Ce consentement obtenu, il désignait un évêque de la province et lui donnait les instructions nécessaires (*forma electionis*) pour présider l'élection. Celle-ci devait se faire par le clergé (clercs, délégués des monastères, représentants du clergé rural) et le peuple (laïcs influents). L'évêque-délégué instruisait les électeurs de leurs devoirs et, une fois leur candidat connu, examinait la valeur de leur choix et faisait signer par les électeurs un *decretum*. Il remettait celui-ci à l'archevêque, souvent en emmenant avec lui une délégation du corps électoral, pour certifier la régularité de l'élection. L'archevêque examinait une première fois l'élu à cette occasion, puis il informait ses suffragants du nouveau candidat et le samedi avant la consécration épiscopale, qui se faisait toujours un dimanche, il examinait une seconde fois, avec ses suffragants, les mérites de l'élu. Celui-ci ne recevait la consécration épiscopale que s'il était accepté par son clergé et son peuple ainsi que par le corps épiscopal d'accord avec le métropolitain. A. B.

106. E. Duckett. *Alfred the Great and his England.* — London, Collins, 1957 ; in 8, 191 p. Sh. 12.6.

Alfred (849-900), roi saxon de l'Angleterre méridionale, n'est guère connu dans l'Ile que par un ou deux traits empruntés à ce prolixe raconteur Guillaume de Malmesbury, qui naguère inspiraient les dessinateurs de *cartoons* et les paroliers de

revues. Sur le continent, en dépit des ouvrages de G. Guizot et de R. Pauli (celui-ci remarquable), l'honnête homme l'ignore sans rougir. A tort. L'histoire ne regorge pas de chefs qui, malades (Alfred souffrit toute sa vie de mystérieuses coliques), surent avec courage et organisation défendre leurs sujets contre un envahisseur féroce et, entre deux campagnes, leur apprendre à lire et à penser.

Lui-même lit l'anglo-saxon à seize ans, à trente-cinq il n'a pu encore s'attaquer au latin mais il y pense et, les Danois en train de harasser les Carolingiens lui laissant un répit, il traduira bientôt pour ses évêques et en l'adaptant la *Cura pastoralis* de saint Grégoire, puis l'*Historia ecclesiastica* de Bède, — œuvre commune sans doute avec le moine Werferth, — puis, des VII livres de l'*Historia contra paganos* de Paul Orose, à la langue dense et diffuse, il tire une histoire simple et populaire piquée d'anachronismes rappelant certaines traductions du missel en vogue aujourd'hui et semée de barbarismes où il noie la masse orosienne sous la surface étale d'un récit tranquille comme un lac. Il abrège et ajoute : Alfred en savait assez par ses lectures et ses conversations avec son confident gallois Asser, le Franc Grimold et Jean de Saxe pour enrichir les élucubrations d'Orose de renseignements sur la Germanie, la Scandinavie et jusqu'au Cercle arctique, précieux pour la géographie rétrospective.

Enfin, Boèce et sa *Consolatio philosophiae* où, tout comme un Remi d'Auxerre, le barbare aborde Platon, un Platon baptisé peut-être et certainement baigné d'huile néoplatonicienne, Platon tout de même. Après l'*amicus Plato*, ce sera, couronnement d'une pensée ardente à la quête de Dieu, Augustin et ses *Soliloquia*, dont Alfred appelait sa version émincée, ses « Fleurs » ; il en avait émoussé les épines dialectiques et fait, somme toute, comme de la *Consolatio philosophiae* du reste, un ouvrage neuf à la mesure de son information, de son esprit et de son cœur.

Alfred le Grand a peut-être moins inventé la flotte anglaise que l'auteur semble le penser, mais ce noble instrument de la civilisation est indiscutablement d'origine anglo-saxonne. Quant à l'art qu'Alfred aima, il lui vint, et par lui à ses peuples, de la Scandinavie à travers les entrelacs irlandais, comme la culture leur vint des traditions celtiques qu'aucune invasion, heureusement, n'étouffera.

Mlle D. a écrit son « very simple book » avec talent et il y court un petit air de bonhomie qui n'en est pas le moindre attrait. O. H.

107. H. D. Meritt. *Old English Glosses to Gregory, Ambrose and Prudentius.* — Journal English Germanic Philol. 56 (1957) 65-68. Xe s.

M. M. publie la liste des gloses en vieil-anglais (Xe s.) qu'il a pu déchiffrer dans *Paris Nat. lat. 9561*, contenant la *Regula pastoralis* de saint Grégoire. Il y ajoute quelques remarques philologiques et paléographiques sur les gloses des manuscrits *Boulogne-sur-Mer Bibl. munic. 32* (*37*), du VIIIe s. (saint Ambroise) et *189* (Prudence). H. B.

108. H. M. Klinkenberg. *Der römische Primat im 10. Jahrhundert.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 72, Kan. Abt. 41 (1955) 1-57.

Étude pénétrante sur les auteurs du Xe siècle qui ont interprété *Mt.* 16, 18 sv. M. K. y distingue deux groupes. Le premier, constitué par Rathier de Vérone, Atton de Verceil, Odon de Cluny et Gerbert d'Aurillac, tient pour l'interprétation «cyprienne» de la primauté romaine qui considère Pierre comme la clé de voûte de l'épiscopat ou la plus haute instance d'appel. Le second groupe a Abbon

de Fleury pour unique représentant. Il interprète la primauté papale dans le sens de saint Léon le Grand. Le pape seul, comme successeur de Pierre, possède la *plenitudo potestatis*. Déjà s'affrontent la théorie conciliaire et la théorie autoritaire. G. M.

XI^e S. **109.** J. DE MAHUET. *Le thème de Marie nouvelle Ève dans l'iconographie chrétienne.* — Bulletin de la Société française d'Études mariales 14 (1956) 27-48 (La nouvelle Ève, III).

M. de M. analyse différentes formes de l'iconographie mariale : la Vierge au serpent (l'allusion au serpent de la Genèse n'est pas évidente avant le XIII^e s.), la Vierge à la pomme, images à base d'antithèses, thème de triomphe. Et voici comment l'auteur conclut, après examen minutieux : « Une constatation s'impose : le manque de parallélisme entre la tradition littéraire et les images. Rares sont les points de contact précis ». Néanmoins, « s'il est permis de verser le dossier iconographique dans les preuves de tradition attestant le sens marial du protévangile, il y ajoute un surcroît notable et consonnant à l'ensemble. L'absence d'images n'infirme pas une croyance, mais leur présence, leur variété, leur richesse d'évocation prouve une prise de possession non seulement des esprits, mais de la sensibilité, de l'imagination, de l'âme entière ». A. B.

110. G. SCHREIBER. *Liturgie und Abgabe. Busspraxis und Beichtgeld an französischen Niederkirchen des Hochmittelalters.* — Histor. Jahrb. 76 (1957) 1-14.

Pour écrire l'histoire de la liturgie il ne suffit pas d'étudier les livres du culte, les auteurs ou les décrets des synodes, il faut s'adresser aussi aux sciences auxiliaires : iconographie, archives des monastères etc. On y apprendra, par exemple, qu'un prêtre desservant une église secondaire avait droit aux deniers attachés aux cierges offerts à l'occasion d'un décès ; que pour la confession du carême c'était également au prêtre-confesseur à garder l'impôt de la confession ; qu'il en allait de même pour la confession de l'avent (*in confessionibus etiam quadragesimae et adventus Domini, sive extra*). M. S. se demande si cette coutume d'exiger ce denier de la confession n'a pas influencé l'évolution de la pénitence publique en pénitence privée et secrète. A. B.

111. E. M. RAYNES. *MS. Boulogne-sur-Mer 63 and Aelfric.* — Medium Aevum 26 (1957) 65-73.

M. R. montre en détail que les relations entre la première partie de ce manuscrit (f. 1^r-34^v) et Aelfric sont beaucoup plus étroites qu'on ne l'a dit jusqu'ici. Il s'agit d'un recueil d'extraits dans lesquels on peut distinguer 15 pièces différentes, de la première moitié du XI^e siècle. Parmi ces 15 pièces, sept ont été employées ou même écrites par Aelfric lui-même ; cinq autres se rapportent à des sujets qui l'intéressaient certainement. Par ailleurs cinq sont aussi en rapport avec l'archevêque Wulfstan. Citons, par exemple, des extraits du *Prognosticon futuri saeculi* (utilisés par Aelfric dans une homélie inédite pour l'octave de la Pentecôte) ; un anonyme *Sermo in natale domini et de ratione anime* (source d'une homélie sur la Nativité) ; des extraits de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire, du *De ecclesiasticis officiis* de saint Isidore ; un sermon attribué à saint Augustin (mais qui est de Césaire d'Arles) : *De his qui auguria attendunt*, etc. H. B.

112. J. Russell-Smith. *Ridiculosae sternutationes (« o nore » in « Ancrene Wisse »)*. — Review English Studies, n. s. 8 (1957) 266-269.

M. R.-S. signale deux témoins anglais d'une signification superstitieuse attachée aux éternuements. Ils sont antérieurs au passage connu de l'*Ancrene Wisse* : l'homélie *De auguriis* d'Aelfric, qui s'inspire d'un sermon pseudo-augustinien, et Thomas de Chabham, dans sa *Summa de casibus* (*Oxford Oriel College 17*, f. 100). H. B.

113. Fr. J. Schmale. *Zu den Briefen Berns von Reichenau.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 69-95.

Dans cette étude M. S. nous livre une introduction à l'édition critique qu'il entreprend pour les MGH des œuvres de Bernon de Reichenau († 1048). Après avoir évoqué rapidement le rôle monastique joué par cet abbé et son influence auprès d'Henri II qui l'avait nommé en 1008 à Reichenau, M. S. passe successivement en revue ses trente écrits actuellement connus, — des lettres, un *Tonarius*, une *Vita Udalrici*, une *Vita Meginrati*, un *De officio missae*, — les datant au moins approximativement, étudiant surtout la tradition manuscrite. Les manuscrits les plus anciens témoignent de l'intérêt tout spécial porté aux œuvres théoriques et théologiques de Bernon.

M. S. termine son étude par une nomenclature de 63 manuscrits — dont 7 sont perdus — qui nous gardent des écrits de l'abbé de Reichenau. G. M.

114. B. Töpfer. *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 1). — Berlin, Rütten & Loening, 1957 ; in 8, 120 p. Mk. 13.50.

Jusqu'à présent les différentes manifestations de la « paix » et de la « trêve de Dieu » ont fait l'objet d'études juridiques ou idéologiques. Dans cet ouvrage, — présenté originellement comme dissertation à la faculté de philosophie de l'Université Humboldt de Berlin, — M. T. s'est proposé de mettre mieux en relief l'arrière-fond social et économique de ces mouvements de pacification.

Il décrit d'abord la situation de l'Église de France au temps de la dissociation féodale et le sort des populations rurales de Bourgogne et d'Aquitaine. Il établit ensuite que l'Église, malgré ses intelligences avec le monde féodal, sut néanmoins pénétrer les couches inférieures de la population grâce à ses « moyens de propagande » comme le culte des reliques, les pèlerinages, les récits de miracles qui attirèrent les foules en de nombreux centres monastiques (Tournus, Figeac, Conques etc.). Dans un chapitre suivant M. T. se livre à un rapide aperçu historique sur les « paix de Dieu » antérieures à 1040 et organisées par divers synodes. Il aborde finalement dans un dernier chapitre son sujet proprement dit : la participation populaire à la « paix de Dieu ». L'idée d'une trêve dans les combats n'était plus neuve au XI^e siècle. Mais l'Église en avait pris l'initiative, alors qu'à l'époque carolingienne celle-ci émanait généralement du pouvoir séculier, soutenu par l'Église. Dans cette recherche de la paix, l'Église poursuivit deux grands buts : la libération des biens et des personnes ecclésiastiques et la protection des classes non armées de la population, marchands et paysans. Si elle réussit là où les Carolingiens avaient échoué, c'est bien grâce à ses méthodes propres. Par l'imposition du serment, par la pratique de l'interdit, elle sut obtenir des féodaux, — dont elle ne combattait pas pour cela le régime, — le respect des classes inférieures

auxquelles elle pouvait s'adresser directement en ces grandes réunions populaires qu'étaient les pèlerinages et dont elle sut guider les aspirations.

Saluons dans cet ouvrage un nouvel effort pour déterminer les causes sociales et économiques de toute cette fermentation populaire et religieuse du haut moyen âge. Mais comme en bien d'autres travaux de cette veine, la tentation est manifeste de sous-estimer les initiatives de caractère véritablement évangélique prises par l'Église pour améliorer le sort des humbles au moyen âge. Les motifs économiques ou les menaces sociales ne peuvent tout expliquer. G. M.

115. M. P. Buttell. *Religious Ideology and Christian Humanism in German Cluniac Verse.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in German, 21). — Washington, Catholic University of America Press, 1948 ; in 8, IX-289 p. Dl. 3.

La poésie religieuse de langue allemande des années 1050-1150 n'a pas toujours été jugée avec assez de compréhension par les critiques littéraires contemporains, estime Sr B. En groupant ces poésies sous quatre chefs principaux : didactico-dogmatiques, liturgiques, mystico-allégoriques et bibliques, l'auteur souligne les points qui ont été méconnus et sont à l'origine de la moindre estime à leur égard. Jugés avec moins d'à priori et plus de bienveillance, on leur trouverait une valeur plus grande qu'on ne leur donne d'ordinaire. A. B.

116. M. Vogelgsang. *Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber.* Ein Beitrag zur cluniacensischen Geschichtsschreibung. — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 67 (1956) 25-38, 277-297.

Pénétrante étude sur le moine clunisien Raoul Glaber (v. 985-1047). Un premier article précise des dates, des séjours et aussi la personnalité de Raoul, fils illégitime mais probablement de famille noble de Bourgogne. Il écrivit ses « Histoires » à l'intention des jeunes religieux de son ordre. Mais quelle fut sa conception de l'histoire ? Un second article bien étudié va le préciser. Glaber, comme il fallait s'y attendre, partage les idées de saint Augustin : l'histoire est l'avènement de la rédemption et du salut éternel, la lutte du bien et du mal sous la direction de la providence en vue de faire comprendre à l'humanité comment atteindre la paix éternelle, la gloire de Dieu. Pour Raoul, l'histoire est un « acte » du Sauveur qui, en tout temps, jusqu'à la fin des jours, agira dans le monde. Il dépasse ainsi saint Augustin et annonce Hugues de Saint-Victor. A. B.

117. M. Pacaut. *La théocratie. L'Église et le pouvoir au moyen âge* (Collection historique). — Paris, F. Aubier, 1957 ; in 8, 302 p. Fr. 960.

M. P. s'est appliqué à retracer la genèse et l'histoire de la théocratie, cette doctrine médiévale selon laquelle l'Église détient la souveraineté dans les affaires temporelles.

Au cours des huit premiers siècles de son histoire l'Église a été mêlée à maints événements remarquables, mais qui ont laissé généralement peu de place aux doctrines. L'histoire de la théocratie ne commence vraiment que sous les Carolingiens. L'Église tend déjà à considérer l'empereur comme le plus prestigieux des personnages appelé à remplir, dans le domaine séculier, la mission religieuse et morale dont elle seule dirige réellement l'accomplissement. Il faudra néanmoins attendre le XIe siècle pour voir le Saint-Siège, en lutte violente avec l'autorité séculière, exposer une doctrine réellement théocratique. Grégoire VII, en butte à la fois aux désordres du clergé et aux prétentions de l'empereur de Germanie,

élabore un système de pensée qui aboutit à confier à la seule papauté le gouvernement de l'Église et le contrôle de toutes les activités séculières. Aux théories théocratiques, les partisans de l'empereur répondent par des écrits et des pamphlets. Tandis que l'Anonyme d'York et Grégoire, moine de Farfa, prônent un césaropapisme de type carolingien, Benzon, évêque d'Albe, et Pierre Crassus, juriste de Ravenne, mettent en valeur la conception romaine de l'Empire et exposent une théorie des rapports entre l'Église et l'État fondée sur la séparation totale des domaines spirituel et temporel.

Au XII^e siècle, à côté des thèses grégoriennes reprises et développées, une pensée différente s'impose sous l'influence des événements et de l'évolution générale du siècle, la redécouverte du droit romain et l'essor de la pensée aristotélicienne. On admet à présent que temporel et spirituel sont naturellement différents et que le pouvoir laïque, séparé de l'autorité ecclésiastique, est directement tenu de Dieu. Innocent III jette les bases de cette nouvelle synthèse. Néanmoins les excès de la lutte contre Frédéric II pousse le Saint-Siège à raidir ses positions. Sous Innocent IV la théocratie parvient à son plein épanouissement. Dans maints écrits ce pontife revendique la *plenitudo potestatis*, c'est-à-dire la souveraineté absolue en tous domaines. Pour lui la souveraineté est indivisible. Il ne peut y avoir une souveraineté spirituelle et une souveraineté temporelle. Le pape, qui est chef du spirituel, n'est justiciable de personne au temporel. Il est le seul capable d'avoir cette unique autorité absolue. En conséquence l'Empire dépend de lui par essence. Néanmoins l'édifice théocratique est battu en brèche avec plus de violence que jamais par l'opposition impérialiste qui manifeste, d'une façon générale, l'essor de l'État.

Le conflit brutal entre Boniface VIII et Philippe le Bel, la lutte entre Louis II de Bavière et le Saint-Siège précipiteront l'évolution des idées aux dépens de la théocratie. Les défenseurs des théories pontificales, tels Gilles de Rome ou Jacques de Viterbe, se heurtent à des répliques fermes et violentes. Les légistes du roi de France, Dante, Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham enfin, réfutent les données et les conclusions du système pontifical. Ils tentent de faire triompher l'idée d'État comme organisme naturel ayant une fin propre qui le libère de toute contrainte et de tout contrôle. Ainsi s'accomplit une transformation qui entraîne la disparition ou du moins l'atténuation des principales théories médiévales que le Saint-Siège avait soutenues.

Dans cet ouvrage de synthèse, qui a su profiter largement des nombreux ouvrages d'ensemble ou des monographies les plus récentes sur la papauté médiévale, M. P. a exposé avec beaucoup de nuances et de fidélité aux sources cette doctrine caractéristique du moyen âge qui, selon ses propres termes, « par les problèmes qu'elle voulut résoudre, par les proclamations auxquelles elle donna lieu, dépasse ces six siècles et mérite par là une place importante dans l'histoire ». On saura particulièrement gré à l'auteur d'avoir rassemblé en une partie de son ouvrage les principaux documents intéressant les relations entre l'Église et le pouvoir séculier. Un index des personnages rend ce beau travail encore plus utile.

G. M.

118. H. V. White. *The Conflict of Papal Leadership Ideals from Gregory VII to St. Bernard of Clairvaux with Special Reference to the Schism of 1130.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 132.

D'après ce bref résumé d'une thèse de 626 p. (en microfilm, Dl. 7.95), M. W. étudie l'évolution des idées concernant la papauté de 1059 à 1153. Il divise la littérature du sujet en trois périodes : pré-grégorienne, grégorienne, post-grégo-

rienne ou cistercienne, et il expose comment les écrivains de cette époque se représentent la fonction papale, les vertus que doit posséder le chef de l'Église et quelles relations doivent exister entre sa personne et son office. D'une part on insiste sur l'aspect spirituel de la charge pontificale, — ce sont surtout les écrivains monastiques et ascétiques, — de l'autre, on met l'accent sur le côté juridique du pouvoir papal, — ce sont principalement les prêtres séculiers, les curialistes, les canonistes. La première tendance est assez mêlée à la seconde avant Grégoire VII ; la seconde domine sous celui-ci et ses successeurs ; la période post-grégorienne voit une réaction de l'idéal spirituel contre le légalisme grégorien, sous l'influence des cisterciens. Le point culminant de cette réaction est marqué par le pontificat d'Innocent II, et son manifeste est le *De consideratione* de saint Bernard. M. W. s'attache spécialement au schisme de 1130-38 et le présente comme une contre-attaque de la curie pour regagner le contrôle des affaires ecclésiastiques ; selon lui, le schisme était en germe dans la conception hiérarchique grégorienne. H. B.

119. J. Szövérffy. *Der Investiturstreit und die Petrus-Hymnen des Mittelalters.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalters 13 (1957) 228-240.

120. J. Szövérffy. *Von Monte Cassino zu Westminster. Nachklänge des Investitur-Streites in den mittelalterlichen Petrus-Hymnen.* — Classica et Mediaevalia 18 (1957) 179-206.

M. S. nous livre deux nouvelles contributions à l'étude de l'hymnographie pétrinienne au moyen âge. Il constate une fois de plus le renouvellement des sujets au XI^e^ siècle. Des thèmes nouveaux apparaissent qui exaltent la primauté du successeur de Pierre, des thèmes anciens se voient chargés d'un nouveau symbolisme. La querelle des investitures a manifestement influencé les hymnographes qui se font les zélés propagateurs des idées grégoriennes. M. S. a pris comme point de départ de son enquête l'hymne *O nobilis Roma*, rédigée vraisemblablement au Mont-Cassin au X^e^ siècle à la gloire de la capitale de la chrétienté, et comme point final l'hymne *Senatores caelestis aulae* de Westminster, qui développe dans ses strophes à peu près tous les thèmes pétriniens. G. M.

121. P. Bonhomme. *La littérature polémique autour de la querelle des investitures. Le plaidoyer en faveur d'Henri IV de Pierre Crassus.* — Revue Sciences relig. 31 (1957) 217-248, 343-363.

La *Defensio Heinrici IV* (MGH, *Lib. de lite* I, 432-453) constitue le document le meilleur et le plus original des écrits nés de l'opposition antigrégorienne. M. B. en recherche d'abord les origines, datant les trois rédactions successives d'après l'étude du contexte littéraire et historique. Il se livre ensuite longuement à son analyse, pour examiner finalement sa valeur et sa place dans le mouvement général de la pensée antigrégorienne. Ce « plaidoyer » marque dans l'histoire doctrinale, car il expose pour la première fois la théorie de l'absolutisme héréditaire fondé sur le droit romain, l'Écriture et les Pères.

Les idées de M. B. ne sont pas neuves. On les retrouve dans l'ouvrage fondamental de A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. III : *L'opposition antigrégorienne*. Son travail n'en constitue pas moins une monographie documentée et claire sur le sujet. G. M.

122. C. Violante. *La Pataria milanese e la Riforma ecclesiastica.* I : *Le premesse, 1045-1057* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 11-13). — Roma, Sede dell' Istituto, 1955 ; in 8, x-223 p.

M. V. veut refaire l'histoire de la « Pataria », ce mouvement politico-religieux qui sévit à Milan au XI^e siècle et s'attaqua avec vigueur aux abus du clergé.

Le présent volume ne s'intéresse qu'aux événements précurseurs de cette agitation et qui se sont déroulés depuis le désignation de Guy de Velate au trône archiépiscopal de la cité lombarde par l'empereur Henri III jusqu'à la première reconnaissance par Rome de ce mouvement réformateur. Le but principal de l'auteur est bien de déterminer le caractère de ce mouvement au sein des courants religieux contemporains, d'établir les rapports aussi entre cette agitation religieuse et l'Église féodale. Il met fort en relief le rôle joué par les laïcs dans le mouvement patare et ses profondes répercussions sociales et politiques. Ces événements nous sont connus. Notons pourtant que, pour M. V., le rôle d'organisateur et d'initiateur dans ce mouvement ne revient pas tant à Anselme de Baggio, le futur pape Alexandre II, qu'au clerc Ariald.

Deux autres volumes sont attendus. Le premier traitera de l'agitation patare jusqu'à la légation des nobles à Rome (1057-1077) ainsi que des problèmes sociaux de l'époque ; le second considérera les origines et les premiers temps de la Commune. Souhaitons qu'ils paraissent sans trop tarder. Ils permettront de porter un jugement d'ensemble sur cette œuvre qui ne manquera pas de jeter des clartés nouvelles sur les origines et les développements assez complexes de ces tentatives réformatrices qui, dépassées par leurs propres excès, passèrent plus d'une fois à l'hérésie. G. M.

123. E. Werner. *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums.* — Leipzig, Koehler & Amelang, 1956 ; in 8, 226 p. Mk. 13.50.

M. W. s'est livré à une vaste enquête sur les aspects sociaux et économiques des mouvements religieux populaires du temps de la papauté réformatrice aux XI^e et XII^e siècles.

Il suit tout d'abord en leurs pérégrinations ces grands prédicateurs populaires sortis des forêts du Maine, de l'Anjou et d'autres régions de l'ouest de la France qu'étaient Vital de Savigny, Robert d'Arbrissel et tant d'autres. Ils voulaient vivre la vie du Christ et de ses apôtres, prêchant l'égalité des chrétiens, la charité envers les pauvres, l'amélioration de la condition féminine. La hiérarchie crut néanmoins nécessaire de limiter ces prédications ambulantes dont le contrôle lui échappait en partie. Une nouvelle imitation du Christ fut encouragée, celle de sa vie cachée, de sa pauvreté et de ses souffrances, qui se réaliserait à l'intérieur des cloîtres. En Allemagne l'abbaye d'Hirsau en Souabe s'adressa aux peuples des campagnes. Dans l'Italie du Nord, saint Jean Gualbert alla au devant des populations urbaines.

Plus important fut le mouvement patare qui éclata à Milan. Il fut tout d'abord soutenu par la papauté réformatrice. Mais les déviations ne purent être évitées. En France aussi et dans les régions rhénanes, des prédicateurs, tels Henri de Lausanne ou Pierre de Bruys pour ne citer que les principaux, versent rapidement par la virulence de leurs propos dans l'hétérodoxie. Pour M. W. ils seraient les véritables successeurs des *pauperes Christi*, car l'Église, en stabilisant les prédicateurs orthodoxes, aurait étouffé leur dynamisme évangélique.

On ne peut que féliciter M. W. de l'abondante documentation dont il a su tirer profit d'une manière si neuve. C'est une synthèse très originale de cette

fermentation sociale et religieuse de l'époque grégorienne. Sans doute ne pourra-t-on pas souscrire à tous les jugements de valeur de l'auteur, mais le biais par lequel il a abordé son sujet lui a permis d'apporter des éléments vraiment enrichissants pour une compréhension plus objective de cette période. G. M.

124. J. Leclercq O. S. B. *Documents sur saint Pierre Damien.* — Rivista Storia Chiesa Italia 11 (1957) 106-113.

Dom L. rassemble quelques nouveaux documents du temps de saint Pierre Damien. L'un, consigné dans *Vat. Ottob. lat. 311*, conserve l'acte de renonciation (en 1013) de Bonizon, abbé de Saint-Pierre à Pérouse en présence de l'évêque Pierre Damien. Il publie aussi trois chartes de l'ermitage de Fonte Avellana, conservées à la Bibliothèque vaticane sous la rubrique « Archivium S. Crucis Fontis Avellanae », chartes qui remontent à l'époque de Pierre Damien. O. L.

125. O. J. Blum O. F. M. *Alberic of Monte Cassino and the Hymns and Rhythms Attributed to Saint Peter Damian.* — Traditio 12 (1956) 87-148.

Dans PL 145 on lit un grand nombre de *carmina* attribués à Pierre Damien. Le P. B. estime devoir lui en enlever 17 pour les restituer à Albéric le diacre, entré au Mont-Cassin peu après 1050 et correspondant de Pierre Damien. Après avoir rappelé tout ce qu'on sait sur Albéric, le P. B. apporte deux arguments en faveur de sa thèse. Le premier est tiré des chroniques de l'abbaye. Le *Chronicon Casinense* (PL 173, 766) attribue nommément à Albéric sept poèmes imprimés dans les œuvres de Pierre Damien : sur sainte Scholastique, Pâques, le jour du jugement, les peines de l'enfer, les joies du ciel, le jour de la mort, le moine pénitent ; et à ces sept poèmes le *De viris illustribus* (PL 173, 1032-1033), qui dépend directement du *Chronicon*, en ajoute dix autres comme étant aussi d'Albéric. Un second argument est emprunté à la tradition manuscrite. Dans la collection des œuvres de Pierre Damien conservée dans *Vat. lat. 3797* on retrouve, f. 361^{v}-366^{v}, en un seul bloc six des poèmes attribués dans le *Chronicon Casinense*, ce qui laisse supposer que c'est au Mont-Cassin que l'auteur s'est adressé.

Le P. B. édite d'après 9 manuscrits tous ces poèmes avec les références et les variantes utiles. O. L.

126. P. Meyvaert O. S. B. *Alberic of Monte Cassino or Saint Peter Damian ?* — Revue bénéd. 67 (1957) 175-181.

Dom M. examine la valeur du premier argument apporté par le P. Blum en faveur de l'attribution à Albéric du Mont-Cassin d'une série de *carmina* figurant parmi les œuvres de Pierre Damien (cf. *Bull.* VIII, n° 125). Le P. B. a utilisé le texte du *De viris illustribus* de PL ; mais il se fait que le ms. *Mont-Cassin 361*, f. 68^{v}, présente le même texte d'une manière déroutante. Les 7 poèmes (sauf celui sur sainte Scholastique) que le P. B. voudrait attribuer à Albéric n'appartiennent pas au texte primitif de ce manuscrit, mais une main postérieure en a transcrit les titres entre les lignes pour faire croire qu'ils étaient d'Albéric. L'attribution à celui-ci des poèmes susmentionnés est donc uniquement le fait de Pierre Diacre qui a mis la dernière main au *De viris illustribus*. O. L.

127. K. Reindel. *Zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte des Petrus Damiani.* — Revue bénéd. 67 (1957) 182-189.

M. R. s'intéresse au second argument du P. Blum, qui veut enlever à Pierre Damien un certain nombre de *carmina* qui lui sont attribués (cf. *Bull.* VIII, n° 125). Il refait la description et l'histoire de *Vat. lat. 3797*, provenant du monastère de Sainte-Marie-des-Anges de Faenza où Pierre Damien mourut en 1072. Tout porte à croire que ce manuscrit a été composé dans le milieu même où vécut le saint. L'état du manuscrit montre que nous n'avons pas affaire à un appendice, mais à un ensemble des œuvres poétiques de Pierre ordonné selon un plan intentionnel. O. L.

128. J. Leclercq O. S. B. *Inédits de saint Pierre Damien.* — Revue bénéd. 67 (1957) 151-174.

Dom L., qui prépare un ouvrage sur *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, en rassemble quelques textes, inédits jusqu'ici : une épitaphe qu'il a rédigée pour lui-même (*Vat. Ottob. 311*), la fin de sa lettre à Cerebrosus (*Vienne Nat. 698*), la fin de sa lettre à un évêque Albert (*Vat. Chigi lat. A. V. 145*), tout un sermon pour la dédicace (*ibid.*), la fin de sa lettre sur les fins dernières (*Vat. Palat. lat. 300*). En appendice, dom L. exprime ses doutes au sujet de la thèse du P. O. Blum O. F. M. (cf. *Bull.* VIII, n° 125). O. L.

129. J. J. Ryan. *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources.* A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reforms (Studies and Texts, 2). — Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1956 ; in 8, xviii-213 p.

Mgr Poletti et le P. Gonsette ont réparé une injustice des historiens concernant la mentalité de Pierre Damien (cf. *Bull.* VIII, n^os 133 et 134). M. R. en répare une autre, relative à son rôle de réformateur. Plusieurs historiens reconnaissent en lui un prédicateur et un moraliste, mais non un canoniste. M. R. s'est imposé la tâche de repérer les sources canoniques par lesquelles Pierre légitimait ses réformes. Il a relevé 296 textes de ses œuvres et en a décelé les sources utilisées tantôt *ad litteram*, tantôt *quoad sensum*. Parmi ces textes juridiques, les principaux sont le *Decretum* de Burchard de Worms, antérieur à 1050, la vieille collection romaine pseudo-dionysienne (*collectio Dionysio-Hadriana*), la *Vita* de saint Grégoire le Grand par Jean Diacre, le traité d'Auxilius du X^e siècle. Il faut en exclure la collection pseudo-isidorienne, la collection en 74 titres (de 1074-76), la collection canonique d'Anselme de Lucques. M. R. constate que le réformateur ne suit pas servilement les ordonnances de ses sources et qu'il s'applique déjà au travail de concordance qui devait un jour illustrer Gratien. Il n'est cependant pas l'auteur d'une collection quelconque. Comme on le comprend, Pierre Damien est avant tout le représentant de la tradition canonique italienne. O. L.

130. P. Palazzini. *Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani.* — Ephem. Iuris canon. 11 (1955) 361-408 ; 12 (1956) 9-58.

Tandis que M. J. J. Ryan s'applique à découvrir les textes canoniques qui ont servi à l'œuvre du réformateur saint Pierre Damien (cf. *Bull.* VIII, n° 129), Mgr P. étudie la manière dont celui-ci a utilisé ces sources. Les deux écrits, exactement contemporains, se sont ignorés ; de là l'une ou l'autre divergence concernant les sources utilisées ; c'est ainsi que Mgr P. estime que Pierre Damien a exploité la collection pseudo-isidorienne.

Pierre Damien s'avère être le précurseur immédiat, le patron et de cette manière

le collaborateur de Grégoire VII. Et d'abord dans sa conception des rapports entre l'Église et l'État : l'empire exerce sa juridiction dans l'ordre temporel, le sacerdoce dans l'ordre spirituel ; mais en cas de conflit l'autorité de l'Église prévaut, *privilegium Romanae Ecclesiae*. Parmi les abus qui régnaient au XI^e^ siècle, Pierre Damien s'attaque d'abord à la simonie : simonie dans l'ordination elle-même, à propos de laquelle se pose la question de la réordination et de la validité de l'ordination simoniaque, point sur lequel Pierre Damien contredit le cardinal Humbert de Silva Candida ; simonie aussi dans l'accès aux bénéfices et dans l'exercice de la juridiction ecclésiastique. Un second point de réforme, visant l'hérésie nicolaïte, concerne le célibat des prêtres, la science requise du clergé, la vie en communauté. Comme moyens de la réforme de l'Église, Pierre Damien insiste sur le respect dû à la hiérarchie, l'application du code pénal ecclésiastique et surtout sur l'influence du clergé régulier par le retour à la règle bénédictine, vie cénobitique et vie érémitique (Camaldules).

L'intérêt de cette enquête de Mgr P. s'accroît du fait qu'il a soigneusement intégré les idées de Pierre Damien dans les autres essais de réforme tentés par ses précurseurs immédiats et ses contemporains. Cette étude de Mgr P. a paru sous le même titre en un volume de 104 pages à Rome en 1956. O. L.

131. J. Leclercq O. S. B. *Saint Pierre Damien écrivain.* — Convivium (Torino) 25 (1957) 385-399.

Dom L. rassemble nombre de remarques qui lui ont été suggérées par un long commerce avec les écrits de Pierre Damien : sa psychologie d'auteur et le rôle de ses secrétaires ; les genres littéraires qu'il a cultivés (lettres et poèmes), sa manière de composer, son style, et la charité qui inspire toute son œuvre littéraire. O. L.

132. J. Leclercq O. S. B. *Saint Pierre Damien, poète.* — Vie spirituelle, Supplément 11 (1957) 423-440.

Pierre Damien, dit dom L., est un poète, mais un poète mystique. C'est-à-dire que, au delà de la vision directe des choses, conquête de l'enfance, — vision qui est subjacente à toute l'œuvre de Pierre Damien, — au delà de la vision littéraire, faite de souvenirs classiques, Pierre a pratiqué la vision mystique de l'univers, vision du chrétien discernant le sens religieux de l'univers. Tout peut alimenter cette vision mystique : la vue du monde inanimé et l'ordre qui le régit, mais surtout la vue du monde animal. Pierre Damien a écrit un *De naturis animalium* où chaque animal, réel ou fabuleux, fait penser au monde surnaturel et au paradis. Tout le créé dit les mystères de Dieu, mais seul le cœur aimant et dégagé du créé peut y voir Dieu. O. L.

133. V. Poletti. *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani* (Saggio filosofico). — Faenza, F. Lega, 1953 ; in 8, 185 p. L. 2200.

Quelle fut, se demande Mgr P., l'authentique attitude de celui qu'on dépeint volontiers comme un détracteur des sciences profanes ? Pierre Damien (1007-1072) fut ermite à Fonte Avellana au moins depuis 1035, où retirés du monde les moines n'avaient nul besoin de dialectique pour assurer leur salut. Et si parmi eux il s'est trouvé des admirateurs de la science profane, est-il étonnant qu'avec son tempérament absolu Pierre Damien leur ait reproché de se complaire dans les règles de Donat plus que dans la règle de saint Benoît ? Mais il est loin d'être un anti-intellectualiste. Évêque et cardinal d'Ostie de 1057 à 1067, il eut à cœur

de combattre l'ignorance du clergé tout autant que sa conduite morale. Au surplus Pierre s'attacha lui-même à la culture philosophique. A cette occasion Mgr P. rappelle l'état des études au XI^e siècle et s'attache surtout à Roscelin de Compiègne, qui a sans doute connu les vues de Pierre Damien et dont on sait la position antiréaliste dans le problème des universaux et le trithéisme. Il en vient ainsi à l'opuscule de Pierre Damien *De divina omnipotentia*, rédigé en 1067-1069, certainement après son retour à la vie érémitique. Le psalmiste a dit : *Omnia quaecumque voluit fecit.* La volonté divine est toute-puissante : pourrait-elle faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? La question ne se pose, répond Pierre Damien, que pour les choses bonnes ; car le mal n'a aucune réalité, étant un pur non-être ; idée suggérée par saint Augustin et le Pseudo-Denys. Quant au bien, Pierre Damien est tellement pénétré de la transcendance divine qu'il proclame l'inaptitude de la raison humaine devant les problèmes divins. Dans un dernier chapitre Mgr P. rappelle les principales idées sociales du saint : l'État a ses droits, l'Église a les siens ; en cas de conflit les droits de celle-ci doivent prévaloir ; la propriété privée n'est pas enviable, car la richesse est un obstacle sérieux au salut ; elle est d'ailleurs obérée par de lourdes charges sociales. Mgr P. a suivi le texte de l'édition de P. C. Gaetani (repris par PL 144-145) qu'il a corrigé, à l'occasion, d'après *Vat. lat 3797.* Le savant auteur n'a apporté aucun fait nouveau, mais, en exploitant intelligemment les textes connus, il a su retracer de Pierre Damien un fidèle portrait. O. L.

134. J. Gonsette S. J. *Pierre Damien et la culture profane* (Essais philosophiques, 7). — Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in 12, 104 p. Fr. 60.

Nombre d'historiens voient volontiers dans le cardinal Pierre Damien un anti-intellectualiste précurseur du nominalisme. En des pages fort judicieuses le P. G. remet toutes choses au point. Pour juger un homme il faut tenir compte de son tempérament et des circonstances concrètes de ses interventions. Tempérament fougueux et sensible à l'excès, Pierre Damien eut à se défendre des écarts de langage et aussi de l'attirance secrète qu'exerçait sur lui le savoir purement profane. Réformateur, il devait rappeler aux moines de son temps qu'ils devaient songer à la réforme de leurs mœurs bien plus qu'aux arts libéraux, se défier surtout de la dialectique qui prétend soumettre l'Écriture à ses lois, alors qu'elle dégénère souvent en jonglerie de mots qui n'apprend rien sur la réalité.

Pour dénoncer l'anti-intellectualisme de Pierre Damien, les historiens citent aussi les textes où, à propos de la toute-puissance divine, il a l'air de nier la valeur absolue du principe de contradiction. Si Dieu peut tout, pourquoi ne pourrait-il pas faire que ce qui a existé n'ait pas existé ? Le P. G. rappelle que nous sommes au XI^e siècle, qui reste dans le sillon augustinien : Dieu est tout-puissant, non pas parce qu'il peut accomplir n'importe quelle action, mais parce qu'il peut accomplir toute action parfaite. Or, pour les penseurs du temps, la raison métaphysique d'un être ne se trouve pas dans l'être même, dans sa cause formelle, mais dans le vouloir divin qui est sa cause efficiente et qui constitue pour une créature le seul critère de sa nécessité ; mais alors, si la créature est le terme de la volonté divine, on peut se demander : Dieu peut-il faire que ce qu'il a fait, il ne l'ait point fait ? Non, répond résolument Pierre Damien, car réaliser des contradictoires est un mal pour Dieu, comme il l'est pour tout autre être. Cette réponse pouvait suffire en ces temps où la tradition augustinienne régnait en souveraine. Le P. G. n'a pas connu l'étude parallèle de Mgr Poletti (voir *Bull.* VIII, n° 133), mais il la complète heureusement en ce qui concerne l'opuscule *De divina omnipotentia.* O. L.

135. A. Mundò. *Una lettera di S. Pier Damiani sulla salvezza di Salomone.* — Benedictina 5 (1951) 19-26.

Dom M. a trouvé dans deux manuscrits du XV^e siècle, *Vat. Urb. lat. 65*, f. 193^r, et *Cortone Bibl. com. 42*, f. 76^r, une lettre sur le sort final de Salomon attribuée nommément dans ces deux témoins à saint Pierre Damien. Le fait que, dans les deux manuscrits, cette lettre est seule, au milieu d'autres écrits, plaide plutôt en faveur de l'authenticité. Le problème qui y est traité préoccupait d'ailleurs les théologiens des XI^e et XII^e siècles. Dom M. l'édite en appendice. O. L.

136. M. L. Colker. *Fulconii Belvacensis Epistulae.* — Traditio 10 (1954) 191-273.

M. C. retrace, d'après toutes les sources connues, la vie de Foulcoie, archiprêtre de Beauvais, du XI^e siècle, connu par ses poèmes (dont le premier est antérieur à 1056) réunis en trois volumes que l'auteur lui-même intitule : *Uter* (lettres, épitaphes), *Neuter* (vies des saints Maur, Faron, Blandin, Aile), *Utrumque* (ou *De nuptiis Christi et ecclesiae*, inspiré de l'Ancien et du Nouveau Testament). M. C. édite les 26 lettres que conserve *Beauvais 11* (f. 131^r-164^r), dont voici quelques destinataires : les papes Alexandre II et Grégoire VII, plusieurs archevêques (de Reims, Sens), l'empereur Henri le Noir, Guillaume le Conquérant. O. L.

137. M. L. Colker. *Heinrici Augustensis Planctus Evae.* — Traditio 12 (1956) 149-230.

Henri d'Augsbourg, maître de l'école de la cathédrale dès avant 1077, mort en exil en 1083 au couvent de Saint-Magnus à Füssen, est l'auteur d'un *Planctus Evae*, poème de 2283 vers, témoin de la théorie des droits du démon sur l'homme et précurseur de la thèse de Pierre Abélard sur le sens de la rédemption. On ne possédait jusqu'ici aucune édition complète du poème. M. C. nous la présente d'après les deux manuscrits *Vienne Nat. 1063* et *388*. Henri d'Augsbourg s'inspire avant tout des textes bibliques, du commentaire de Bède sur l'Hexaemeron, du Pseudo-Bède sur le Pentateuque ; il ne néglige cependant pas Augustin, Isidore, d'autres Pères encore, sans oublier les poètes classiques. O. L.

138. A. Gwynn S. J. *The Writings of Bishop Patrick, 1074-1084* (Scriptores Latini Hiberniae, 1). — Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1955 ; in 8, VII-147 p. Sh. 25.

Le P. G. s'occupe depuis de longues années d'une série de petits écrits attribués dans certains manuscrits à saint Patrice mais qui ne peuvent être l'œuvre de l'apôtre de l'Irlande. Il édite, — en partie pour la première fois, — ces textes et les attribue à Patricius, second évêque de Dublin († 1084).

Dans l'introduction on trouvera une notice, brève mais complète, sur la vie fort peu connue de Patrice de Dublin. Le P. G. y fait discrètement état des incidences de l'identité entre l'évêque du XI^e siècle et l'auteur étudié. Puis il examine sous ses divers aspects le problème de cette identification, laquelle sans être évidente paraît néanmoins hautement probable. Le malheur est que nous n'avons aucun point de repère d'ordre littéraire. En troisième lieu, le P. G. passe en revue les plus anciens manuscrits (XI^e-XII^e s.). Et pour finir, les p. 48-53 nous donnent une idée de la latinité et du style. Elles sont dues à M. L. Bieler.

L'édition occupe les p. 56-125 et comprend une traduction anglaise. Outre les *Versus* (en grande partie inédits) qui nous intéressent moins, elle nous livre un texte critique du *De tribus habitaculis* avec une traduction du XVI^e siècle.

En appendice, le P. G. donne quelques précisions historiques et littéraires sur les *Versus de mirabilibus Hiberniae*, sur la traduction anglaise du *De tribus habitaculis*, mais aussi, — ce qui est plus intéressant pour nous, — sur le recueil des *Homiliae ad monachos* attribué à saint Césaire d'Arles et où figure le *De tribus habitaculis*. A ce propos, le P. G. met au point quelques-unes des affirmations et suppositions de dom G. Morin dans son édition des œuvres de saint Césaire (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, p. 197-198). M. C.

139. J. Autenrieth. *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits.* Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und zweier Kleriker dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, neue Folge, 3). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 ; in 8, 179 p. et 4 pl. Mk. 13.20.

Ce travail de Mlle A. est le développement d'une thèse qu'elle présenta en 1952 sous le même titre à la faculté de philosophie de l'université Louis-Maximilien de Munich.

Après un exposé bref mais documenté sur le *scriptorium* de Constance, qui ne connut guère d'activité avant la fin du XIe siècle, Mlle A. se livre à un examen paléographique très poussé des manuscrits de la bibliothèque cathédrale. Ils contiennent de nombreuses notes marginales de la main du célèbre canoniste Bernold et de deux clercs, l'un nommé Wolfrad, l'autre resté anonyme. Ces gloses et commentaires, l'auteur les a minutieusement transcrits et étudiés, car ils témoignent de l'intérêt porté par trois membres représentatifs de Constance aux questions controversées à cette époque : célibat ecclésiastique, simonie, usure, querelle eucharistique de Bérenger de Tours, problèmes liturgiques. Ils livrent en outre des précisions sur l'histoire locale.

Si l'école de Constance n'a jamais exercé une influence semblable à celle de bien d'autres centres illustres, on aurait néanmoins tort de méconnaître sa vitalité, comme en témoigne l'utilisation de ces quelque cinquante manuscrits du VIIIe au XIe siècle, à présent conservés dans diverses bibliothèques suisses et allemandes. G. M.

140. R. Perino. *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio* (Studia Anselmiana, 29). — Romae, Herder, 1952 ; in 8, 214 p.

La théologie trinitaire de saint Anselme n'a guère été étudiée pour elle-même. Le P. P. a donc bien fait d'y consacrer une étude d'ensemble, où les principaux aspects doctrinaux sont analysés et mis en valeur.

Les deux premiers chapitres (p. 16-80) forment une sorte d'introduction, où sont exposées les idées générales d'Anselme sur la théologie et sur Dieu. On y trouvera des précisions intéressantes sur les sources et l'esprit de la pensée anselmienne, ainsi que sur la signification profonde du *Monologion* et du *Proslogion*. Le ch. III est consacré au problème qui me paraît le plus important : celui des *rationes necessariae* en matière trinitaire. Les ch. IV et V étudient les processions intratrinitaires ainsi que la question du *Filioque*. Au ch. VI, le P. P. examine la notion anselmienne de personne, tandis qu'au ch. VII il réserve quelques pages aux analogies psychologiques de la Trinité. M. C.

141. J. Leclercq O. S. B. *L'amour des lettres et le désir de Dieu.* Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. — Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; in 8, 269 p. Fr. 990. XIIe s.

Dom L. est au tout premier rang des médiévistes qui ont tiré de l'oubli cette « théologie monastique » qui se pratiquait dans les cloîtres et qui céda peu à peu le pas à la « théologie scolastique » qui, depuis Pierre Abélard surtout, s'enseigna dans les écoles cléricales. Il est malaisé de la définir en termes précis : c'est plutôt un climat, une mentalité faite d'expérience personnelle des choses divines. Deux sentiments la composent, qui cheminent côte à côte, tout en se heurtant à l'occasion : le désir du ciel qui détache le moine de toute joie créée, et d'autre part le goût de la culture profane, mise au service de la contemplation.

Dom L. rappelle d'abord comment ces deux sentiments furent cultivés chez les grandes autorités monastiques : saint Benoît, chez qui la *lectio divina* suppose un minimum de culture ; Cassiodore, dont les *Institutiones* accentuent déjà la nécessité des arts libéraux ; saint Grégoire qui, croyant à la proximité de la parousie, inculque la componction du cœur, condition du désir du ciel ; les auteurs de l'époque carolingienne (Bède le Vénérable, Paul Diacre, Alcuin, saint Benoît d'Aniane, Notger, Smaragde), où sont soulignées l'influence de la grammaire, la vie liturgique, l'alliance entre la littérature profane et la tradition biblique et patristique.

C'est à ces sources que s'est alimentée la théologie monastique. Elle est essentiellement eschatologique, faite de componction et de désir céleste, vraie anticipation de la vie éternelle. Ce désir du ciel ne détache cependant pas de l'amour de la culture qui découle de trois sources : la Bible, les Pères, la littérature classique. La Bible d'abord, dont l'étude exige la connaissance de la grammaire et dont le symbolisme favorise l'élan de l'âme vers Dieu ; les Pères ensuite, auxquels les moines recourent le plus volontiers : Évagre, Origène, saint Antoine, Augustin, Jérôme, et qui imposèrent leur mentalité à la théologie monastique ; enfin, et dans une moindre mesure, les auteurs profanes de l'antiquité que les moines copient, glosent et imitent. Certes les abbés durent assez souvent tempérer l'enthousiasme que suscitaient les classiques ; la plupart des moines cependant cédaient à la tentation de rimer, de faire de l'humour, bref d'être des humanistes.

Et quels furent les fruits de cette culture monastique ? D'abord, une grande variété de genres littéraires : l'histoire générale, l'hagiographie où se mêlent le sens critique et la crédulité, les sermons, les « sentences » et les florilèges, les lettres de tout genre. Ensuite, la constitution d'une théologie monastique, différente de l'enseignement donné dans les écoles épiscopales en vue du ministère sacerdotal ; théologie où le vocabulaire biblique entend ne pas se laisser supplanter par le langage plus abstrait, plus précis et plus clair des « scolastiques » ; cette théologie cependant insiste sur la nécessité de la dialectique et des autres arts libéraux tout en se gardant des dangers de la science profane ; mais cette théologie appuie avant tout sur l'expérience intime des choses divines que donne la prière contemplative : on connaît Dieu surtout par l'amour. Une des manifestations de la théologie monastique est la liturgie : s'il y eut peu d'écrits monastiques sur la liturgie, il y en eut beaucoup en vue de la liturgie : tropes, poèmes divers d'inspiration biblique, le tout étant destiné à nourrir le désir du ciel.

Dans son extrême souci de ne pas faire de synthèse prématurée ou de ne pas fausser les perspectives de l'histoire, dom L. entend ne présenter qu'un ouvrage d'initiation, « ne s'adressant pas aux spécialistes, aux savants déjà formés ». De fait son ouvrage rassemble une série de leçons données aux jeunes moines de Saint-Anselme à Rome, au cours de l'hiver 1955-56. Mais je pense que les vieux érudits eux-mêmes y apprendront beaucoup. On est stupéfait de l'immense érudition qui se trahit discrètement dans les notes ajoutées après coup au bas des pages. Nul mieux que dom L. n'a pénétré l'esprit de la théologie monastique,

nul autant que lui ne connaît les genres littéraires de l'époque, la technique de la composition des écrits. Pour ce dernier point, il suffit de s'en rapporter à la « table des mots » qui clôt l'ouvrage : *dictare, notarius, quaestio, flores, sententia, auctor, grammatica* etc. : on y trouve une foule de renseignements des plus utiles. Son érudition n'a rien de lourd ni de massif ; les textes cités s'intègrent naturellement dans l'exposé qu'ils doivent illustrer. Le style limpide et aéré fait de cet ouvrage d'un savant authentique un « livre de lecture » unissant l'utile et l'agréable. O. L.

142. J. Leclercq O. S. B. *Y a-t-il une culture monastique ?* — Il monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 4. — Spoleto, Sede del Centro, 1957 ; in 8, 625 p. et 12 pl. L. 4000) 339-356.

Pour dom L. on peut distinguer nettement au XIIe siècle trois milieux culturels. Dans les écoles urbaines se développe une culture scolastique, orientée surtout vers la dialectique et représentée, par exemple, par un Anselme de Laon et un Gilbert de la Porrée. Une culture monastique continue à s'épanouir dans les monastères, tournée surtout vers la spiritualité, illustrée par des hommes comme Rupert de Deutz, saint Bernard, Pierre le Vénérable. Enfin une culture que dom L. appelle « humaniste » s'épanouit chez des clercs cultivés qui ne sont ni des moines, ni des gens d'école ; ici les noms symboliques peuvent être ceux de Baudry de Bourgueil, d'Hildebert du Mans ou de Jean de Salisbury.

Mais c'est dès le haut moyen âge que s'est développée une culture monastique ayant ses caractères propres (culte de la liturgie, de la Bible, des Pères, tendance ascétique), possédant une unité qui n'exclut nullement une certaine diversité. Son influence fut telle que les éléments des autres milieux culturels s'en sont trouvés jusqu'au XIIe siècle en partie estompés. On peut dire que jusqu'alors toute la culture médiévale porte l'empreinte monastique, et qu'en ce sens et dans cette mesure elle est une culture monastique. G. M.

143. M. Grabmann. *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Bd. I-II. — Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956 ; 2 vol. in 8, XIII-354 et XIII-586 p. S. 295.

Reproduction anastatique de l'édition de Fribourg-en-Br., 1909-11.

144. A. M. Landgraf. *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente.* — Barcelona, Herder, 1956 ; in 8, 253 p.

En 1948 Mgr L. publiait son *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik* (cf. *Bull.* V, n° 1385). Cette traduction espagnole en est en fait une seconde édition. Nous n'avons pas à en détailler le contenu, car elle reprend tous les cadres et tout le texte de la première. Mais le savant médiéviste a tenu à signaler pour chaque sujet traité les nombreux enrichissements que l'érudition a apportés au cours de ces dernières années. La bibliographie s'arrête à la fin de 1954. On peut juger de l'importance des progrès réalisés en lisant la table des auteurs, beaucoup plus riche que dans la première édition. On se réjouira surtout de la table des manuscrits (p. 243-253) qui manquait dans l'édition de 1948.

L'édition de 1956 est de très belle venue. Au risque de paraître mesquin, je signale que la dernière ligne de la p. 217 doit être transportée à la p. 219. Mgr L. a

bien mérité des médiévistes et son ouvrage doit se trouver dans les mains de tous les chercheurs, jeunes et vieux. O. L.

145. M. GRABMANN. *Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. III. Mit der Bibliographie M. Grabmanns herausgegeben von L. OTT. — München, M. Hueber, 1956 ; in 8, XI-479 p. Mk. 29.80.

En 1936, M. G. (1875-1949) publiait le tome II de son *Mittelalterliches Geistesleben* (cf. *Bull.* II, nº 1207). Peu avant de mourir, il désignait à son disciple et ami, M. Ott, les études dont il désirait voir constituer un tome III qui, en bonne partie, se rapporterait à l'aristotélisme et au thomisme. M. O. a répondu à ce désir et présente 20 études de son maître, qu'il a quelque peu annotées. Au lieu d'en faire un pâle résumé, nous estimons plus utile au lecteur de citer le titre même de ces articles, d'autant plus que les titres que G. donne à ses études en indiquent suffisamment le contenu. D'ailleurs, dans la table des matières, M. O. rappelle toujours les Mélanges ou la revue où l'article a paru et en donne un bref aperçu. 1. *Die Aphorismata philosophica des Wilhelm von Doncaster* (p. 36-49). — 2. *Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus* (p. 50-63). — 3. *Aristoteles im 12. Jahrhundert* (p. 64-127). — 4. *Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts* (p. 128-141). — 5. *Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 13. Jahrhundert* (p. 142-157). — 6. *Jakob von Douai, ein Aristoteleskommentator zur Zeit des hl. Thomas von Aquin und des Siger von Brabant* (p. 158-179). — 7. *Siger von Brabant und Dante* (p. 180-196). — 8. *Das Aristotelesstudium in Italien zur Zeit Dantes* (p. 197-212). — 9. *Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift* (p. 213-218). — 10. *Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters* (p. 219-231). — 11. *Der Kommentar des Sel. Jordanus von Sachsen († 1237) zum Priscianus Minor* (p. 232-242). — 12. *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. Ein Überblick* (p. 243-253). — 13. *Die Summa de astris des Gerhard von Feltre O. P.* (p. 254-279). — 14. *Romanus de Roma O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentares* (p. 280-305). — 15. *Adenulf von Anagni, Propst von Saint-Omer* (p. 306-322). — 16. *Albert von Brescia O. P. († 1314) und sein Werk « De officio sacerdotis »* (p. 323-351). — 17. *Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts* (p. 352-369). — 18. *Johannes Capreolus O. P., der Princeps Thomistarum († 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule* (p. 370-410). — 19. *Der belgische Thomist Johannes Tinctoris († 1469) und die Entstehung des Kommentars zur Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin* (p. 411-432). — 20. *Der Kommentar eines Wiener Dominikanertheologen aus dem 15. Jahrhundert zur Summa contra Gentiles* (p. 433-448).

Ce volume offre en outre la nomenclature des 415 études de G. dont la première remonte à 1897. Ensuite, il reproduit l'autobiographie que G. avait rédigée à la demande de l'Académie des Sciences de Vienne. On y voit son temps partagé entre les cours et les visites aux bibliothèques. C'est sur place que, pendant de longues années, G. a dû transcrire les textes ; car les bibliothèques n'avaient pas alors de photographes officiels, et les appareils pour microfilms étaient inexistants. Et ceci explique les erreurs de lecture qu'on rencontre dans les éditions de G. Quand on n'est pas chez soi, et pour peu que l'on soit distrait, fatigué ou pressé, on omet des mots et on commet des fautes de lecture. Ces menues imperfections ne doivent pas faire oublier les immenses services que G. a

rendu à l'histoire littéraire de la philosophie et de la théologie médiévales. Quand, vers 1920-1925, on voulait s'aventurer dans la littérature manuscrite du moyen âge, on n'avait, facilement abordables, que l'introduction de P. Mandonnet à son Siger de Brabant et la *Geschichte der scholastischen Methode* de M. Grabmann. O. L.

146. M.-D. Chenu O. P. « *Involucrum* ». *Le mythe selon les théologiens médiévaux.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 22 (1955) 75-79.

Le P. Ch. constate que, au XII^e siècle, l'*involucrum* ou l'*integumentum* désignait la métaphore qui sert d'enveloppe sous laquelle on veut présenter une théorie, telle l'explication platonicienne du devenir. A comparer avec l'emploi du terme chez Alain de Lille (cf. *Bull.* VIII, n° 252). O. L.

147. J. Szövérffy. *The Legends of St. Peter in Medieval Latin Hymns.* — Traditio 10 (1954) 275-322.

Bien qu'exploitées depuis tout un temps dans les récits en prose, les légendes de saint Pierre n'apparaîtront dans les séquences, tropes et hymnes latins qu'à l'aube du XII^e siècle. Le thème pétrinien favori des hymnographes est sans conteste celui de la rencontre de saint Pierre avec Simon le Magicien. On y peut percevoir un écho de la lutte menée par le mouvement clunisien et la réforme grégorienne contre la simonie. Bien d'autres légendes sont fréquemment développées, telles celles de la guérison de sainte Pétronille, du bâton miraculeux, des conversions, baptêmes et missions du prince des apôtres. L'hymnographie étant très conservatrice, ces thèmes légendaires seront constamment repris jusqu'au XIV^e siècle. M. S. s'étend quelque peu sur l'utilisation de ces thèmes par la « légende dorée ». Un schéma fait mieux saisir encore la transmission des thèmes légendaires. Au total une excellente contribution à l'étude de l'hymnographie médiévale. G. M.

148. A. M. Landgraf. *Weisungen der Aszetik in Werken der Frühscholastik.* — Collectanea franciscana 27 (1957) 196-205.

Dans quelques sermonnaires inédits des XII^e et XIII^e siècles (spécialement *Leipzig Univ. 381* et *443*), Mgr L. glane quelques recommandations : dans la pratique de la mortification, qui s'impose d'ailleurs à tout chrétien, ne pas porter préjudice à sa santé ; et, pour les prêtres, une grande humilité dans leurs relations avec les fidèles. O. L.

149. Gisleberti Crispini *Disputatio Iudei et Christiani* et Anonymi Auctoris *Disputationis Iudei et Christiani continuatio.* Ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit B. Blumenkranz (Stromata patristica et mediaevalia, 3). — Ultraiecti, In aedibus Spectrum, 1956 ; in 8, 83 p. Fl. 4.75.

M. B. prépare l'édition de cet opuscule depuis 1948 (cf. *Bull.* VII, n° 2543). Gilbert Crispin (1046-1117), abbé de Westminster depuis 1085, a écrit une dizaine d'opuscules, dont plusieurs n'ont eu que fort peu d'écho, parce qu'il y suivait de trop près les écrits de saint Anselme dont il avait été l'élève. Fait cependant exception la *Disputatio Iudei et Christiani*, dont M. B. signale 31

manuscrits. Après une étude comparative de ces divers témoins, M. B. est arrivé à prendre comme texte de base, dans la plupart des cas, *Londres Brit. Mus. Cotton. Titus D. XVI*, f. 37r-69v, des environs de 1120. L'édition est très soignée : outre l'apparat critique, M. B. cite les textes bibliques invoqués par les deux interlocuteurs, ainsi que des textes parallèles dans d'autres écrits du même genre. La *Disputatio* doit être postérieure à 1093, année de la promotion de saint Anselme à l'archevêché de Cantorbéry.

Dans certains manuscrits cette *Disputatio* se poursuit ; mais cette *continuatio* n'est pas l'œuvre de Gilbert Crispin, et elle est postérieure à sa mort (1117). M. B. a été bien inspiré de l'éditer à son tour. O. L.

150. Pedro Alfonso. *Disciplina clericalis.* Edición y traducción del texto latino por A. González Palencia (Consejo superior de investigaciones científicas, Patronato Menéndez y Pelayo, Instituto « Miguel Asín »). — Madrid-Granada, 1948 ; in 12, xl-238 p. Pes. 39.

Ce volume met à la disposition des étudiants espagnols le texte de la *Disciplina clericalis*, recueil de contes à tendance moralisante du juif Pierre Alphonse, baptisé à Huesca à l'âge de 44 ans en la fête des saints Pierre et Paul en 1106. Le texte latin est celui qui fut édité en 1911 par A. Hilka et W. Söderhjelm à Helsingfors, d'après 63 manuscrits, mais principalement *Oxford Corpus Christi Coll. 86 (61)*. La traduction castillane qui y fait suite (p. 91-184) est en partie celle du ms. *Madrid Nac. 1182*, en partie celle de A. Morel-Fatio (d'après un manuscrit de Paris) dans *Romania* 7 (1878) 493 sv., et enfin celle des *Fabulae collectae*, éditées à la suite de l'*Ysopet historiado* à Saragosse en 1489. A. B.

151. R. Foreville et J. Leclercq O. S. B. *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e siècle.* — Analecta monastica, quatrième série (Studia Anselmiana, 41. — Romae, Herder, 1957 ; in 8, viii-254 p.) 8-118.

Dans le seul *Oxford Bodl. 561* on lit d'abord une violente attaque contre les moines (f. 61r-62r), ensuite une longue réfutation de la part d'un moine (f. 62r-96v). Il s'agit d'abord d'identifier les personnages. C'est ce que fait M^lle F. : l'adversaire est Thibaut d'Étampes, né avant 1070, maître en théologie à Caen, puis à Oxford ; le moine est un bénédictin anglo-saxon. La controverse doit se situer entre 1124 et 1133, peut-être en 1132-33. Son dossier est dressé par dom L. Le professeur d'Oxford disait : les moines ne possèdent aucunement la dignité de clercs ; ils n'ont donc pas le droit d'exercer les fonctions pastorales, ni par conséquent de percevoir dîmes, casuel, prébendes ; les moines sont infidèles à leurs ancêtres. Le moine de son côté répond : les clercs peuvent devenir moines ; ils peuvent vivre de l'autel ; et, passant à l'offensive, il fait une sortie contre les mauvais clercs. Le dossier est édité intégralement ici : fidèle reflet de la mentalité du temps où clercs et chanoines réguliers s'alarmaient de la déchéance du monachisme. O. L.

152. E. Garin. *Umanesimo medioevale.* — Città di Vita 1 (1946) 52-70.

Dans cette brillante synthèse, M. G. souligne une fois de plus la continuité entre moyen âge et Renaissance, tout en conservant à chacune de ces deux périodes sa physionomie bien propre. Problème souvent simplifié à l'excès, au détriment de la complexité des faits. Dès ses débuts, la spéculation chrétienne a trouvé dans la foi nouvelle un climat humaniste, par l'affirmation de l'homme

créé à l'image de Dieu, du Dieu fait homme, de la destinée surnaturelle de l'humanité. Cette profession d'humanisme s'est particulièrement épanouie au XIIe siècle, avec l'école de Chartres et Pierre Abélard. Mais ce XIIe siècle n'est pas une parenthèse ; ce n'est qu'un chaînon dans une évolution qui aboutira à la Renaissance. Si l'humanisme du XVe siècle est différent, c'est cependant le moyen âge qui en a jeté les bases et c'est à travers les conceptions médiévales survivantes qu'il a compris et interprêté l'antiquité. Le Platon ou l'Aristote des humanistes n'est pas plus le Platon ou l'Aristote de l'histoire que le Platon ou l'Aristote des siècles antérieurs. H. B.

153. J. Szövérffy. *Hildebert of Lavardin and a Westminster Sequence.* — Revue bénéd. 67 (1957) 98-101.

En étudiant les hymnes du moyen âge en l'honneur de l'apôtre Pierre (voir *Bull.* VIII, n° 147), M. S. a eu son attention attirée par une séquence intéressante, *Senatores caelestis curiae*, trouvée dans le *Litlington Missal* (écrit entre 1362 et 1386). Outre des éléments communs avec d'autres séquences, l'auteur y décèle une influence de la querelle des investitures et également un net écho de réminiscences classiques. La source de celles-ci, si pas unique du moins prépondérante, serait Hildebert de Lavardin. A. B.

154. V. Kempf O. F. M. *Os argumentos para a existência da SS. Trinidade na alta escolástica.* — Revista eclesiást. brasileira 6 (1946) 863-897.

155. Ph. Delhaye. *Le recours à l'Écriture sainte dans l'enseignement de la théologie morale.* — Bulletin Facultés cathol. Lyon, n. s. 19 (1955) 5-19.

M. D. met opportunément en lumière deux faits attestant la place de la Bible dans l'enseignement de la théologie morale. C'est que, d'abord, celle-ci était rivée aux commentaires bibliques, tout autant que la théologie dogmatique. M. D. évoque l'enseignement de Hugues de Saint-Victor sur le sens littéral, allégorique et tropologique des textes sacrés, ainsi que l'exemple de Godefroid de Saint-Victor en son *Microcosmus*. Le second fait réside dans le *curriculum* des études théologiques, commençant par les leçons du bachelier biblique et s'achevant par les leçons du maître en théologie approfondissant l'une ou l'autre partie des livres saints. O. L.

156. R. Baron. *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor.* — Revue Hist. ecclés. 51 (1956) 920-934.

Hugues de Saint-Victor était-il Saxon d'origine (de Halberstadt) ou Flamand (d'Ypres) ? J. Mabillon, le premier, a prôné cette seconde opinion. D'ordinaire cependant les érudits maintiennent l'origine saxonne. M. B. reprend toutes les données du problème. Deux manuscrits très anciens (ceux d'Anchin et de Marchiennes, aujourd'hui *Douai 361* et *362*) le font naître à Ypres. D'autre part, Hugues dit lui-même que, tout jeune encore, il a dû s'exiler. Les documents se complètent, conclut M. B. : Flamand d'origine, Hugues est allé à Halberstadt, pour venir ensuite à Paris, à l'abbaye de Saint-Victor. Aucune date n'est garantie ; une seule est certaine : celle de sa mort, le 11 février 1141. O. L.

157. Hugh of Saint Victor. *On the Sacraments of the Christian Faith (De sacramentis).* English Version by R. J. Deferrari (Mediaeval

Academy of America, Publication 58). — Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1951 ; in 8, XX-486 p. Dl. 5.

Quand M. D. entreprit de traduire le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, il se rendit vite compte qu'une version exigeait comme fondation sûre un texte latin digne de confiance. Ce texte n'existait pas, mais le P. C. H. Buttimer en prépara une édition critique. A notre connaissance, ce travail n'a pas encore été publié. Le recenseur se trouve donc dans l'impossibilité de comparer la version avec la forme précise de l'original qu'elle veut rendre. M. D. s'efforce de reproduire en anglais les qualités principales du style de Hugues qui sont, selon lui, simplicité et vigueur, logique et clarté, tout en donnant à son travail la fraîcheur et le coulant d'un original. Il y a réussi. Un bref index alphabétique des noms et des matières (p. 477-486) rendra service. Mais, plus importante que la traduction serait la publication de l'édition critique de l'original latin. H. P.

158. M. Lu. *CR de Hugh of Saint Victor, On the Sacraments of the Christian Faith. English Version by R. J. Deferrari.* — New Scholasticism 27 (1953) 104-109.

159. F. Rozsaly. *A Translation of «De Sacramentis».* — New Scholasticism 27 (1953) 335-338.

160. N. M. Haring. *Deferrari's Version of De Sacramentis.* — New Scholasticism 27 (1953) 447-454.

Le livre de M. Deferrari (voir *Bull.* VIII, nº 157) a suscité une petite controverse qui n'est pas sans fruits. D'abord dans un compte rendu, le P. L. suggéra quelques corrections à apporter à la traduction.

Vint ensuite le P. R. Il a une très haute idée du travail de M. Deferrari. Il glisse pourtant furtivement un doute sur le bien-fondé d'une série de changements apportés au texte de Migne. Mais il juge sévèrement les corrections proposées par le P. Lu et défend M. Deferrari.

Alors le P. H. survient à la rescousse du P. Lu, tous deux appartenant à l'Institut médiéval de Toronto. La compétence du P. H. en ce domaine est bien connue, et il enfonce les remarques du P. R. Ses observations, ses suggestions et ses corrections présentent donc une grande importance. Il ne peut évidemment être question de les reproduire ici, mais on ne saurait les négliger. H. P.

161. R. Baron. *Textes spirituels inédits de Hugues de Saint-Victor.* — Mélanges Science relig. 13 (1956) 157-178.

M. B. édite, d'après *Douai 365* et *366*, 18 textes spirituels qui, selon lui, ont toute chance de venir du grand Victorin (spécialement sur la résurrection du Christ, exemplaire de la nôtre, sur les sept dons et les sept vices, l'assomption par le Verbe de la nature humaine, les espèces d'hommes et leurs croix, le corps du Christ, la Trinité).

Toutefois, dans la recension qu'il a faite de cet article (dans *Scriptorium* 11, 1957, p. 324-325), dom J. Leclercq a restitué 4 de ces textes à saint Bernard : le texte 6, *Tria sunt oscula*, est constitué de deux passages de ce saint (PL 183, 749 et 708-710) ; le texte 9, *Erat Naaman*, est l'abrégé d'un de ses sermons (*ibid.*, 288) ; et les textes 16 et 17, *Est unitas naturalis* et *Ecce quam bonum*, se lisent à peu près littéralement dans un autre sermon bernardin (*ibid.*, 698-699). O. L.

162. R. Baron. *Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les mss Paris Maz. 717, B. N. 14506 et Douai 360-366.* — Scriptorium 10 (1956) 182-220.

En vue d'établir les œuvres authentiques de Hugues de Saint-Victor, M. B. s'attache à la tradition manuscrite en détaillant le contenu de plusieurs recueils particulièrement importants : *Paris Maz. 717, Nat. lat. 14506*, bien connus, et la collection de *Douai 360-366*, provenant des monastères d'Anchin et de Marchiennes, très peu étudiée jusqu'ici. Comme la plupart de ces 9 manuscrits contiennent une foule de *miscellanea* hugoniens, la description se fait longue, mais elle est nécessaire, si l'on veut arriver à des résultats précis.

Il arrive que parmi les écrits hugoniens se glissent des pièces étrangères. M. B. signale sans l'identifier le bloc de *Douai 365*, f. 27^va-36^rb : *Rerum omnium quas creauit Deus... Deus in humana natura.* Ces questions sont identifiées en partie. Du f. 27^va au f. 30^vb, ce sont des sentences de Guillaume de Champeaux ; les folios suivants restent anonymes et semblent bien être étrangers à Guillaume. Signalons aussi que le copiste de *Douai 366*, f. 79^rb, après avoir transcrit les premiers mots d'une question, écrit : *require in alio volumine libro 1 de sacramentis, parte 8, cap. 4.* La référence est exacte (cf. PL 176, 307-309). Et cet *aliud volumen* est sans doute *Douai 362* qui, lui aussi, provient de Marchiennes et qui, aux f. 1-109, contient le *De sacramentis*. Le texte entier de cette question se lit d'ailleurs dans *Douai 365*, f. 36^ra, avec la finale *ibidem tenebatur adduxit*, la même qu'on lit dans les *Miscellanea*, PL 177, 591-592.

De son inventaire M. B. dégage quelques conclusions sur l'authenticité d'écrits discutés, à savoir la question *De libero arbitrio* et la *Summa Sententiarum*. Les recueils que M. B. analyse attribuent de fait ces deux écrits à Hugues. Ces indications des copistes sont certes précieuses. Mais le dernier mot reviendra sans doute à la confrontation doctrinale et littéraire de ces écrits avec des ouvrages certainement authentiques.

Ce travail de M. B., si aride soit-il, doit être poursuivi. M. J. Châtillon et dom J. Leclercq préparent un travail sur les *Miscellanea*. Pour notre part, nous décrirons d'autres recueils : *Bruges Ville 153, Douai 371, Metz 1230*. Nous traiterons à part le florilège fragmentaire de *Troyes 1174* et surtout celui de *Châlons-sur-Marne 72* : nous croyons y avoir découvert nombre de sentences, dont nous préparons l'édition, qui seraient l'œuvre de Hugues lui-même ; ces sentences seraient une des sources du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et surtout de la *Summa Sententiarum*. O. L.

163. R. Baron. *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* — Paris, P. Lethielleux, 1957 ; in 8, LI-283 p.

M. B. veut faire œuvre d'histoire littéraire et d'histoire doctrinale au sujet de Hugues de Saint-Victor. Pour alléger le volume qu'il lui consacre, il a publié dans diverses revues nombre d'études visant surtout l'histoire littéraire (voir *Bull.* VII, n^os 1710, 1713, 2090, 2091, 2545, 2547 ; VIII, n^os 156, 161, 162). N'empêche que 50 pages sont encore nécessaires pour compléter l'information : les premiers recueils des œuvres du Victorin, les anciennes chroniques et bibliographies, l'importance capitale du répertoire bien connu d'*Oxford Merton Coll. 49* et de celui de *Paris Maz. 717* qui lui est étroitement apparenté. Se basant avant tout sur ces deux recueils, M. B. élimine comme inauthentiques les ouvrages qui n'y sont pas cités ; au contraire il est fort enclin à reconnaître comme authentiques les écrits par le seul fait qu'ils figurent dans ces deux recueils. Et quand deux ouvrages sont très disparates et suscitent des doutes, le savant critique en appelle volontiers à la richesse du génie de Hugues (p. XXIX).

Avant d'aborder l'histoire doctrinale, il importe de sérier chronologiquement les ouvrages du maître. Malheureusement, les résultats d'une enquête minutieuse sont assez décevants. On peut établir une suite chronologique entre le *De tribus*

diebus, De arca morali, De arca mystica, De vanitate mundi. On sait déjà que le *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* est antérieur au *De sacramentis*. Le *Commentarium in Hierarchiam coelestem* et le *De sacramentis* semblent être les derniers ouvrages, et le *De sacramentis* est certainement postérieur au *Commentarium*. Quant à la *Summa Sententiarum*, elle serait antérieure au *De sacramentis* et serait l'écho d'un premier enseignement de Hugues (cf. *Bull.* VIII, nº 162). Les incertitudes de la chronologie empêchent de conclure que Hugues est passé de la science à la sagesse. Il est sans doute plus sûr de voir chez le Victorin un « approfondissement par la coexistence ordonnée et un effort tendant à l'harmonie, de la science et de la sagesse » (p. XLIX).

Apparemment l'ouvrage de M. B. s'attache à un point particulier de l'œuvre de Hugues : science et sagesse. En réalité c'est tout le génie de Hugues qui s'y révèle. Le grand Victorin est avant tout théologien, et théologien mystique, à la manière des grands auteurs mystiques de son temps. L'essence de la vie chrétienne est la *sapientia*, l'union à Dieu par cette connaissance affective, expérience du divin qui se confond presque avec l'amour. Ce contact intime de l'âme avec Dieu n'est cependant pas une jouissance égoïste et solitaire : le chrétien est essentiellement membre de l'Église, le corps mystique du Christ. C'est donc bien le Christ qui est au centre de la théologie mystique. La source d'information de cette *sapientia* est l'Écriture sainte. Hugues souligne la nécessité d'en rechercher d'abord le sens littéral ; toutefois la Bible ne nous livre ses secrets que si l'on cultive avant tout le sens allégorique. Ici encore Hugues était fidèle à l'enseignement de la théologie tel qu'il se donnait à l'école d'Anselme de Laon. Toutefois il n'était aucunement de ces auteurs mystiques qui estimaient la science humaine nuisible à la vie contemplative. L'*ordo restaurationis* inauguré par le Christ ne détruit par l'*ordo creationis*. Aussi bien s'attarde-t-il à décrire le contenu des arts, des sciences, y compris la philosophie, autant de branches du savoir humain dont il faut reconnaître les valeurs éducatives. Mais on ne les exploitera qu'en les intégrant dans l'ordre de la *sapientia* ou *divinitas*. La philosophie elle-même n'est pleinement intelligible que dans un climat théologique. Et c'est ainsi, conclut M. B., que Hugues a fait la synthèse de l'humain et du divin dans sa conception de l'ordre moral.

Telle est, dans ses très grandes lignes, la substance des pages très riches consacrées au grand Victorin. Ce n'est pas sans émotion que, dans sa conclusion, M. B. magnifie le génie synthétique de son héros ; et le lecteur n'a aucune peine à la partager. O. L.

164. R. Baron. *L'esthétique de Hugues de Saint-Victor.* — Études philosophiques 12 (1957) 434-437.

Au Congrès des Sociétés philosophiques, tenu à Aix-en-Provence en septembre 1957, M. B. a fait une communication concernant l'esthétique de Hugues de Saint-Victor. Il le nomme un des plus grands esthéticiens médiévaux. La beauté pour Hugues se rencontre avec la petitesse comme avec la grandeur, avec l'harmonie et avec l'ordre attendu aussi bien qu'avec l'inattendu, l'étrange, le jeu déconcertant. A. B.

165. Cl. Sclafert S. J. *L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues de Saint-Victor et dans saint Jean de la Croix.* — Revue Ascét. Mystique 33 (1957) 241-263, 361-386.

Le P. S. met en excellente lumière les rapports de la mystique de Hugues de Saint-Victor et de saint Jean de la Croix. En plusieurs occasions, mais surtout

dans son *De arca Noe morali* et dans son commentaire sur l'Ecclésiaste, Hugues de Saint-Victor parle de l'action purificatrice et transformante du feu, pour faire comprendre les trois étapes de la vie spirituelle : la méditation, « feu avec flamme et fumée », où le cœur n'est pas encore dégagé des passions qui obscurcissent l'âme ; la spéculation, « feu avec flamme sans fumée », recherche de Dieu dans les créatures ; et enfin la contemplation qui voit Dieu et ce qui est en Dieu. Or on retrouve ces éléments chez saint Jean de la Croix. Il n'y a cependant pas de dépendance littéraire au sens propre ; car le mystique espagnol avait élaboré sa doctrine sur les nuits des sens et de l'esprit quand il rencontra l'allégorie du grand Victorin ; mais la rencontre de ces deux maîtres ne fait que révéler l'identité foncière de la mystique chrétienne. O. L.

166. D. H. Th. Vollenhoven. *Christendom en humanisme van Middeleeuwen tot Reformatie.* — Philosophia reformata 11 (1946) 101-140.

167. Pietro Abelardo. *Scritti filosofici. Editio super Porphyrium. Glossae in Categorias. Editio super Aristotelem De interpretatione. De divisionibus. Super Topica glossae.* Editi per la prima volta da M. Dal Pra (Pubblicazioni dell' Istituto di storia della filosofia dell' Università degli studi di Milano, 3). — Milano, Bocca, 1954 ; in 8, xxxviii-330 p. L. 3000.

168. Petrus Abaelardus. *Dialectica.* First Complete Edition of the Parisian Manuscript, by L. M. De Rijk (Wijsgerige teksten en studies, 1). — Assen, van Gorcum, 1956 ; in 8, cviii p. et p. 51-637. Fl. 43.

Les écrits logiques de Pierre Abélard revêtent une importance capitale tant pour l'interprétation de sa pensée propre que pour l'histoire de l'aristotélisme au XIIe siècle. Ce n'est qu'assez récemment que les historiens s'y sont intéressés, et les textes réunis par V. Cousin en 1836 et par B. Geyer entre 1919 et 1933 n'ont pas épuisé le sujet.

M. D. P. a entrepris de publier le texte de ce qu'on appelle les *Introductiones parvulorum* tel qu'il figure dans l'unique témoin *Paris Nat. lat. 13368*, en y ajoutant, d'après l'unique témoin *Paris Nat. lat. 7493* les *Glossae super Topica* qui, d'après lui, appartiennent au recueil de la *Logica ingredientibus*.

A vrai dire, la plupart de ces textes ont déjà été publiés par V. Cousin. Mais M. D. P. a le mérite de donner le texte complet des manuscrits et d'en vérifier, et corriger au besoin, la teneur. Son ouvrage remplace dès lors avantageusement le texte de V. Cousin.

M. De R. de son côté publie le texte de la *Dialectica* tel que nous l'a conservé l'unique témoin *Paris Nat. lat. 14614*. Il complète ainsi et corrige le texte trop fragmentaire de V. Cousin. Malheureusement, notre seul témoin est lui-même incomplet et il y manque toute la première partie et aussi la fin de l'ouvrage. L'introduction de M. De R. est consacrée presque entièrement à l'analyse de la doctrine logique d'Abélard, et les pages 601-637 contiennent des *indices* détaillés des passages parallèles, des noms, du vocabulaire et du contenu. M. C.

169. T. P. McLaughlin. *Abelard's Rule for Religious Women.* — Mediaeval Studies 18 (1956) 241-292.

Le P. J. T. Muckle a présenté une édition critique de l'*Historia calamitatum* de Pierre Abélard et de sa correspondance avec Héloïse (voir *Bull.* VI, n° 1707 ;

VII, nº 2093). Le P. McL. poursuit cet utile travail d'édition en publiant, d'après les mêmes manuscrits utilisés antérieurement, l'adaptation de la règle bénédictine au genre de vie des religieuses dirigées par Héloïse, composée par Pierre Abélard à la demande de celle-ci. O. L.

170. N. M. Haring. *A Third Manuscript of Peter Abelard's « Theologia Summi boni » (MS. Oxford, Bodl. Lyell, fols. 101-128ᵛ).* — Mediaeval Studies 18 (1956) 215-224.

En 1891, R. Stölzle publiait le traité de Pierre Abélard *De unitate et trinitate divina* d'après *Erlangen Univ. 182*. En 1924, H. Ostlender publiait le même ouvrage sous le titre *Theologia « Summi boni »* d'après *Berlin Staatsbibl. theol. lat. 8º 95*. En 1950, R. W. Hunt en découvrait un troisième exemplaire dans *Oxford Bodl. Lyell 49*. C'est à ce dernier texte que s'attache le P. H. ; il le confronte avec les deux autres témoins et, vu l'importance du traité, il publie une longue liste de variantes, en prenant comme point d'appui l'édition de H. Ostlender. O. L.

171. H. Wolter S. J. *Ordericus Vitalis*. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 7). — Wiesbaden, F. Steiner, 1955 ; in 8, VIII-252 p. Mk. 18.

Ordéric Vital († après 1142), moine de Saint-Évroult et auteur d'une remarquable *Historia ecclesiastica*, n'a été apprécié par les historiens qu'assez tardivement et de manière incomplète. Le P. W. a voulu mettre les choses au point. Son but est de montrer que l'intérêt qui s'attache à l'homme et à l'œuvre dépasse singulièrement l'histoire particulière de la Normandie, voire l'histoire plus générale de l'Occident aux XIIᵉ et XIIIᵉ siècles, et qu'il provient aussi pour une large part de la méthode et de l'esprit, que le P. W. qualifie volontiers de « clunisiens ». Car bien qu'Ordéric n'offre pas de lien direct avec Cluny, ni avec la réforme grégorienne, ses préoccupations se tournent constamment vers l'universalisme ecclésiologique et monastique tel qu'il s'était élaboré au cours du XIᵉ siècle. Par ce travail, le P. W. entend contribuer à faire connaître et à préciser l'objet de ce qu'on appelle parfois, sans trop approfondir, « l'historiographie clunisienne ».

Dans les deux premières parties de son livre (p. 1-46), le P. W. parle du monde monastique marqué par Cluny et, plus en détail, de Saint-Évroult. Mais comme l'*Historia ecclesiastica* donne une excellente image de ce monde, le P. W. a cru utile d'anticiper quelque peu et de consacrer chemin faisant une dizaine de pages (p. 7-16) à la diffusion manuscrite et aux éditions de l'œuvre, ainsi qu'à son utilisation et à son appréciation, — très insuffisante, — par les historiens modernes.

Les troisième et quatrième parties retracent brièvement la biographie d'Ordéric, — basée principalement sur ses propres confidences, — et font connaître l'origine, l'inspiration, la méthode, les sources et le style de l'*Historia*. M. C.

172. Guillaume de Saint-Thierry. *Lettre d'or aux Frères du Mont-Dieu*. Introduction, traduction et notes par J.-M. Déchanet O. S. B. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1956 ; in 12, 189 p. Fr. 69.

Dom D. présente une nouvelle traduction française de la lettre que le cistercien Guillaume de Saint-Thierry adressa aux solitaires de la chartreuse du Mont-Dieu (diocèse de Reims). La traduction est faite sur le texte de *Charleville 114*,

et non sur celui de Migne, assez défectueux. Aucune traduction, comme le dit dom D., ne peut rendre fidèlement la saveur du latin du XII^e siècle mystique ; mais sa traduction « serre de près la pensée de l'auteur ».

Dans son introduction, dom D. montre comment Guillaume adapte à la vie monastique les trois degrés qu'Origène appliquait à toute vie chrétienne : l'état des commençants ou psychiques, celui des progressants ou gnostiques, celui des parfaits ou pneumatiques. De fait, écrivant avant tout pour des novices, la *Lettre d'or* s'attache plus longuement aux devoirs des « psychiques » ; les derniers chapitres s'adressent plus directement aux anciens des solitaires.

Cette présentation de la *Lettre d'or* n'est dans les vues de dom D. que le prélude de la « grande édition » critique, où il synthétisera toutes ses études antérieures sur le sujet. Puissent ses occupations lui en laisser le loisir! O. L.

173. M. G. De Broucker. *Une heure cruciale dans la vocation cistercienne de Guillaume de Saint-Thierry.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 22-33.

On sait que Guillaume, abbé bénédictin de Saint-Thierry, songea à démissioner et à rejoindre son ami saint Bernard à Clairvaux. Celui-ci l'en dissuada (1124) ; toutefois, en 1235, Guillaume démissionna et entra chez les cisterciens à Signy. Guillaume y serait-il donc entré pour suivre sa volonté propre plutôt qu'un appel de Dieu ? La réponse se lit dans l'examen de conscience qu'il fait dans sa onzième des treize *Meditativae orationes*. Le P. De B. en présente une très fine analyse : ce qu'il y avait eu de trop humain dans les désirs de l'abbé s'était épuré et, en entrant à Signy, il était mû par un authentique appel de Dieu à une vie plus solitaire, plus contemplative. O. L.

174. J. Morson. *The Life of Saint Bernard. Manuscripts and Recensions.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 50-60.

Le P. M. relève quelques manuscrits inconnus de la *Vita prima* de saint Bernard, conservés dans les pays de langue anglaise : *Lincoln Cathedr. 222* (les deux recensions *A* et *B*), *Baltimore Walters Art Gallery W 71* (recension *A*), *Gethsemani (Kentucky) Abbaye 16* (recension *A*) et un fragment conservé aux Archives du comté de Hertford *ASS 40*. Le P. M. finit ses descriptions en citant 11 autres manuscrits de la *Vita prima* conservés dans les pays de langue anglaise. O. L.

175. B. S. James. *Saint Bernard of Clairvaux.* An Essay in Biography. — London, Hodder & Stoughton, 1957 ; in 8, 192 p. Sh. 12.6.

M. J. n'a pas voulu faire œuvre d'érudition. On ne peut cependant pas dire qu'il travaille toujours de seconde main ; bien souvent, en effet, ce sont les lettres mêmes de saint Bernard qui constituent la trame du récit. Tous les faits de quelque importance qui ont marqué l'activité externe du saint docteur sont rapportés de façon vivante. On appréciera la sérénité des chapitres 4 et 5 évoquant les démêlés entre Clairvaux et Cluny. La condamnation de Pierre Abélard (ch. 15) aurait pu retenir l'attention et il eût été opportun de rappeler, même au grand public, que saint Bernard ne s'est pas toujours donné assez de peine pour pénétrer la pensée du subtil dialecticien et fin moraliste qu'était Pierre Abélard. L'ouvrage se lit agréablement. M. J. a-t-il pressenti qu'on le lirait comme un roman ? Le fait est qu'à la manière des romans il n'a donné aucun titre aux diverses sections de son livre. O. L.

176. J. Leclercq O. S. B. *L'archétype clarévallien des traités de saint Bernard.* — Scriptorium 10 (1956) 229-232.

Saint Bernard a écrit huit traités (PL 182, 727-1218). Ceux-ci sont conservés en deux collections provenant de Clairvaux, *Troyes 426* et *799*. Dom L. établit que *Troyes 426* est un archétype, écrit entre la mort de saint Bernard (1152) et sa canonisation (1174), et qu'il servit de modèle à *Troyes 799*. O. L.

177. J. Leclercq O. S. B. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de saint Bernard.* — Revue bénéd. 66 (1956) 63-91.

Dom L. achève ses recherches sur les *Sermones super Cantica* (voir *Bull.* VII, nos 1367 et 1723). On sait que *Troyes 273* et *496* (provenant de Clairvaux) contiennent l'archétype de ces sermons. Ce qui, à première vue, semblait devoir faciliter la tâche des éditeurs. En réalité, cette recension de Clairvaux est celle qui présente le moins de garantie d'authenticité, car elle a subi de nombreuses corrections dont plusieurs sont postérieures de vingt-cinq ans à la mort du saint docteur ; en outre, indépendamment de ces corrections, la recension de Clairvaux ne peut être, en toutes ses parties, l'œuvre de saint Bernard. Plutôt qu'un « manuscript d'auteur », c'est-à-dire un exemplaire remanié par saint Bernard lui-même, cette recension se présente comme une édition composite réalisée en « milieu bernardin » par différentes mains et à des moments divers ; on ne possède en effet aucun autographe du saint. Que le texte de saint Bernard ait été remanié par ses confrères ou successeurs, cela est conforme aux mœurs du temps, où l'on n'avait pas, comme aujourd'hui, le sens de la propriété littéraire. On sait d'ailleurs que les lettres et d'autres sermons du saint ont subi le même sort sans en excepter la *Vita prima* remaniée par Geoffroy d'Auxerre. O. L.

178. J. Leclercq O. S. B. *Comment aborder saint Bernard.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 18-21.

Conseils pratiques d'un expert adressés à ceux qui désirent alimenter leur vie spirituelle aux écrits de saint Bernard : comment sérier les lectures ; comment lire les textes eux-mêmes ; quels livres consulter comme introductions générales ? O. L.

179. J. M. Alonso. *Ambiente literario de la obra doctrinal de San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 37-40.

En guise d'introduction à l'étude de la pensée de saint Bernard et dans l'intention de ne pas en faire un monolythe isolé mais d'en mieux apprécier les proportions réelles, le P. A. expose la formation, la production et le milieu littéraires de l'abbé de Clairvaux. Sans doute n'apporte-t-il rien de très neuf, mais son travail est clairement présenté et s'appuie sur une riche documentation. Il réduit à de beaucoup plus maigres proportions que certains l'influence néoplatonicienne chez saint Bernard et situe son traité *De gratia et libero arbitrio* beaucoup plus près de saint Augustin que des traités similaires de ses contemporains. Ce qui n'empêche pas saint Bernard de se sentir de plain-pied avec ces derniers et d'entretenir avec eux des relations suivies. Le P. A. aurait pu ajouter que c'était parfois sans saisir leur point de vue. En tout cas, dit le P. A., il n'est pas à proprement parler un théologien au sens où M. E. Gilson l'a voulu présenter ; la profondeur de sa pensée n'égale pas la perfection de son style et la sûreté de sa doctrine. H. B.

180. A. Rivera. *Base escriturística de la mariología de San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 91-118.

Après une longue introduction pour savoir à quel point saint Bernard peut être considéré ou non comme un exégète (M. R. le présente plus respectueux du sens littéral que certains ne le pensent), on parcourt les principaux thèmes et textes mariologiques tels qu'ils ont été interprétés par saint Bernard : annonciation (analyse des homélies *Super Missus est*), assomption (sans l'affirmer explicitement, saint Bernard a certainement admis l'assomption corporelle de Marie), protévangile, *Isaïe* 7, 14 sv. et 11, 1 sv. ; *Jérémie* 31, 22, *Cantique des Cantiques*, *Psaume* 44, *Proverbes*. Si M. R. se montre assez nuancé pour apprécier la manière dont saint Bernard interprète l'Écriture, il semble cependant vouloir exagérer la place que tient la mariologie dans l'ensemble de la spiritualité du *Doctor mellifluus*. H. B.

181. M. Garrido O. S. B. *Los Santos Padres y la liturgia, usados por San Bernardo en su obra mariológica. Método que sigue.* — Estudios marianos 14 (1954) 119-156.

Après avoir constaté que l'œuvre mariologique de saint Bernard est peu étendue et n'offre rien d'une élaboration systématique, dom G. apporte un nombre considérable de textes qui prouvent à l'évidence la part prépondérante qu'il faut accorder — à côté de l'Écriture, mais non moins importantes qu'elle —à la littérature patristique et à la liturgie parmi les sources de la pensée de saint Bernard. Celui-ci, d'ailleurs, n'avait pas l'habitude de citer directement l'Écriture, mais il adoptait les textes cités par les Pères et par la liturgie. L'abbé de Clairvaux puise avec prédilection chez saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme. Dom G. montre par des comparaisons de textes qu'Origène n'exerce guère d'influence qu'à travers saint Ambroise et que celle d'Odilon de Cluny est beaucoup plus réduite qu'on l'a prétendu récemment. Quant à l'influence de la liturgie, rien d'étonnant à ce qu'elle saute aux yeux, les sermons de saint Bernard se rattachant d'ordinaire à quelque solennité de l'année liturgique. H. B.

182. J. M. Delgado Varela. *Principios mariológicos de San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 157-186.

Le P. D. constate, après d'autres, que saint Bernard n'a pas écrit de traité systématique de mariologie et que sa théologie en général est plus pratique que spéculative. Néanmoins une étude attentive des textes de saint Bernard permet de déceler la structure de sa pensée mariologique, dont le principe fondamental est la maternité divine de Marie. Des trois critères habituels sur lesquels se base la mariologie selon le P. D : magistère, tradition, raison, saint Bernard accorde moins d'attention au troisième, ce qui concourt à donner à sa mariologie un caractère dogmatique et traditionnel. En somme, rien de bien neuf dans la mariologie bernardine. H. B.

183. B. Monsegú. *La autoridad doctrinal de San Bernardo en mariología.* — Estudios marianos 14 (1954) 71-90.

C'est une question de fait plutôt que de droit qu'étudie M. M. : quelle a été l'autorité doctrinale reconnue à saint Bernard ? D'autre part son enquête s'étend à la théologie en général plutôt qu'à la mariologie en particulier. Elle relève l'usage fait par l'Église des œuvres bernardines au bréviaire et dans les documents offi-

ciels du magistère ; elle suit son influence chez les docteurs, les saints, les théologiens. M. M. caractérise la théologie de saint Bernard en l'appelant « sapientielle » par opposition à la théologie scolastique, soulignant son caractère plus intuitif que rationnel. Au sujet du titre de « dernier des Pères » accordé parfois à saint Bernard, compléter ce qu'en dit M. M. par l'article de dom O. Rousseau, *Saint Bernard, « le dernier des Pères »* (voir *Bull.* VII, n° 1011). C'est à tort que M. M. (p. 77) considère comme œuvres authentiques d'Albert le Grand le *Mariale* et le *Compendium super Ave Maria* (voir *Bull.* VII, nos 1453 et 1454). H. B.

184. L. M. Herrán. *Soteriología del consentimiento y satisfacción de María en San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 187-208.

Après avoir rompu une lance contre M. J. Guitton, qui admet une certaine relation d'influence entre l'amour courtois du XIIe siècle et la dévotion plus sentimentale alors naissante du peuple chrétien envers la Vierge, M. H. entame son sujet : la question de la corédemption de Marie, à savoir si saint Bernard peut être rangé parmi les tenants de la participation active, immédiate et formelle de la Vierge à la rédemption du Christ. C'est en ce sens qu'il pense pouvoir interpréter la pensée de l'abbé de Clairvaux sur la valeur sotériologique du consentement de Marie à l'incarnation. Ce consentement fut cause de la réparation du genre humain et Marie le prononça en pleine connaissance de cause. Sous son aspect de satisfaction, la corédemption active s'appuie sur les mérites, les vertus et la foi de la Vierge. Toutefois saint Bernard ne parle pas explicitement de la valeur sotériologique de la compassion et du sacrifice de Marie au pied de la croix. H. B.

185. J. Domínguez O. C. S. O. *La nueva Eva en la mente de San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 209-247.

Le P. D. a conçu largement son sujet. Non seulement il scrute la pensée de saint Bernard sur la nouvelle Ève, mais il en recherche les tenants dans la patristique et la liturgie, ainsi que les aboutissants dans l'école cistercienne et jusque chez les auteurs modernes, non sans mêler parfois les uns et les autres. Pour esquisser l'histoire du parallélisme Ève-Marie, il s'appuie surtout sur l'ouvrage du P. T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postpatristico* (Rome 1949), tout en soulignant l'originalité de saint Bernard vis-à-vis de la patristique occidentale dans l'interprétation mariologique de *Gen.* 3, 15. Il procède ensuite de même pour l'idée de nouvelle Ève et du principe de « recirculation », citant les textes bernardins bien connus. Il termine en relevant les traces d'influence de saint Bernard sur l'école cistercienne médiévale (Amédée de Lausanne, Aelred de Riévaux, Guerric d'Igny) et sur différents auteurs modernes. H. B.

186. B. Aperribay O. F. M. *Fundamentos y caracteres de la mediación de María, en cuanto a la dispensación de las gracias, según San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 249-270.

Pour le P. A., la médiation de Marie dans la distribution des grâces étant un fait clairement admis par saint Bernard, le but de ce travail est plutôt d'en approfondir les raisons et les propriétés. Sans doute le P. A. se place-t-il ainsi à un point de vue plus moderne que médiéval et sa méthode consiste-t-elle souvent à définir la doctrine de certains mariologues contemporains pour la retrouver ensuite chez saint Bernard, ce qui ne va pas sans un certain danger ; par exemple, lorsqu'il s'agit de la maternité spirituelle de Marie envers les hommes, qu'on ne rencontre pas explicitement exprimée par l'abbé de Clairvaux. Mais l'exposé du P. A.

a l'avantage d'être d'une limpidité parfaite. Le fondement primaire de la médiation céleste de Marie réside dans sa maternité divine, sur laquelle se greffe sa maternité spirituelle, fruit de sa charité et de sa plénitude de grâce. Des textes très éloquents sont invoqués pour marquer les qualités de cette médiation ; le P. A. les groupe sous quatre chefs : la suavité, l'universalité, la nécessité et l'efficacité.

H. B.

187. N. García Garcés. *El Corazón de María, visto por San Bernardo.* — Estudios marianos 14 (1954) 11-36.

M. G. relève les expressions par lesquelles saint Bernard se réfère au cœur de Marie : *cor, mens, spiritus, anima, pectus, viscera* etc., et montre que par là le saint entend désigner globalement toute la richesse intérieure de Notre-Dame, c'est-à-dire non seulement ses affections naturelles, mais ses vertus et ses dons, la plénitude de sa grâce et Dieu lui-même présent en elle. Saint Bernard proclame son humilité, sa foi, sa conformité entière à la volonté divine, et surtout sa charité ; il en détaille avec ferveur toutes les vertus. S'il n'a pas appliqué à Marie le titre de Mère des hommes, il en a éloquemment exposé la pensée et M. G. explique dans ce sens le texte bien connu des *Sermones in Cantica* 29, 8 (PL 183, 933 A).

H. B.

188. A. Levasti. *Profilo di S. Bernardo mistico.* — Città di Vita 1 (1946) 275-284.

M. L. trace à larges traits un portrait de saint Bernard mystique tel qu'on peut l'attendre d'un spécialiste de la spiritualité médiévale et d'un fervent admirateur de l'abbé de Clairvaux. Il montre comment intelligence et foi concourent chez lui à la découverte de l'amour et comment cet amour conduit l'homme à la « déification ».

H. B.

189. J. Leclercq O. S. B. *Gébouin de Troyes et saint Bernard.* — Revue Sciences théol. philos. 41 (1957) 632-640.

Dans *Paris Nat. lat. 14937*, f. 104^r-153^v, dom L. signale une série de 44 sermons attribués nommément au *magister Gebuinus Trecensis*. Celui-ci, prêtre séculier, était dès avant 1120 « chantre de Troyes », ce qui impliquait qu'il était le maître de l'école épiscopale de la ville. Il a certainement entendu saint Bernard ; il s'en inspire dans ses sermons, il en reprend nombre de formules ; cependant il use aussi du langage plus technique des maîtres séculiers, *scolares*, tout en reconnaissant que ceux-ci ont besoin du secours des *claustrales*.

O. L.

190. J. Leclercq O. S. B. *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux.* — Revue bénéd. 66 (1956) 269-302.

Dans plusieurs collections de sermons de saint Pierre Damien et de saint Bernard, constate dom L., on en trouve qui doivent être de Nicolas de Clairvaux, l'un des secrétaires de saint Bernard. Comment déceler ceux qui sont authentiques ? Dom L. part d'une donnée solide. Dans *Londres Brit. Mus. Harley 3073* se lit une série de 19 sermons que, dans sa lettre d'envoi, Nicolas présente comme son œuvre. Dans *Cambridge Jesus Coll. 46* on rencontre 17 de ces sermons, auxquels, selon toute vraisemblance, on peut ajouter le sermon *Sedisti*. L'examen d'autres manuscrits soigneusement analysés par dom L. n'ajoute aucune nouvelle conclusion. Il faut donc accepter comme authentiques les sermons que Nicolas s'attribue et ne sont pas dus à saint Bernard.

O. L.

191. J. Morson O. C. R. *The « De cohabitatione fratrum » of Hugh of Barzelle.* — Analecta monastica, quatrième série (voir *Bull.* VIII, n° 151) 119-140.

Hugues, moine cistercien qui vécut à l'abbaye de Barzelle (diocèse de Bourges), fondée en 1138, écrivit un traité sur les vertus essentielles à la vie de communauté. L'écrit n'est donc pas de saint Bernard, mais il en dépend ; il pourrait être des environs de 1145-1150. Il est conservé dans trois manuscrits : *Hereford Cathedr. P. I. XIII*, le plus ancien, *Cambridge Univ. Ff. 4. 8* et *Londres Brit. Mus. Harley 5431*. Le premier de ces manuscrits a été pris comme texte de base ; mais à l'occasion le P. M. le corrige d'après les deux autres. O. L.

192. D. S. Brewer. *Two Notes on the Augustinian and Possibly West Midland Origin of the « Ancren Riwle ».* — Notes & Queries 201 (1956) 232-235.

Aux arguments liturgiques déjà mis en avant, M. B. en ajoute quelques autres, tirés des détails prescrits par l'*Ancrene Riwle*, pour conclure que l'auteur de cette règle était un chanoine de saint Augustin, peut-être membre de quelque congrégation. Par ailleurs, il en situerait l'origine, mais avec moins d'assurance toutefois, dans le West Midland. H. B.

193. R. B. Shuman. *Concerning the Authorship of the « Ancrene Riwle ».* — Notes & Queries 202 (1957) 415-416.

Pas plus que ses nombreux prédécesseurs, M. Sh. ne parvient à lever le voile de l'anonymat qui entoure l'auteur de l'*Ancrene Riwle*. Comme on n'est d'ailleurs pas d'accord sur la date de sa composition, les uns proposant les environs de 1130, les autres allant jusqu'à 1200 et même au delà, l'identification n'est guère possible. Mais M. Sh. attire l'attention sur certains passages qui révèleraient une parenté certaine entre l'auteur et les recluses : l'auteur de l'*Ancrene Riwle* serait le frère des trois sœurs pour lesquelles il écrivit cette règle. H. B.

194. R. B. Shuman. *Educational Materials in the « Ancrene Riwle ».* — Notes & Queries 202 (1957) 189-190.

M. Sh. relève deux passage de l'*Ancrene Riwle* qui jettent quelque lumière sur l'éducation à cette époque. Le premier, qui dit qu'une recluse ne peut devenir maîtresse d'école, suppose la coéducation des garçons et des filles. Le second recommande aux recluses elles-mêmes des lectures qui laissent deviner un degré d'instruction assez élevé. Il s'agit de la traditionnelle *lectio divina*. H. B.

195. J. Galot S. J. *La nature du caractère surnaturel.* Étude de théologie médiévale (Museum Lessianum, Section théologique, 52). — Bruges Desclée De Brouwer, 1957 ; in 8, 242 p. Fr. 175.

Le P. G. s'est attaqué à un sujet difficile : la notion de caractère dans les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre. On connaît la définition de saint Thomas : participation au sacerdoce du Christ en vue des actions du culte. Quelles en sont les premières origines, et quel en fut le sort jusqu'au concile de Trente ?

Les premiers linéaments se trouvent dans la notion de *sphragis* (sceau) chez saint Paul et les multiples sens du mot chez les Pères ; saint Augustin distingue

nettement le caractère et la grâce baptismale. Ce n'est que dans la seconde moitié du XIIe siècle, avec Paganus de Corbeil, qu'on trouve les premières précisions : le caractère est une marque indélébile, inhérente à l'âme, qui distingue les baptisés de ceux qui ne le sont pas ; il est à la fois signe et cause de la grâce. Vers 1225-1230 on s'attache à scruter la nature même du caractère. A la suite de saint Augustin, Guillaume d'Auvergne considère le caractère comme une sainteté objective, une consécration à Dieu. Avec Guillaume d'Auxerre, on commence à rattacher ce concept aux catégories d'Aristote : il est une qualité ; mais laquelle : *habitus*, puissance, passion, figure ? Pour Guillaume, le caractère est une *passio* qui illumine l'âme et la prépare à la réception de la grâce. Dans sa *Glossa* sur les Sentences, Alexandre de Halès le définit comme *figura*, c'est-à-dire comme configuration au Christ rédempteur et par là même à la sainte Trinité qui a réalisé la rédemption ; conception qui sera reprise avec quelques nouvelles précisions par le chancelier Philippe, Albert le Grand et saint Thomas. Celui-ci ouvre des voies nouvelles en rattachant le caractère à la notion de « puissance » aristotélicienne : le caractère est un pouvoir d'ordre cultuel. Il est défini, non plus par référence au baptême, mais au sacrement de l'ordre ; il n'est plus une simple préparation à la grâce. Saint Thomas en effet distingue nettement l'ordre de la grâce et l'ordre du culte ; le caractère est une « puissance », active dans les sacrements de l'ordre et de confirmation, passive dans le baptême qui équivaut au pouvoir de recevoir les autres sacrements. Le caractère est ainsi une participation au sacerdoce du Christ. La théorie de saint Thomas ne s'imposa pas d'emblée, car on se demanda bientôt si le caractère était une entité absolue ou une simple relation. Pour Pierre Jean Olivi, le caractère est une relation de l'âme à Dieu, relation réelle, mais qui n'ajoute à l'âme aucune réalité nouvelle ; il est, non pas une « puissance », mais un simple droit à l'assistance divine. Jean Duns Scot ne se prononce pas ; mais Durand de Saint-Pourçain déclare nettement que le caractère est une simple relation de raison, et Gérard Odon en vient à nier l'existence même du caractère. Tous cependant, partisans et adversaires de saint Thomas, accordent que le caractère est une députation à des actes sacrés. Soucieux de se dégager des disputes d'écoles, le concile de Trente se borna à déclarer que le caractère est « un certain signe spirituel et indélébile ».

Nous avons dû nous borner aux grandes lignes de l'étude du P. G. Nous la proposons volontiers comme un modèle du genre. D'abord, parce que l'enquête est, peut-on dire, exhaustive, du moins depuis le temps de Pierre Lombard jusqu'au milieu du XIVe siècle ; et l'on sait que nombre de ces écrits sont encore inédits. Ensuite, parce que l'exposé est d'une étincelante clarté : dans ce fouilli d'opinions le P. G. a su dégager la note caractéristique de chaque auteur. Les professeurs de théologie sacramentaire ont à leur disposition une source d'information de première valeur. O. L.

196. S. Vanni Rovighi. *La filosofia di Gilberto Porretano.* — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie prima (Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore, nuova serie, 58. — Milano, « Vita e pensiero », 1956 ; in 8, VII-374 p. L. 5000) 1-64.

Sans aborder la théorie de Gilbert de la Porrée sur la Trinité, Mlle V. R. analyse avec grande finesse les concepts philosophiques qui en constituent le fondement. Mais elle a voulu au préalable définir la philosophie de Boèce que Gilbert commente, celle de Remi d'Auxerre et de Thierry de Chartres, le contemporain de Gilbert. Elle analyse d'abord les notions qui sont à la base de la métaphysique et de la cosmologie de Gilbert : le *quod est* de Boèce est le *subsistens*,

le *quo est* est la *subsistentia*, notions auxquelles sont apparentées celle de matière et forme ; les distinctions entre l'*essentia* et la *subsistentia*, entre la *substantia* et les *accidentia*. Quant à la psychologie de Gilbert, Mlle V. R. s'attache à la nature de l'âme, à la connaissance, au problème des universaux, où Gilbert parle en métaphysicien tandis que Pierre Abélard disserte plutôt en logicien. Quant aux êtres concrets, il semble bien que la *subsistentia* chez Gilbert se rapproche du concept de forme substantielle d'Aristote, interne à l'être créé, et se sépare de la forme transcendante ou sagesse divine en vogue à l'école de Chartres. O. L.

197. E. Jeauneau. *Glane chartraine dans un manuscrit de Rouen.* — Mémoires Société archéologique d'Eure-et-Loir 21 (1957) 17-30.

La glane en question est une citation de Guillaume de Conches sur la différence entre la *glosa* et le *commentum*, conservée dans *Rouen 553* (*A. 452*), f. 137rb. De fait le texte se lit dans les Gloses de Guillaume de Conches sur le *Timée* de Platon, dont M. J. prépare l'édition critique. Immédiatement avant ce texte on lit, aux f. 134r-137r, un petit florilège où, à côté de sentences de Pères, se trouvent des extraits de saint Bernard, Pierre Abélard, Yves de Chartres et spécialement de Hugues de Saint-Victor, dont nous parlerons prochainement. O. L.

198. E. Jeauneau. *Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres.* — Sophia 23 (1955) 172-183.

Une pénétrante analyse du petit traité de Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, permet à M. J. de dégager l'optimisme foncier de l'école chartraine. Car la *materia primordialis* n'est pas absolument informe, elle recèle au contraire une ébauche d'organisation : les quatre éléments ont été créés en même temps et sont inséparables ; les éléments grossiers (l'eau et la terre) ne peuvent exister sans les éléments légers (le feu et l'air) et inversement. L'ordre et l'harmonie sont choses aussi anciennes que le monde. Et ce qui est vrai du monde physique l'est aussi du monde moral : ce qui importe en morale est de faire prévaloir l'ordre de la justice, *iustitia naturalis*, sur le chaos des vices et des passions. O. L.

199. N. M. Haring. *A Short Treatise on the Trinity from the School of Thierry of Chartres.* — Mediaeval Studies 18 (1956) 125-134.

Dans *Paris Nat. lat. 14489*, f. 62-67, se trouve caché un petit traité sur la Trinité. Le P. H. l'édite après avoir prouvé que l'auteur, par ailleurs inconnu, s'inspire des vues de Thierry de Chartres et doit avoir lu la *Summa Sententiarum*. O. L.

200. *Petrus Venerabilis, 1156-1956.* Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of His Death edited by G. Constable and J. Kritzeck (Studia Anselmiana, 40). — Romae, Herder, 1956 ; in 8, x-255 p. et 6 pl.

A l'occasion du huitième centenaire de la mort de Pierre le Vénérable, MM. C. et K. ont rassemblé 15 études concernant le grand Clunisien. Nous en donnerons es titres avec un mot d'explication. M. D. Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable* (p. 1-20) analyse les statuts de l'abbé de Cluny renforçant la discipline de la congrégation (PL 189, 1023-1048), statuts qui datent des environs de 1146. C. H. Talbot, *Odo of Saint-Remy, a Friend of Peter the Venerable* (p. 21-37) retrace la vie d'Odon, abbé de Saint-Remy († 1151), l'intérêt

qu'il porta aux chartreux, ses relations avec saint Bernard et Pierre le Vénérable. G. Constable, *The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes* (p. 38-52) édite d'après 7 manuscrits une lettre (1145-46) adressée par Pierre prieur de Saint-Jean de Sens à Haton, d'abord archidiacre de Sens, puis vers 1122 évêque de Troyes, grand bienfaiteur de Cluny et correspondant de Pierre le Vénérable. A. H. Bredero, *The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux* (p. 53-71) reprend l'histoire du conflit qui sépara les clunisiens et les cisterciens, s'attache à la polémique entre Bernard et Pierre le Vénérable, très différents de tempérament mais unis dans une même charité, attire surtout l'attention sur le début de la controverse, à savoir la lettre de saint Bernard (un peu avant 1120) à son cousin Robert de Châtillon, lettre qui par sa violence mit le feu aux poudres. C. H. Talbot, *The Date and Author of the « Riposte »* (p. 72-80) s'intéresse à une riposte anonyme d'un clunisien contre saint Bernard que A. Wilmart a éditée (*Revue bénéd.* 46, 1934, p. 309-344) et aurait volontiers attribuée à Hugues d'Amiens, qui fut abbé de Reading, maison affiliée à l'ordre de Cluny, écrit remontant aux années 1127-1128. Cette conjecture de Wilmart ayant été attaquée, M. T. examine attentivement les arguments apportés de part et d'autre et conclut au bien-fondé de l'hypothèse du savant éditeur. M.-A. Dimier, *Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens* (p. 81-94) commente un chapitre de la Vie (écrite vers 1160) d'Amédée de Clermont, qui entra chez les cisterciens vers 1119, en sortit et y retourna : on y trouve un écho du différend qui sépara Cîteaux et Cluny. G. Constable, *The Vision of a Cistercian Novice* (p. 95-98) édite l'histoire d'une vision de la sainte Vierge par un novice cistercien. J. Leclercq O. S. B., *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien* (p. 99-120) rappelle d'abord, avec force documents à l'appui, que la tradition bénédictine admettait parfaitement l'existence d'ermitages aux environs des abbayes où, pour un temps sinon pour toute la vie, les cénobites pouvaient se retirer ; il en retrace l'histoire dès les débuts de Cluny, histoire attestée d'ailleurs par Pierre le Vénérable dans une lettre à l'un de ses moines, Gilbert, lettre qui fut très lue au moyen âge. K. J. Conant, *Cluniac Building during the Abbacy of Peter the Venerable* (p. 121-127). G. Duby, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable* (p. 128-140). V. Berry, *Peter the Venerable and the Crusades* (p. 141-162) retrace l'activité de Pierre le Vénérable au cours des années 1145-1147 et 1149-1151, c'est-à-dire les deux périodes qui précédèrent et suivirent la seconde croisade. C. J. Bishko, *Peter the Venerable's Journey to Spain* (p. 163-175) décrit l'activité de Pierre le Vénérable lors de ses deux voyages en Espagne (1142-1143) en vue de préparer une traduction latine du Coran, confiée à Pierre de Tolède et à d'autres savants, et aussi en vue de connaître les hérésies qu'il se proposait de réfuter. J. Kritzeck, *Peter the Venerable and the Toledan Collection* (p. 176-201) apporte de nouvelles précisions sur Pierre de Tolède et ses collaborateurs dans l'ouvrage qui devint la *Collection Toletana*, et cite tous les emprunts qu'on en retrouve dans les *Capitula* de Pierre de Poitiers, secrétaire de Pierre le Vénérable, et dans les deux traités de celui-ci : le *Liber adversus Iudeorum inveteratam duritiem* et le *Liber contra sectam sive heresim Sarracenorum*. M.-T. d'Alverny, *Quelques manuscrits de la « Collectio Toletana »* (p. 202-218), qui a déjà apporté une importante contribution aux traductions latines du Coran au moyen âge (cf. *Bull.* VI, n° 1115), enrichit son enquête en décrivant 13 nouveaux témoins, complets ou incomplets, de la collection de Pierre de Tolède et collaborateurs. G. Constable, *Manuscripts of Works by Peter the Venerable* (p. 219-242) s'attache avant tout aux nombreux manuscrits qui ont conservé le *De miraculis* de Pierre le Vénérable, ouvrage dont il prépare l'édition critique.

Cet ensemble de travaux est très recommandable par le souci d'exactitude ;

il nous révèle à souhait l'activité d'un abbé réformateur et à la fois défenseur des vieilles traditions monastiques, les soucis d'un champion clairvoyant de la doctrine de l'Église. Si on avait pu étudier le contenu de cette œuvre apologétique, c'eût été parfait. O. L.

201. M. D. Knowles. *Peter the Venerable.* — Bulletin John Rylands Library 39 (1956) 132-145.

Bonne vue d'ensemble sur la vie de Pierre le Vénérable (entré à Cluny en 1109, abbé en 1122, mort en 1156), sur son activité et sur ses qualités d'écrivain et d'abbé. O. L.

202. G. Constable. *The Vision of Gunthelm and Other Visiones Attributed to Peter the Venerable.* — Revue bénéd. 66 (1956) 92-114.

Il s'agit avant tout de la vision d'un novice cistercien, du nom de Gundelinus, à qui il aurait été donné de voir les joies des bienheureux et les tourments des damnés. Cette vision est insérée dans *Douai 381* parmi les œuvres de Pierre le Vénérable. Ce manuscrit provient du monastère d'Anchin qui, dans la première moitié du XII^e^ siècle, était un des principaux centres de l'influence clunisienne. D'autres visions du même genre, entre autres celle d'un moine de Savigny et une autre encore, sont attribuées au même auteur. M. C. estime que le récit de ces trois visions peut être considéré comme probablement authentique ; il les édite toutes trois en appendice. O. L.

203. J. Leclercq O. S. B. *Deux opuscules sur la formation des jeunes moines.* — Revue Ascét. Mystique 33 (1957) 387-399.

Dom L. publie nombre d'extraits de deux écrits relatifs à la formation des moines novices : l'un, dans *Douai 827, De novitiis instruendis,* écrit du temps de Gossuin, abbé bénédictin d'Anchin de 1130 à 1165 : collection de sentences où dom L. a pu en repérer de Pierre le Vénérable († 1156) ; l'autre, un *Liber monachellus,* qui n'est pas postérieur au XIII^e^ siècle, conservé au couvent des Franciscains irlandais de Saint-Isidore à Rome. Les deux opuscules sont différents de style, mais prônent le même idéal : la recherche de Dieu avec un cœur purifié, dans la prière et l'ascèse. O. L.

204. R. Milcamps et A. Dubois O. C. R. *Le bienheureux Guerric. Sa vie, son œuvre.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 207-221.

Rappel des grandes étapes de la vie de Guerric d'Igny. Né vers 1070-80, il est d'abord écolâtre à Tournai ; vers 1122 il entre comme moine à Clairvaux ; il y reste, sous la direction de saint Bernard, jusqu'en 1138, où il est élu abbé d'Igny et il y meurt en 1157. Comme ouvrages authentiques, il faut citer une collection de 54 sermons et un *De languore animae amantis* ; les PP. M. et D. dressent la liste des manuscrits qui conservent les sermons, de leurs éditions et traductions, dont les premières datent de 1539. O. L.

205. M.-A. Fracheboud O. C. R. *Le charme personnel du bienheureux Guerric d'Igny.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 222-237.

Le P. F. souligne quelques traits de l'attachante personnalité de Guerric d'Igny : d'abord la clarté de son style, provenant sans nul doute de ses années

d'enseignement à Tournai et contrastant avec l'abondance de son maître saint Bernard ; ensuite son extrême humilité, qui n'a d'ailleurs rien d'un découragé ; et enfin sa profonde sagesse abbatiale, puisée dans la lecture des livres sapientiaux, se traduisant en bon sens, discrétion, bonté compatissante. O. L.

206. M. A. Decabooter O. C. R. *L'optimisme de Guerric d'Igny* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 249-272.

Le P. D. montre comment, selon Guerric, le moine peut prétendre à la connaissance savoureuse de Dieu, en se laissant éclairer par Dieu sur ses misères et le bien que Dieu a mis en lui, et surtout en prenant conscience de la présence de Dieu au centre de son âme. La contemplation est le terme normal de toute vie éclairée par les saintes Écritures et purifiée par l'ascèse. O. L.

207. J. Leclercq O. S. B. *La collection des sermons de Guerric d'Igny.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 15-26.

Dom L. rappelle d'abord que plusieurs des sermons de Guerric d'Igny parurent sous les noms de saint Bernard et de Nicolas de Clairvaux. On peut cependant arriver à une conclusion ferme. D'un texte de l'*Exordium magnum cisterciense* (début du XIII^e s.) il résulte que les sermons de Guerric ont été, non pas prononcés, mais rédigés (*dictati*). Or 19 manuscrits transmettent une collection homogène de 54 sermons qui ne peut être que le « livre » rédigé par Guerric. Dom L. relève nombre d'autres témoins donnant des séries incomplètes ou des sermons mêlés à ceux de saint Bernard. O. L.

208. J. Leclercq O. S. B. *Guerric et l'école monastique.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 238-248.

Dom L. paraphrase le terme *schola christianae philosophiae* employé par Guerric d'Igny. La *schola*, c'est le monastère dans lequel on doit persévérer ; les maîtres sont, non pas les professeurs, mais les pères, les ancêtres qui ont transmis la sagesse chrétienne (à ce propos, dom L. insiste sur le fait que la théologie monastique ne doit pas supplanter la théologie scolastique) ; et l'apprentissage de cette sagesse chrétienne doit se faire dans la simplicité du cœur qui cherche Dieu en tout. O. L.

209. M. C. Bodard O. C. R. *Le Christ, Marie et l'Église dans la prédication du Bienheureux Guerric d'Igny.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 273-299.

Comme toute la doctrine de Guerric est consignée dans ses sermons et s'y trouve dispersée, l'historien des doctrines doit établir lui-même le plan de son travail. Pour exposer les vues de Guerric sur l'action de Marie et de l'Église dans son rapport avec l'action rédemptrice du Christ, le P. B. divise son étude en trois sections : la sainteté de Marie et de l'Église, la maternité universelle de Marie et de l'Église, l'assomption de Marie et de l'Église.

Marie et l'Église sont, par le Christ et avec le Christ, les agents de la rédemption et de la sanctification du monde et participent de la sorte à la sainteté même de Dieu ; la sainteté de Marie et de l'Église est l'œuvre du Saint-Esprit. Nulle part cependant Guerric ne suppose l'immaculée conception de Marie, mais il parle toujours de sa purification par le Saint-Esprit au moment de l'incarnation. Or le rôle sanctificateur de Marie est basé sur le fait qu'elle est la mère du Sauveur ;

c'est donc parce qu'elle est mère du Christ qu'elle est la mère de tous les chrétiens. L'Église à son tour est mère des âmes ; et de même que la maternité universelle de Marie ne se précise que par le mystère du Christ et de l'Église, de même la maternité de l'Église se précise par le Christ et par Marie. Et enfin, Marie est exceptionnellement glorifiée au ciel. Si Guerric ne parle pas d'une assomption corporelle, il n'en célèbre pas moins l'exceptionnelle béatitude de Marie, qui lui vient du Christ ressuscité. A son tour, l'Église connaît et connaîtra cette suprême résurrection des âmes, due à la présence de l'Esprit-Saint en elle, et la résurrection des corps libérés de toute mortalité. O. L.

210. *Miscellanea Lombardiana.* — Novara, Istituto geografico De Agostini, 1957 ; in 4, XV-410 p.

Au congrès de Novare (10 sept.-10 oct. 1953) tenu pour fêter le VIII[e] centenaire du *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, 33 rapports ont été présentés, qui viennent d'être publiés. Vu l'abondance des matières, et plutôt que d'opérer un choix nécessairement arbitraire et sans doute injuste, nous nous bornerons à citer tous les rapports avec leur titre et, au besoin, avec un mot d'explication. Les éditeurs ont eu le bon esprit d'organiser eux-mêmes la matière.

D'abord, les études d'ordre général : A. Gambaro, *Il valore dell'opera di Pier Lombardo* (p. 5-10) ; L. Ott, *Pietro Lombardo : personalità e opera* (p. 11-23) ; S. Vanni Rovighi, *Pier Lombardo e la filosofia medioevale* (p. 25-32) ; R. Busa S. J., *La filosofia di Pier Lombardo* (p. 33-44).

Viennent ensuite 6 études d'histoire littéraire : D. Van den Eynde O. F. M., *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard* (voir *Bull.* VIII, n° 211) ; F. Pelster S. J., *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris, 1147, und Reims, 1148* (p. 65-73) ; D. Van den Eynde O. F. M., *Deux sermons inédits de Pierre Lombard* (p. 75-87) : *Sermo de adventu Domini* et *Sermo de ascensione* ; P. Stella, *A proposito dell' autorità di S. Agostino nelle « Sentenze » di Pietro Lombardo* (p. 89-101) : Pierre Lombard s'inspire essentiellement de saint Augustin, mais à l'occasion il s'en sépare ; C. Pera, *Postilla alla conclusione delle « Sentenze » di Pietro Lombardo* (p. 103-108) ; J. Lelercq O. S. B., *Les deux rédactions du Prologue de Pierre Lombard sur les épîtres de S. Paul* (p. 109-112) : édite d'après *Engelberg Abbaye 74* un prologue légèrement différent du texte connu.

La plupart des rapports présentés au congrès intéressent l'histoire doctrinale. Deux d'abord concernant la Trinité : N. M. Haring, *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule* (p. 113-127) ; E. Bertola, *La dottrina trinitaria in Pietro Lombardo* (p. 129-135). Un autre, sur la christologie : P. Glorieux, *L'orthodoxie de III Sentences, d. 6, 7 et 10* (p. 137-147 ; concernant la question du nihilisme christologique). Les autres rapports ont trait aux sacrements, à la morale et au droit canon : D. Bertetto, *La problematica eucaristica in Pier Lombardo* (p. 149-164) situe les thèses du Lombard dans le contexte du XII[e] siècle ; G. G. Meersseman, *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?* (p. 165-174) : c'est parce qu'il n'a pu se libérer du concept de Cicéron ne connaissant que l'amitié entre hommes et a négligé l'aspect de réciprocité et d'égalité qu'Aristote devait révéler aux théologiens du XIII[e] siècle ; E. Lio O. F. M., *Il testo di S. Agostino « iustitia [est] in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino* (p. 175-222) : vaste enquête sur le sens de la définition chez saint Augustin, Pierre Lombard et tous les théologiens jusqu'à saint Thomas exclusivement ; Ch. Lefebvre, *La notion d'équité chez Pierre Lombard* (p. 223-229) ; O. Giacchi, *Volontà e unione coniugale nella dottrina matrimoniale di Pier Lombardo* (p. 231-243) ; G. Le Bras,

Pierre Lombard, prince du droit canon (p. 245-252) ; P. Vaccari, *Rapporti della concezione teologica di Pier Lombardo col diritto canonico del XII secolo* (p. 253-263) ; S. J. Curtis, *Peter Lombard, a Pioneer in Educational Method* (p. 265-273).

Les *Miscellanea Lombardiana* s'achèvent par 12 études concernant la survie et l'influence de Pierre Lombard : V. Doucet O. F. M., *Quelques commentaires sur les « Sentences » de Pierre Lombard* (p. 275-294) : cite 50 commentaires, mais renvoie à une étude plus considérable, parue ailleurs (cf. *Bull.* VII, n° 1391) ; G. Geenen O. P., *Les « Sentences » de Pierre Lombard dans la « Somme » de saint Thomas* (p. 295-304) ; L. de Simone, *Il « Libro delle Sentenze » di Pier Lombardo nel Commento di S. Tommaso d'Aquino* (p. 305-312) ; L. Sandri, *Il pensiero medievale intorno agli archivi da Pier Lombardo a S. Tommaso* (p. 313-319) ; T. Leccisotti, *Uno sconosciuto « abbreviatore » del Lombardo : Erasmo di Montecassino* (p. 321-325) ; E. Valentini, *Il primo commentario protestante al « Liber Sententiarum » di Pier Lombardo* (p. 327-336) ; C. Castiglioni, *Pier Lombardo all'Ambrosiana* (p. 337-349 ; description des mss) ; V. Gremigni, *La scoperta di uno tempio novarese dell'epoca di Pier Lombardo* (p. 351-359) ; L. Cassani, *La scuola di Novara ai tempi di Pier Lombardo* (p. 359-372) ; O. Quaglia, *Due crisi storiche e due materialismi alla prova delle ragioni dello spirito* (p. 373-384) ; G. Allegra, *Idee penali nel « Liber Sententiarum »* (p. 385-390) ; A. Gambaro, *Pier Lombardo e la civiltà del suo secolo* (p. 391-402).

Telle est la gerbe présentée à Pierre Lombard : beaucoup d'épis sont bien chargés, d'autres le sont moins, tous sont de bonne qualité. La figure du théologien se dessine en nouvelle lumière grâce aux *Miscellanea Lombardiana.*

Comme il convient en un congrès, on a brûlé quelques grains d'encens en l'honneur du héros. On a pu, à juste titre, se demander ce que serait devenue la théologie catholique si, envahie par la dialectique, elle n'avait pas pris comme base le Livre des Sentences, résumé fidèle de l'enseignement des Pères. On pourrait cependant se demander en retour ce que serait devenue la théologie catholique si elle s'était bornée à commenter le Lombard sans y apporter, non pas de la dialectique, mais de la solide philosophie. C'est là, en effet, il faut bien le reconnaître, ce qui a manqué aux Sentences du Lombard : de la précision dans les concepts. Je me bornerai à évoquer quelques exemples. Le Lombard avait sous les yeux la définition du libre arbitre de la *Summa Sententiarum : habilitas rationalis voluntatis,* formule assez claire ; Pierre Lombard la corrige en *facultas rationis et voluntatis.* Tous les théologiens jusqu'à saint Thomas et au delà se sont évertués à lui trouver un sens intelligible, et ce fut en vain. Pierre Lombard veut définir les termes *voluntas, finis, intentio* ; ses explications ont occupé tous les théologiens des XII^e^ et XIII^e^ siècles et les ont fait se perdre en de stériles discussions. Pierre Lombard a défini la vertu : *bona qualitas mentis... quam Deus solus in homine operatur,* décidant de la sorte que toute vertu est infuse, et négligeant à priori toute vertu acquise par l'influence de la saine raison. De là, jusqu'à saint Thomas, la mésestime, chez presque tous les théologiens, des vertus qui font l'honnêteté morale naturelle. Saint Thomas fut le premier à donner droit de cité à ces vertus ; vérité tellement évidente que tous les théologiens, ses successeurs, séculiers, dominicains et franciscains, le suivirent. Quand il en vient aux vertus cardinales, Pierre Lombard se contente de la définition augustinienne et se demande uniquement si ces vertus persisteront au ciel. Veut-il définir la justice, il se satisfait de la formule de saint Augustin : *iustitia est in subveniendo miseris,* comme si c'était là tout le champ d'action de cette vertu aux multiples ramifications. Le Lombard a systématiquement négligé les philosophes de l'antiquité. Et cependant saint Ambroise avait largement utilisé Cicéron ; et de même les théologiens mystiques du XII^e^ siècle. Il ne fallait donc pas attendre l'invasion

d'Aristote pour avoir, en matière de morale, des notions quelque peu précises. Et cependant, comme le dit le P. Meersseman (p. 172), « ce qui importe comme instrument pour approfondir les données de la foi, c'est une bonne philosophie ». On peut appliquer à Pierre Lombard moraliste ce que Mgr Glorieux dit du Lombard dogmaticien : « On ne peut que regretter qu'il n'ait pas su dépasser son temps et percer le véritable enjeu. Mais tel n'était pas son charisme. Il lui a manqué cette pénétration et cette anticipation du génie qui eût imprimé un élan irrésistible à la science théologique » (p. 146-147). O. L.

211. D. Van den Eynde O. F. M. *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard.* — Miscellanea Lombardiana (voir *Bull.* VIII, n° 210) 45-63.

Le P. v. d. E. s'est déjà attaché à dater deux ouvrages de Pierre Lombard : les *Collectanea in epistolas Pauli*, postérieurs à la fin de 1138 et antérieurs à juin 1140 (cf. *Bull.* VII, n° 1435), et les *Libri IV Sententiarum*, rédigés entre 1155 et 1157 (cf. *Bull.* VII, n° 369). Dans une étude d'ensemble très étoffée, il s'attache à tous les écrits authentiques du Lombard, confirmant ou précisant ses conclusions antérieures. Le *Commentarius in psalmos* est le premier de ses ouvrages ; il est antérieur non seulement aux *Libri IV Sent.* mais aussi aux *Collectanea*, ainsi que le prouve la confrontation des deux exposés sur le péché originel et les quatre espèces de crainte. Le *Commentarius* est aussi antérieur à la *Summa Sententiarum* (1137-1138), puisqu'il ne la cite jamais, alors qu'il y était invité. Le *Commentarius* se place donc en 1135-1137. Après le *Commentarius in psalmos* se rangent les *Collectanea* : ceux-ci sont postérieurs à la *Summa Sententiarum* qu'ils exploitent plusieurs fois ; d'autre part ils sont antérieurs au *Libellus de ordine donorum* de Gerhoh de Reichersberg, de 1142. Les *Collectanea in epistolas Pauli* se placent en conséquence en 1139-1141. Les *Libri IV Sententiarum* sont certainement postérieurs au concile de Reims de 1148, et d'autre part antérieurs à 1158, puisqu'en cette année Michel l'Irlandais en achevait une copie. Mais on peut préciser : la date proposée antérieurement par le P. v. d. E. (1155-1157) est confirmée par le fait, établi par le P. E. Buytaert (cf. *Bull.* VII, n° 1762), que le Livre des Sentences n'a été achevé qu'après la mort d'Eugène III, en juillet 1153. Les *Libri IV Sententiarum* datent donc de 1154-1157. Quant aux *Sermones* de Pierre Lombard, 27 ont été édités ; le P. v. d. E. en a découvert deux nouveaux, qu'il édite en appendice (p. 75-87). Les 29 sermons s'étendent sur les années 1140-1160 ; quant au recueil lui-même, il est sans doute une œuvre posthume.

Inutile de souligner l'intérêt de cette nouvelle contribution à la chronologie des écrits du XII^e siècle, où excelle le diligent chercheur. L'étude que nous venons de résumer est la première qui corrige en plus d'un point l'article classique de J. de Ghellinck (cf. *Bull.* II, n° 867). O. L.

212. A. Vetulani. *Nouvelles vues sur le Décret de Gratien.* — La Pologne au X^e Congrès international des sciences historiques à Rome (Varsovie, Académie des Sciences, 1955) 83-105.

Précisant un travail antérieur sur le Décret de Gratien, M. V. établit qu'il a été élaboré dans le premier quart du XII^e siècle, entre 1105 et 1120, alors qu'à l'unanimité les historiens contemporains en reportaient l'achèvement au delà de 1139. Le traité de la pénitence, le *De consecratione*, la plupart des fragments de droit romain ainsi que les textes pontificaux postérieurs à Pascal II (1099-1118) auraient été interpolés dans le texte du Décret primitif sorti de l'atelier de Gratien vers 1120. G. M.

213. A. Vetulani. *Dekret Gracjana i pierwsi Dekretyści w świetle nowego źródla* (Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes d'après une source nouvelle). — Wroclaw, Zaklad im. Ossolińskich-Wydawnictwo, 1955 ; in 8, 168 p.

Poursuivant ses pénétrantes recherches sur la date et la composition du Décret de Gratien, M. V. s'est livré à l'analyse du manuscrit *Mar F. 275* de la Bibliothèque municipale de Gdańsk (autrefois Dantzig) qui contient un Abrégé du Décret introduit par une préface. Ce manuscrit est une copie, faite dans l'Italie du Nord au début du XIIIe siècle, d'un original qui remonte au milieu du siècle précédent.

D'après M. V., la préface — reproduite également, mais de façon fragmentaire et avec des variantes, dans *Clm 18467* et *Gand Univ. 55* — aurait été utilisée par Paucapalea pour rédiger l'introduction à sa Somme. Ainsi, contrairement à l'opinion courante, son auteur aurait précédé Paucapalea dans l'étude du Décret. Ce décrétiste anonyme serait en même temps l'auteur de l'Abrégé et aurait accompagné de « sommaires » les divers chapitres du Décret. Mais un tel travail ne peut s'expliquer que si l'on recule la date traditionnelle de composition du Décret.

Signalons que le texte polonais de cet ouvrage est suivi d'un résumé en français. G. M.

214. A. Vetulani. *Encore un mot sur le droit romain dans le Décret de Gratien.* — Apollinaris 21 (1948) 53-59.

M. V. étaie de nouveaux arguments sa thèse de la co-rédaction du texte traditionnel du Décret de Gratien (voir *Bull.* VII, no 2577). G. M.

215. G. Fransen. *La date du Décret de Gratien.* — Revue Hist. ecclés. 51 (1956) 521-531.

M. F. se livre ici à une critique serrée des nombreux arguments proposés par M. A. Vetulani pour reculer la date de rédaction du Décret de Gratien (voir *Bull.* VIII, nos 212-213).

La comparaison des textes de la préface de l'Abrégé du Décret avec l'introduction de Paucapalea à sa Somme lui permet de conclure qu'il n'est pas nécessaire de ménager avant ce décrétiste un laps de temps suffisant pour en placer un précédent qui aurait abrégé le Décret et l'aurait muni de rubriques. L'existence de l'école bolonaise de droit romain et son activité suffiraient à expliquer l'origine des textes antérieurs à Paucapalea.

M. F. ne peut admettre la date de rédaction du Décret proposée par M. Vetulani. Les canons du concile de Latran (1123) lui paraissent trop bien intégrés au texte. Il faudrait plutôt considérer divers stades rédactionnels du Décret. Il est vrai que tant qu'on n'aura pas de bonnes éditions critiques des collections-sources et des premières gloses du Décret, tout travail en ce domaine restera assez aléatoire. G. M.

216. R. Metz. *A propos des travaux de M. Adam Vetulani. La date et la composition du Décret de Gratien.* — Revue Droit canon. 7 (1957) 62-85.

M. M. fait le point au sujet des recherches entreprises sur le Décret de Gratien par M. Vetulani, l'éminent professeur de l'histoire du droit à Cracovie. Il passe

en revue tous les travaux qu'a consacrés celui-ci à cette question depuis déjà plus de vingt-cinq années, tout en indiquant l'apport fourni par d'autres savants à une restitution plus exacte du Décret et aussi les jugements qu'ils ont portés sur les travaux de M. Vetulani.

Pour M. M. l'idée d'une œuvre qui s'est faite au cours des années paraît de plus en plus probable. Aussi ne faut-il pas chercher à tout prix le texte d'un Décret-type qui représenterait à lui seul l'œuvre originale de Gratien. G. M.

217. D. Composta. *Il diritto naturale in Graziano.* Estratto della tesi di laurea «Il concetto di diritto in Graziano» (Pontificium Athenaeum Salesianum, Facultas Iuris canonici, Theses ad lauream, 35). — Torino, Scuola grafica salesiana, 1956 ; in 8, VIII p. et p. 153-210.

Cette brochure reproduit à la lettre l'importante étude du P. C. déjà publiée dans les *Studia Gratiana*, t. II, 1954, p. 153-210 (voir *Bull.* VII, n° 1393). Dans sa préface, le P. C. nous révèle que ces pages ne sont que le chapitre préliminaire d'une ample dissertation sur le droit, dont il donne la table des matières et qu'il ne désespère pas publier un jour. O. L.

218. G. Fransen. *Les « Quaestiones » des canonistes : essai de dépouillement et de classement.* — Traditio 12 (1956) 566-592.

Travail d'approche pour un dépouillement méthodique et systématique de la littérature des *Quaestiones* des canonistes médiévaux. Cet article examine 4 manuscrits : *Prague Univ. XIV. E. 31, Vat. Pal. lat. 678, Leipzig Stadtbibl. 247, Bamberg Staatsbibl. Can. 17* (*P. I. 11*). On note les endroits parallèles de ces manuscrits pour deux séries de questions : une première de 43 questions rédigées par un « reportator » et corrigées ; une seconde de 51 questions conservées plus sommairement, omettant même parfois le « casus » qui en était le point de départ. A. B.

219. A. M. Stickler. *Decretistica germanica adaucta.* — Traditio 12 (1956) 593-605.

Plusieurs manuscrits d'Allemagne n'avaient pu être étudiés comme il faut par M. S. Kuttner dans son *Repertorium der Kanonistik* (voir *Bull.* III, n° 470), qui avait dû parfois se contenter de la description des catalogues. M. S. en examine un certain nombre et précise leur contenu. Il y ajoute quelques manuscrits nouveaux, notamment des bibliothèques de Darmstadt (*Landesbibl. 384, 385, 732, 762, 923, 2481*), de Mayence (*Stadtbibl. 52, 457, II. 73, II.203, II.330*) de Munich (*Clm 27337, 28159, 28161, 28174, 28175, 28179*) et de Trèves (*Stadtbibl. 922/909*). A. B.

220. J. Morson O. C. R. *The English Cistercians and the Bestiary.* — Bulletin John Rylands Library 39 (1956) 146-170.

Le bestiaire médiéval, héritier du *Physiologus* grec, a été fort à l'honneur chez les cisterciens anglais. Si les chapitres généraux de l'Ordre défendent aux moines de posséder des animaux, les écrivains mystiques cisterciens n'en ont pas moins exploité les mœurs du monde animal : chaque animal a son tempérament, son comportement de vie, qui peut être donné comme à imiter ou à éviter par l'âme en quête de perfection. Le P. M. rassemble un grand nombre de ces comparaisons tirées des écrits de Gilbert de Hoiland († 1172), de Baudouin de Ford

(† 1193), mais surtout d'Aelred de Riévaux († 1166). Il signale quatre manuscrits de bestiaires de provenance cistercienne dans les bibliothèques d'Angleterre.
O. L.

221. Ch. Dumont O. C. R. *Autour des sermons «De oneribus» d'Aelred de Rievaulx.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 19 (1957) 114-121.

On possède deux recensions des sermons *De oneribus Isaiae* d'Aelred de Riévaux : l'une brève, reproduite dans PL 195 ; l'autre longue, imprimée depuis 1616. Le P. D. apporte de sérieux arguments en faveur de l'authenticité de celle-ci, et en prépare une édition critique. A cette occasion il souligne les affinités littéraires qui unissent Aelred et son ami Gilbert Foliot, évêque de Londres, qui l'aura peut-être inspiré dans sa préférence pour le sens allégorique des saintes Écritures.
O. L.

222. M. A. Fracheboud O. C. R. *Isaac de l'Étoile et l'Écriture sainte.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 19 (1957) 133-145.

Le P. F., qui s'est intéressé aux sources d'Isaac de l'Étoile (voir *Bull.* VI, n^os 778-779), définit ici la manière dont l'abbé cistercien († 1169) utilise l'Écriture sainte. Il se soucie peu du sens historique ; il s'attache davantage aux autres sens ; toutefois au sens moral de portée pratique il préfère de loin le sens anagogique, mystique, du théologien et du contemplatif.
O. L.

223. Gerhohi Praepositi Reichersbergensis *Opera inedita.* II : *Expositionis Psalmorum pars tertia et pars nona.* T. 1-2. Cura et studio D. ac O. Van den Eynde et A. Rijmersdael O. F. M. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 9-10). — Romae, Pontif. Athenaeum Antonianum, 1956 ; 2 vol. in 8, XIII-777 p.

Le P. D. v. d. E. et deux de ses collaborateurs achèvent en ces deux tomes l'édition critique des œuvres jusqu'ici inédites de Gerhoh de Reichersberg. Il s'agit en l'occurrence de l'*Expositio Psalmorum pars tertia et pars nona.* La *pars tertia,* consacrée aux psaumes 31-37, remplit tout le tome I^er et la plus grande partie du tome II de l'édition ; elle est conservée dans le seul *Clm 16012* (XII^e s.), f. 1^r-201^v. La *pars nona,* beaucoup plus courte, se rapporte aux psaumes 78-117 et occupe les p. 671-721 du tome II ; elle est conservée dans *Reichersberg Stiftsbibl. VIII,* f. 79^r-95^v, décrit au volume I^er de tout l'ouvrage (cf. *Bull.* VII, n° 1401). L'apparat critique de cette édition de l'*Expositio Psalmorum* s'enrichit des textes parallèles que les éditeurs ont trouvés dans la glose inédite de Gilbert de la Porrée sur les psaumes. Un copieux index des citations, des noms propres et des doctrines qui clôt l'édition des trois volumes invitera sans doute quelque chercheur à s'enquérir des idées maîtresses du prévôt de Reichersberg.
O. L.

224. D. Van den Eynde O. F. M. *L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 11). — Romae, Pontif. Athenaeum Antonianum, 1957 ; in 8, X-423 p. L. 5500.

Le P. V. d. E. consacre à la vie et aux écrits de Gerhoh de Reichersberg tout un volume, embrassant non seulement les écrits qu'il vient d'éditer (cf. *Bull.* VII, n° 1401 ; VIII, n° 223), mais tous les autres dont une partie se lit dans PL 193-194.

Gerhoh naquit en 1093-94 et entra dans la cléricature ; il fut mêlé très tôt aux

disputes de l'Église et de l'Empire et à la réforme du clergé ; après bien des avatars il finit par être prévôt à Reichersberg en 1132. Ce n'est qu'en 1128 qu'il commença son activité littéraire, la plus considérable de tout le siècle, qu'il poursuivit jusqu'à sa mort en 1169.

Le P. V. d. E. divise son travail en trois sections. La première est consacrée aux 22 traités et opuscules dont le savant médiéviste a publié les cinq restés inédits jusqu'ici (cf. *Bull.* VII, nº 1401) ; il en analyse le contenu, signale la doctrine et, avec sa maîtrise dans l'art du chronologiste, il date chacun des écrits. La chose est rendue possible parce que tous ces traités ont été dictés par les circonstances : réforme du clergé, relations entre l'Église et l'État, discussions sur la validité des sacrements conférés par des excommuniés et surtout sur l'*assumptus homo*, problème auquel le fougueux polémiste est revenu plusieurs fois. Le premier traité, dans sa première rédaction, est un peu postérieur à 1126, et le dernier date de 1164 ou du début de 1165.

La seconde section analyse la correspondance (lettres, dédicaces, diplômes) dont Gerhoh est l'auteur ou le destinataire et où il est question de lui. Toutes ces 135 pièces sont publiées, mais le P. V. d. E. reprend le dossier, donnant pour chacune le contenu, l'incipit, les éditions, les références et surtout précisant les dates. Ces pièces sont précieuses, parce qu'elles font revivre une foule de faits politico-religieux de l'époque.

La dernière section se rapporte à l'œuvre la plus considérable de Gerhoh, son *Expositio in Psalmos*, œuvre essentiellement religieuse. Ce commentaire est divisé en dix parties, d'étendue très inégale ; la cinquième partie est introuvable. On sait que le P. V. d. E. en a édité les parties 3 et 9 (cf. *Bull.* VIII, nº 223). Ici encore, avec une remarquable précision, le savant érudit assigne une date à chacune des parties : l'*Expositio* commence en 1144 ou au début de 1145 et s'achève en 1169. Ce commentaire est rempli d'excursus, de digressions plus ou moins longues, souvent étrangères au texte biblique ; ce sont de vrais traités de dogme, morale, discipline ecclésiastique, droit canon, liturgie, vie monastique ou simplement des rappels d'événements récents. Ces excursus sont largement tributaires des écrits de Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor et saint Bernard. Pour rédiger le commentaire proprement dit, Gerhoh exploite surtout saint Augustin et le recueil que Patérius fit des œuvres de saint Grégoire le Grand, ainsi que les gloses de Rupert de Deutz, de Gilbert de la Porrée et d'Anselme de Laon.

En de longs appendices, le savant médiéviste cite les principaux excursus contenus dans l'*Expositio Psalmorum*, ce qui intéressera l'historien des doctrines ; les extraits de Patérius, de Rupert de Deutz et surtout de la Glose inédite de Gilbert de la Porrée, ce qui intéressera grandement l'histoire littéraire.

En quatre ans, le P. V. d. E. est parvenu à publier 3 volumes de textes et cette introduction qui, à elle seule, est un monument d'érudition. C'est là un record. Sans doute Gerhoh n'est pas un profond penseur, mais les étoiles de seconde grandeur contribuent à leur manière à la beauté du firmament. De longues années se passeront avant qu'on ne trouve du nouveau à ajouter à l'ouvrage que nous venons de présenter. O. L.

225. J. Bumke. *Die Auflösung des Tugendsystems bei Wernher von Elmendorf.* — Zeitschr. deutschen Altertum deutsche Literatur 88 (1957) 39-54.

Dans son « Miroir des vertus » Werner d'Elmendorf dépend très directement du *Moralium dogma philosophorum*, dont cette œuvre n'est qu'une sorte de traduction. Mais, chose curieuse, il en laisse tomber certains détails des plus caractéris-

tiques et en choisit d'autres apparemment secondaires. D'où procède ce choix étrange ? Étudiant le plan suivi par Werner et le comparant au *Welsche Gast* de Thomasin de Circlaere, M. B. constate que ces deux auteurs groupent leur enseignement à peu près de la même manière. Cette classification remonterait jusqu'au discours d'Aristote dans l'*Alexandréide* de Gauthier de Châtillon. Du traité systématique qu'était le *Moralium dogma philosophorum* Werner composa un enseignement pratique pour quelque seigneur ; il ne traduisait de son modèle latin que ce qui pouvait lui être utile. A. B.

226. L. Minio-Paluello. *Twelfth Century Logic.* Texts and Studies. I : Adam Balsamiensis Parvipontani *Ars disserendi* (Dialectica Alexandri). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1956 ; in 8, 155 p.

M. M.-P. constate que depuis les travaux de M. Grabmann, C. C. J. Webb et B. Geyer, les érudits se sont désintéressés des logiciens du XIIe siècle. Le diligent chercheur veut réparer cette négligence en tirant de l'oubli des auteurs comme Adam du Petit-Pont ou de Balsham (Anglais), Jocelin de Soissons, Albéric, Gerland de Besançon (Français), Jean de Venise (Italien). A cet effet, il commence une collection par ce premier tome consacré à Adam du Petit-Pont.

L'*Ars disserendi* (appelée dans les manuscrits *Topica* ou *Dialectica Alexandri*) d'Adam de Balsham, dont on connaît deux recensions, est conservée dans trois manuscrits : *Paris Nat. lat. 16581* et *14700* et *Vat. lat. 9369*. Ce dernier est une copie directe de *Paris 14700* ; tous trois sont incomplets, mais se complètent mutuellement ; l'ouvrage est d'ailleurs inachevé. L'authenticité est certaine. Après avoir résumé l'*Ars disserendi*, M. M.-P. la publie d'après les deux manuscrits parisiens, publiant séparément dans l'apparat critique les variantes du ms. de la Bibliothèque vaticane. Une table de 32 pages des mots, formules, *sophismata* couronne cette édition de très belle venue. O. L.

227. M. Pacaut. *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre* (L'Église et l'État au moyen âge, 11). — Paris, J. Vrin, 1956 ; in 8, 416 p. Fr. 2250.

Le travail de M. P. sur la conception du pouvoir pontifical chez Alexandre III (1159-1181) est dans la ligne de cette prise de conscience plus nette des relations entre l'Église et l'État qui caractérise divers travaux récents sur des pontifes du haut moyen âge.

Pour suivre et mieux comprendre le cheminement et l'évolution des conceptions politiques d'Alexande III, M. P. consacre les premiers chapitres de son livre à la formation canonique de Maître Roland Bandinelli avant son accession au trône pontifical et à ses premiers contacts avec la réalité politique comme cardinal et chancelier de l'Église romaine.

Dans un chapitre suivant, il met en lumière la personnalité d'Alexandre III, qu'il caractérise comme « un homme dur à la fois pour les autres et pour lui-même, généralement habile, très opportuniste, toujours énergique et clairvoyant ». Il développe ensuite le thème majeur qu'on retrouve d'une façon ininterrompue dans les actions et écrits pontificaux, celui de la défense de la liberté ecclésiastique.

Au chapitre IV il expose comment, dans l'esprit d'Alexandre III, cette liberté ecclésiastique peut se réaliser dans l'ordre et la justice. Il faut pour cela que les pouvoirs spirituel et temporel coopèrent tout en distinguant leurs offices respectifs.

Abordant dans les deux chapitres suivants l'origine et la nature du pouvoir pontifical, M. P. établit que pour le pape le véritable pouvoir est, bien entendu, d'ordre spirituel. Par le but qu'il se propose comme par sa nature, il est supérieur à tout pouvoir temporel. L'empereur et les rois lui sont soumis pour tout ce qui relève de la fonction de l'Église. Le souverain pontife estime aussi qu'il peut intervenir dans les questions temporelles connexes aux choses spirituelles. Cette extension de pouvoir est caractéristique de l'élargissement du sacré au XII^e siècle.

Dans la conception du pouvoir pontifical le problème le plus crucial semble bien être celui de la prééminence temporelle du Saint-Siège. En effet, Alexandre III est intervenu dans diverses affaires temporelles sans pouvoir invoquer des motifs d'ordre ecclésiastique ou spirituel. Dans certains cas le pape n'a fait qu'exercer sa suprématie temporelle comme chef de l'État pontifical ou comme suzerain vis-à-vis de royaumes vassaux ; dans d'autres cas, néanmoins, il s'est attribué une autorité temporelle prééminente.

Comment expliquer cette contradiction apparente dans l'action d'Alexandre III ? M. P. a cru découvrir au fond de la pensée pontificale une distinction entre l'*administratio*, soit l'exercice du pouvoir, et l'*auctoritas*, soit le pouvoir fondé en droit, générateur de droit, que seul le pape détient et qui lui permet de s'ingérer dans les affaires temporelles. Simple conjecture reconnaît l'auteur, que le pape lui-même n'a peut-être pas entrevue mais qui semble suffisamment établie par la filiation qui unit la pensée et l'œuvre pontificales au Décret de Gratien.

A l'étude des sources de la pensée d'Alexandre et des influences contemporaines qu'elle aurait pu subir sont consacrés les trois derniers chapitres de cette étude. M. P. s'étend assez longuement sur le Décret, qui serait la source authentique de la doctrine pontificale. Il se livre aussi à un exposé des doctrines politiques des canonistes de la seconde moitié du XII^e siècle, puis de celles des non-canonistes. M. P. en conclut qu'après Gratien, Rufin et Simon de Bisignano sont ses meilleurs compagnons. Ce qu'il n'exprime pas nettement lui-même se trouve clairement présenté par eux.

M. P. consacre un chapitre à exposer les vives préoccupations d'Alexandre au sujet de la discipline ecclésiastique et de tout ce qui touche à la vie intérieure de l'Église. Par ses mesures il fut l'un des plus actifs organisateurs des institutions cléricales et l'un des plus célèbres artisans de la toute-puissance du pape dans l'Église.

Il faut féliciter l'auteur d'avoir pu tirer de documents nombreux et divers une synthèse de la pensée pontificale qui ne s'exprime nulle part d'une manière bien nette. Son travail apporte de nouveaux éléments pour une histoire plus nuancée de la théocratie au moyen âge. Regrettons seulement que le « respect des règlements » n'ait pas permis à M. P. de mettre sa bibliographie à jour depuis la défense de sa thèse en avril 1954. La lecture d'articles et ouvrages récents intéressant son sujet lui aurait permis d'apporter ça et là nuances ou corrections. Sa monographie n'en reste pas moins une œuvre de grande valeur qui comble véritablement une lacune, car les idées politiques d'Alexandre III n'avaient jamais été scrutées avec autant d'application. G. M.

228. F. Kempf. *CR de M. Pacaut, Alexandre III* (voir *Bull.* VIII, n° 227). — Revue Hist. ecclés. 52 (1957) 932-937.

Le P. K. s'est livré en connaissance de cause à une critique assez serrée de la monographie de M. Pacaut sur Alexandre III, s'en tenant plus spécialement au problème central, c'est-à-dire celui de la conception politique du pape. Passant

en revue les arguments apportés par M. P. pour prouver les prétentions du pontife à une souveraineté dépassant le pouvoir spirituel, le P. K. estime qu'aucun d'eux n'est tel qu'il faille, pour l'expliquer, recourir à une théorie aussi compliquée et au surplus aussi dénuée de preuve que celle d'une opposition dans la pensée pontificale entre *auctoritas* et *administratio*. Il reproche tout spécialement à M. P. de ne pas s'être fait une image exacte ni de l'école canonique de Paris, ni de celle de Bologne, qui comptaient toutes deux des représentants des tendances hiérocratiques et dualistes. Il est vrai qu'Alexandre III a eu des contacts avec les canonistes bolonais, mais nous ne savons pas lequel des deux partis avait les préférences pontificales.

Le P. K. reconnaît que M. P. a démontré, dans trois chapitres de valeur et par des arguments solides, qu'en pratique le pape a suivi une ligne de conduite nettement dualiste, mais il ne lui semble pas avoir réussi à montrer que le pape ait eu une véritable théorie qui se serait traduite dans ses actes. Peut-être Alexandre III, tout en pratiquant le dualisme, n'a-t-il jamais tranché le débat théorique entre hiérocrates et dualistes. De toute façon on ne peut pénétrer ses préférences personnelles. G. M.

229. Y. M.-J. Congar O. P. *Une étude sur Alexandre III.* — Revue Sciences philos. théol. 41 (1957) 44-48.

Le P. C. se livre dans cet article à une analyse de la récente étude de M. Pacaut sur Alexandre III (voir *Bull.* VIII, n° 227). Déplorant quelque peu sa prolixité et ses répétitions, il n'en convient pas moins que ses conclusions sont au total notables et bien établies. A propos de la prééminence temporelle du Saint-Siège, que M. P. a pensé pouvoir formuler au moyen des termes *auctoritas-administratio*, le P. C. aurait préféré « que fût mieux mis en lumière le fait, très important, qu'il existait une notion canonique et romaine de la fonction impériale, celle, précisément, que la Curie apporte à Besançon, en 1157, et que Frédéric Barberousse aurait refusée ». Toujours d'après le P. C. : « Pour la Curie, l'empereur était un ministre de l'Église romaine ; il en était ' l'avoué ' ; il en recevait, avec l'onction, quelque chose de gracieux et qu'il ne possédait pas comme simple ' roi germanique ', la valeur suprême et universelle de sa dignité ». G. M.

230. Ch. Lefebvre. *Une décrétale d'Alexandre III en matière de simonie et le chapitre de S. Pierre à Lille.* — Mélanges Sciences relig. 14 (1957) 21-38.

Parmi les nombreuses décrétales d'Alexandre III figure une décision envoyée de Bénévent, le 13 janvier 1169, au prévôt et aux chanoines du chapitre collégial de Lille. Ce chapitre avait ajouté des obligations à une prébende pendant sa vacance, entre autres celle de célébrer chaque jour une messe en l'honneur de la sainte Vierge. Le chanoine qui par son élection était devenu titulaire de cette prébende avait protesté contre ces nouvelles dispositions, alléguant qu'il y avait simonie.

M. L. passe ici en revue l'interprétation donnée par de nombreux décrétalistes à la confirmation papale de cette décision capitulaire, plus spécialement en matière de simonie et sur les obligations du prébendé.

Cette brève incursion dans le monde canonique des XII^e et XIII^e siècles met en relief le rôle régulateur déjà exercé par le Saint-Siège et l'esprit avec lequel les décisions y sont prises. Elle manifeste aussi l'influence exercée par le droit romain renaissant sur la législation canonique. G. M.

231. A. Mansion. *Le texte d'Aristote, Physique H, 1-3 dans les versions arabo-latines.* — Journal Hellenic Studies 77 (1957) 81-86.

Mgr M. montre par cette étude quel profit on peut tirer, — et aussi quelles strictes précautions il faut prendre, — pour la reconstitution du texte grec, de la comparaison de celui-ci avec les deux traductions arabo-latines de la Physique d'Aristote. Ces deux traductions sont celles de Gérard de Crémone († 1187) et celle qui accompagne le Grand Commentaire d'Averroès, attribuée à Michel Scot (premier tiers du XIII[e] s.). En se limitant aux trois premiers chapitres de Physique VII, contenus dans ces traductions sous la forme appelée texte secondaire, Mgr M. arrive à la conclusion qu'il avait déjà formulée autrefois pour la traduction de Michel Scot : les deux textes latins, à travers toutes les déformations qu'on peut soupçonner, dues au passage à travers le syriaque et l'arabe, marquent une parenté très nette avec l'excellent manuscrit grec *E* de Bekker-Ross. Ils fournissent un moyen de contrôle pour distinguer dans ce manuscrit les leçons individuelles des leçons appartenant à la tradition dont il est le représentant. H. B.

232. A. Vetulani. *Deux intéressants manuscrits de la « Compilatio Prima ».* — Traditio 12 (1956) 605-611.

Examine deux manuscrits de la *Compilatio prima* de Bernard de Pavie conservés à Cracovie (*Chapitre cathédral 89*) et Siguënza (*Bibl. capitulaire 10*). Comparés avec l'édition de E. Friedberg on y constate l'absence de toute une série de chapitres (plusieurs étant les mêmes dans les deux manuscrits), des datations de décrétales, des additions dans le texte et des doubles transcriptions. M. V. y voit la preuve que ces manuscrits reflèteraient un texte antérieur à celui des manuscrits utilisés par Friedberg. Probablement aucune décrétale du pape Clément II ne faisait partie de l'original de l'œuvre de Bernard de Pavie, qui aurait achevé celle-ci en 1187. A remarquer aussi le titre dans le manuscrit de Cracovie : *Breviarium decretalium* (au lieu de *extravagantium*) *Bernardi prepositi Papiensis.* A. B.

233. Y. M.-J. Congar. *Maître Rufin et son « De bono pacis ».* — Revue Sciences philos. théol. 41 (1957) 428-444.

Le P. C. confirme l'opinion émise jadis par G. Morin restituant au décrétiste Rufin, devenu évêque d'Assise, un traité *De bono pacis* (écrit en 1181-1182). Il souligne très heureusement un point important de sa doctrine. Au dyptique augustinien Jérusalem-Babylone (les cités du bien et du mal), Rufin ajoute un troisième membre : l'Égypte. Celle-ci devient la cité du mal, tandis que Babylone représente la cité civile, s'intéressant au bien temporel. Et c'est ainsi que s'amorce la théorie politico-religieuse accordant à la société civile une certaine autonomie à l'égard de la société surnaturelle, la Jérusalem qu'est l'Église.

O. L.

234. A. Monteverdi. *Per un verso di Enrico da Settimello.* — Studi in onore di Gino Funaioli (Roma, A. Signorelli, 1955 ; in 8, XII-440 p. L. 10.000) 246-252.

Il s'agit du vers IV, 242, qui pourrait permettre de préciser au moins le nom du second des personnages auxquels s'adresse Henri de Settimello dans l'envoi final de son *Elegia*. Si le second hémistiche (*mente resume tuum*) ne présente pas

de difficulté, le premier au contraire se présente avec de nombreuses variantes dans les manuscrits. M. M. propose d'adopter : *Florençet, famulum mente resume tuum*. Florençet serait un provencialisme, nom conventionnel d'ailleurs, à la mode du « senhal » provençal et qui ne permettrait pas encore d'identifier le personnage visé par le poète. H. B.

235. H. Wolter S. J. *Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen.* — Geist u. Leben 30 (1957) 357-369.

Les laïcs n'ont pas attendu le XX^e siècle pour prendre une part active à la vie de l'Église. Déjà au XII^e siècle ils jouèrent un rôle prépondérant dans certains mouvements religieux, tels ceux des Vaudois ou des Humiliés. Mais, on le sait, emportés par leurs propres excès, ils ne tardèrent pas à verser dans l'hérésie et se heurtèrent à l'intransigeance de plusieurs conciles. Innocent III ne pourra, par ses mesures conciliatrices, qu'en faire rentrer un petit nombre dans le sein de l'Église. Mais dès lors l'Église allait collaborer plus intimement avec le monde laïque et l'on verrait les ordres mendiants naissants lui faire une large place dans ses tiers-ordres. G. M.

236. G. Berti. *Moti ereticali e Signoria Pelaviciana.* — Archivio storico lombardo, serie VIII, 6 (1956) 47-52.

Après un schéma nécessairement fort simplifié de la théologie au XII^e siècle et pendant la première moitié du XIII^e, M. B. constate que les doctrines des mouvements hérétiques de l'époque — catharisme, speronisme, Pauvres lombards — n'ont guère trouvé de répercussions politiques dans la seigneurie lombarde des Pallavicini. Mais le pouvoir seigneurial suit avec attention l'aspect moral, réformateur et évangélique de ces mouvements, les appuyant parfois pour faire pièce à la domination ecclésiastique, les combattant ailleurs, quand il entrevoit le danger social de leurs tendances individualistes. H. B.

237. J. B. Valvekens O. Praem. *Haereses ac sectae ineuntis Medii Aevi et Praemonstratenses.* — Analecta Praemonstr. 33 (1957) 141-147.

L'ordre de Prémontré eut dès ses origines à lutter contre les hérésies qui pullulèrent au XII^e siècle. M. V. passe en revue les travaux récents consacrés à l'un ou l'autre de ces norbertins défenseurs de l'orthodoxie, tels l'abbé Bernard de Fontcaude et Erwin de Steinfeld. Il tente aussi de déterminer la véritable nature de ces hérésies qui se proposaient de rétablir la vie évangélique (voir *Bull.* VII, n^os 361 et 2127). G. M.

238. D. Roché. *L'Église romaine et les Cathares albigeois.* — Arques (Aude), Cahiers d'études cathares, 1957 ; in 8, 206 p. Fr. 600.

M. R., spécialiste des questions cathares, présente sous la forme littéraire d'une discussion entre trois amis dont un seul est catholique, l'attitude de l'Église romaine envers le catharisme au moyen âge. Il s'étend assez longuement sur les croisades contre les Albigeois et la répression parfois sévère de l'inquisition. Envisageant l'aspect doctrinal de cette lutte, il tend à démontrer que l'Église catholique aurait failli à sa mission en exerçant une puissance temporelle (le césarisme de l'Église romaine) et en se départissant de sa mansuétude. Quant aux cathares ils constitueraient véritablement un christianisme de purs et de saints.

De plus par leurs idées ils seraient les vrais précurseurs des temps modernes. En appendice, M. R. publie une traduction française du rituel cathare à partir de deux textes anciens, l'un écrit en occitan au XIII^e siècle, l'autre en latin, quelque peu postérieur au précédent dont il est une amplification et probablement rédigé par des cathares réfugiés en Italie.

Cet ouvrage de vulgarisation sans aucune référence à un ouvrage historique s'adresse, comme dit l'auteur dans sa postface, à des lecteurs d'une culture moyenne qui ne sont pas particulièrement instruits des controverses philosophiques et théologiques. G. M.

239. E. Holmes. *The Holy Heretics.* The Story of the Albigensian Crusade (Thinker's Library, 124). — London, Watts, 1948 ; in 12, IX-82 p. Sh. 2.6.

Ce livret a été publié une première fois en 1925 sous le titre : *The Albigensian or Catharist Heresy.* Il contient un exposé de la doctrine, de l'activité et de l'histoire générale du catharisme, puis un rappel de la tragédie du Languedoc, enfin un développement sur la philosophie du catharisme, plus spécialement sur le problème du bien et du mal tel qu'il fut posé par ces hérétiques auxquels l'auteur témoigne une grande sympathie. G. M.

240. Y. Dossat. *L'évolution des rituels cathares.* — Revue de Synthèse 64 (1948) 27-30.

Le catharisme a profondément évolué de la fin du XII^e siècle au début du XIV^e, tant au point de vue doctrinal qu'à celui des pratiques rituelles. Ainsi les deux grands courants entre lesquels se divisent les cathares n'ont pas toujours eu la même force dans les régions méridionales de la France. A la fin du XII^e siècle les dualistes absolus ou hérétiques albanais semblent seuls connus. Dans la seconde moitié du XIII^e, les dualistes mitigés ou monarchiens prédomineront. C'est de cette dernière époque que datent les deux usages cathares, celui de la *convenensa* ou pacte liant le croyant aux parfaits pour recevoir le *consolamentum*, et celui de l'*endura*, le suicide par la faim après la réception dans la secte.

M. D. met justement en garde contre des synthèses trop hâtives du catharisme à partir de textes d'époques différentes. G. M.

241. M. Cazeaux-Varagnac. *Exposé sur la doctrine des Cathares.* — Revue de Synthèse 64 (1948) 9-14.

M^me C.-V. expose comment la conjonction de deux principes, celui de l'analogie entre la cause et les effets et celui de l'opposition entre le Néant et l'Être ont déterminé la conception rigoureusement dualiste du monde cathare, au moins à ses débuts. G. M.

242. D. Roché. *Les cathares et les platoniciens de l'école de Chartres.* — Cahiers Études cathares 2 (1950-51) 249-261.

M. R. expose les grandes lignes du platonisme chartrain et l'opposition d'Alain de Lille au catharisme populaire de son temps. Pour faire mieux comprendre ces théories du XII^e siècle, il remonte à Platon. Les commentateurs du *Timée* prirent deux directions différentes. L'une s'incarne dans Plotin : la genèse du monde est purement logique ; le monde est émané de l'absolu de toute éternité et reste le même ; il y a deux principes : l'esprit et la matière, le bien et le mal.

Tout autre est la direction que Plutarque imprime au platonisme : le monde a été créé dans le temps ; Plutarque est « un vrai précurseur de ces platoniciens chrétiens que furent les gnostiques combattus par Plotin » (p. 252). Il était certes bien malaisé de faire, en si peu de pages, une synthèse quelque peu fidèle de courants d'idées si subtiles ; et périlleux d'affirmer que Plotin, défini comme M. D. l'a fait, « tournant à l'abstraction, a eu une grande influence sur le dogme catholique » (p. 250). O. L.

243. R. Nelli. *L'amour provençal.* — Revue de Synthèse 64 (1948) 15-20.

Certaines contradictions que l'on trouve dans les thèmes des troubadours (exaltation du corps et négation du plaisir, etc.) peuvent s'expliquer par la coexistence, dans la France du sud aux XII^e et XIII^e siècles, du catharisme avec une doctrine d'amour extrêmement curieuse : l'« amour provençal ». G. M.

244. *Florilegium morale Oxoniense.* Ms. Bodl. 633. Secunda pars : *Flores auctorum.* Text first published with introduction by C. H. Talbot (Analecta mediaevalia Namurcensia, 6). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1956 ; in 8, 209 p.

Le florilège d'*Oxford Bodl. 633*, du XII^e siècle, est double. La première partie (f. 49^r-59^r), d'ordre philosophique, sorte de morale fondamentale, a été éditée et analysée par M. Ph. Delhaye, qui a en outre décrit tout le manuscrit (cf. *Bull.* VII, n° 1036). La seconde partie (f. 59^r-99^v), d'ordre littéraire, est une collection de sentences, — on pourrait même dire de proverbes, — tirées des auteurs de l'antiquité. M. T. vient de l'éditer avec grand soin.

Dans sa très instructive introduction, M. T. retrace l'histoire des florilèges de ce genre, souvent rassemblés par des moines. Les premiers connus sont ceux d'Hadoard (vers 850), Heiric d'Auxerre (vers 870), Sedulius Scottus, son contemporain. Le florilège d'Oxford cite Horace, dont il célèbre l'utilité pour son temps, Juvénal, maître de sagesse, Ovide, qui sert de base à des interprétations allégoriques et même théologiques, Maximien, Quintilien, Sénèque, Caton, Apulée, Publius Syrus et autres. A en juger d'après la table des incipits dressée par M. T., il doit y avoir près de 1400 citations. D'après le prologue du florilège, ces citations se groupent autour des vertus de prudence, tempérance, force, justice et autres vertus qui concernent les biens du corps et de la fortune. Nouvel exemple de la faveur dont jouissaient au XII^e siècle les moralistes de l'antiquité, auxquels les théologiens sont restés presque totalement étrangers. O. L.

245. Pierre le Chantre. *Summa de sacramentis et animae consiliis.* Deuxième partie. Texte inédit publié et annoté par J.-A. Dugauquier (Analecta mediaevalia Namurcensia, 7). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1957 ; in 8, XVI-552 p. Fr. 540.

M. D. a entrepris l'édition du plus important ouvrage inédit de Pierre le Chantre († 1197). Un premier fascicule a été recensé *Bull.* VII, n° 1037. Le deuxième est très ample, mais sans plan bien précis : en général il traite de la pénitence, de questions préalables ou plus ou moins connexes : charité, condition de la pénitence, mérite, reviviscence des péchés, peines dues au péché, pénitence extérieure et contrition, péché mortel et véniel, trois vertus (piété, sobriété, justice) et vices opposés ; confession, causes des mauvaises confessions, manière de se confesser, secret sacramentel, pouvoir des clefs, excommunication.

On le voit, ce n'est pas là un exposé systématique, mais un ensemble de questions qu'on se pose à propos de la confession. Il est probable, comme M. D. l'a déjà établi, que beaucoup de ces questions sont des reportations ; de là la diversité qu'on relève dans les manuscrits et dont M. D. a donné plusieurs exemples. Après ces deux premiers fascicules, deux autres suivront traitant, entre autres questions, de la simonie, du vol, de l'usure, du mariage.

Nous n'avons pas à redire les mérites de l'édition ; mais il faut dès maintenant souligner l'importance de cette publication du grand ouvrage de Pierre le Chantre. Avant lui on trouvait certes déjà des solutions de cas de conscience, chez Pierre de Poitiers par exemple ou chez les décrétistes. Mais ici nous avons la première collection importante de casuistique médiévale. Quand toute l'œuvre sera publiée, il y aura lieu de dégager son attitude à l'égard du tutiorisme dans la morale de son temps, de préciser les principaux principes de solution exploités alors en théologie pastorale sacramentaire. Comment, par exemple, a-t-on résolu le conflit entre les deux lois qui régissent la matière : les droits de la vertu de religion exigeant le respect dans l'administration des sacrements (éviter le péril de nullité) t les droits de la vertu de charité nous rappelant que les sacrements ont été institués pour sauver les âmes (*sacramenta sunt propter homines*) ? Si M. D. ne se chargeait pas de cette enquête, il y aurait là matière pour un jeune théologien en quête de dissertation doctorale. En attendant, remercions M. D. de nous initier à la casuistique de cette fin du XII^e^ siècle et aux mœurs du temps qu'impliquent tous ces cas de conscience. O. L.

246. M. Bernards. *Zur frühscholastischen Christologie.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 165-193.

Dans le *Speculum virginum*, auquel M. B. a consacré une monographie très fouillée (voir *Bull.* VII, n° 1701), c'est, on le conçoit, l'enseignement ascétique qui tient la première place. Mais les aperçus dogmatiques ne font pas défaut. C'est ainsi que M. B. rassemble quelques exposés sur le Christ, sa nature d'*homo assumptus*, ses rapports avec l'Église, la présence en lui des dons du Saint-Esprit, et spécialement le don de science et le don de crainte. M. B. a été bien inspiré en publiant les textes en appendice. O. L.

247. M. Bernards. *Zur Seelsorge in den Frauenklöstern des Hochmittelalters.* — Revue bénéd. 66 (1956) 256-268.

M. B. a fait connaître un *Speculum virginum* des environs de 1100 (cf. *Bull.* VII, n° 1701). Cet ouvrage, essentiellement ascétique, contient quelques excursus de théologie spéculative, tels des aperçus christologiques édités récemment (voir *Bull.* VIII, n° 246). Mais naturellement, il vise avant tout la formation spirituelle des moniales. M. B. publie ici trois textes (d'après 3 mss) : les qualités que doit posséder le directeur de conscience, une exhortation adressée directement à celui-ci, un *exemplum* d'un clerc abusant scandaleusement de cette fonction. O. L.

248. Joachim von Fiore. *Das Reich des Heiligen Geistes.* Bearbeitung A. Rosenberg. Übersetzung aus den lateinischen Originalwerken durch R. Birchler. — München-Planegg, O. W. Bearth, 1955 ; in 12, 154 p. Mk 10.80.

Joachim de Flore a exercé une profonde influence sur le bas moyen âge, tant parmi les historiens que parmi les mystiques, les exégètes et les théologiens. Son

exégèse de concordance et, partant, de symbolisme et de prophétisme concret, cristallise en quelque sorte des courants épars et leur donne une nouvelle vigueur et une signification précise. Sa principale originalité est, on le sait, d'interpréter l'histoire de l'Église à la lumière de la théologie trinitaire.

M. R. estime que Joachim est une des plus grandes figures spirituelles d'Occident et que son message est encore valable aujourd'hui. Cela explique la fervente admiration qu'il manifeste dans sa longue introduction (p. 7-69), qui résume les idées essentielles de Joachim.

Le corps de l'ouvrage (p. 73-148) nous donne, en traduction allemande, une soixantaine de textes choisis, éclairant une trentaine de thèmes chers à Joachim.

M. C.

249. H. Grundmann. *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Münstersche Forschungen, 1). — Marburg, Simons Verlag, 1950 ; in 8, 121 p. et 1 pl. Mk. 6.50.

Depuis 1925, M. G. n'a cessé de s'intéresser à Joachim de Flore, dont il a toujours l'intention de rééditer les œuvres principales (cf. *Bull.* I, nº 236). Le présent petit volume est à la fois une étude préparatoire à cette réédition et une vue d'ensemble sur l'état actuel des recherches joachimites.

Les *Neue Forschungen* embrassent aussi bien les écrits et la biographie que la doctrine de Joachim. M. G. y passe en revue, analyse, apprécie et critique, avec son bon sens habituel, les travaux de E. Buonaiuti, de J. Chr. Huck, de Mgr L. Tondelli, de Mme J. Bignami-Odier, de C. Ottaviano, de E. Anitchkof, de F. Foberti, de A. Dempf, de E. Benz et d'autres. C'est dire que le livre de M. G. représente fort bien l'état des études joachimites en 1950.

Pour finir, M. G. consacre une trentaine de pages au projet de réforme monastique proposé par Joachim dans son *Liber figurarum*. M. C.

250. F. Russo. *Da Gioacchino a Dante.* — Città di Vita 2 (1947) 69-74.

A propos de l'ouvrage de Mgr L. Tondelli, *Da Gioacchino a Dante* (Turin 1944) et des recensions qu'il a provoquées, M. R. prend position une fois de plus contre l'authenticité du *Liber figurarum*, ou du moins contre une authenticité globale, se déclarant seulement disposé à reconnaître la paternité de Joachim à un très petit nombre de ces tableaux. Ses arguments se réduisent ici à de la pure polémique. H. B.

251. E. Buonaiuti. *Il domma trinitario nelle polemiche gioachimitiche.* — Rivista Storia Filosofia 1 (1946) 84-102.

252. R. H. Green. *Alan of Lille's « De planctu naturae ».* — Speculum 31 (1956) 649-674.

M. G. remarque que trop souvent on présente le *De planctu naturae* comme une maladroite mixture de naturalisme païen et d'orthodoxie chrétienne. C'est là, estime-t-il, se méprendre sur le rôle qu'Alain de Lille attribue à la poésie : la *narratio fabulosa* n'est qu'un artifice littéraire, un *integumentum* (d'autres disaient : *involucrum*) qui allégorise la pensée du philosophe chrétien. D'autre part, le naturalisme des philosophes païens ne conçoit pas la nature humaine telle qu'elle est sortie des mains du créateur, mais la nature telle qu'elle a été corrompue par la malice des hommes au mépris de la loi naturelle inscrite dans la nature créée par Dieu. Vénus revêt ainsi un double sens : d'une part la *Venus caelestis*, type de la beauté morale d'une nature conservée dans sa condition

primitive, *opus conditionis*, qui se traduit en amour de Dieu, *caritas* ; et d'autre part la *Venus scelestis*, type de l'amour déréglé, se traduisant en *libido, concupiscentia, peccatum contra naturam.* O. L.

XIII[e] s. **253.** N. J. Weyns O. Praem. *Het premonstratenser kloosterleven volgens Adam van Dryburgh.* — Tongerloo, St. Norbertus Boekhandel, 1948 ; in 8, XVI-134 p. Fr. 70.

Adam de Dryburgh, aussi appelé le « Scot » ou le « Prémontré », naquit dans le Berwickshire (Écosse) vers 1130. Devenu prélat de l'abbaye norbertine de Dryburgh, il renonça après trois ou quatre années à sa charge pour se retirer à la chartreuse de Witham, où il mourut vraisemblablement le 20 mars 1212 (p. 12, n. 31). Il est surtout connu par ses traités qui datent tant de sa période norbertine que carthusienne. De plusieurs de ses écrits, il est vrai, nous n'avons conservé que le titre. Le P. W., qui les passe tous en revue, écarte comme inauthentiques les *Allegoriae in universam sacram scripturam* et la *Summa rerum et sententiarum ritualium.*

Le P. W. utilise les traités d'Adam pour décrire la vie d'une abbaye norbertine au XII[e] siècle : les lieux réguliers, les habitants du monastère, la vie conventuelle, les exercices de vie contemplative et de vie active. Ils contiennent aussi quelques données sur la spiritualité de l'Ordre. A ce propos l'auteur pose la question de savoir si Adam peut être considéré comme un témoin de la spiritualité norbertine primitive encore mal connue.

Que l'ancien abbé de Dryburgh n'ait guère exercé d'influence sur les auteurs prémontrés des siècles suivants s'explique aisément, car ils l'ont considéré comme un transfuge. Nul doute que le retour aux sources le fasse aujourd'hui sortir d'un trop grand oubli. G. M.

254. F. Kempf S. J. *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik (Miscellanea historiae pontificiae, 19). — Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954 ; in 8, XX-338 p.

Qui mieux que le P. K. pouvait traiter avec compétence des idées directrices d'Innocent III dans les relations entre le sacerdoce et l'empire ? Par une analyse paléographique et diplomatique du registre du grand pape et par une édition critique de son registre concernant la question allemande, l'auteur s'était parfaitement préparé à une étude aussi vaste que délicate.

Dans la première partie de cet ouvrage il expose la politique papale durant les années 1198-1202, au cours de cette âpre dispute entre Philippe de Souabe et Othon de Brunswick pour l'obtention de la couronne impériale. Si le pape, après avoir gardé tout d'abord la plus stricte neutralité dans cette querelle, favorisa dans la suite la candidature d'Othon, ce ne fut pas tant par opportunisme politique que pour des raisons idéologiques. Aussi dans une seconde partie le P. K. développe, d'après les documents pontificaux, les idées juridiques qui ont guidé Innocent III dans la défense du patrimoine de saint Pierre et qui ont légitimé ses interventions dans les affaires impériales. Nulle part mieux que dans la décrétale *Venerabilem* (mai 1202) le pontife n'affirme son droit et son pouvoir d'examiner la personne élue comme roi et destinée à être promue empereur, car c'est de lui qu'elle reçoit l'onction, la sacre et la couronne. Dans d'autres décrétales il revendique le pouvoir de transférer l'*imperium* à un autre peuple (Translationslehre) quand les électeurs ne choisissent aucun candidat apte à la couronne ou quand l'empereur omet ses obligations, persécute l'Église ou néglige de la défendre. Le

Saint-Siège possède de droit ce pouvoir, puisque c'est lui qui a fait passer l'*imperium* des Grecs aux Francs puis aux Allemands.

Le P. K. développe finalement les conceptions d'Innocent III sur les relations entre l'*Ecclesia*, le *Regnum* et l'*Imperium*. Innocent ne peut se comprendre sans ses devanciers. Aussi P. K. se livre-t-il à une étude pénétrante de la doctrine politique de l'Église à partir de Grégoire VII et de celle des canonistes à partir de Gratien. En bref, Innocent III apparaît, d'une part comme le juriste, le dualiste pénétré de l'enseignement de l'école qui observe scrupuleusement le principe de l'indépendance des états. Dans des cas de nécessité seulement, il aurait fait valoir sa *potestas indirecta in temporalibus* qui découle de son droit de transfert. D'autre part, il apparaît comme le théologien, conscient de la supériorité du spirituel sur le temporel, comme le vicaire du Christ s'estimant empereur spirituel de la chrétienté.

L'ouvrage du P. K. s'est rapidement imposé comme un « classique » sur ce pontife si controversé. Appuyé solidement sur les sources, largement informé, il commente longuement les interventions pontificales. Sans doute le lecteur se montrera quelquefois plus réticent que l'auteur sur le désintéressement de la politique temporelle du pontife ; il n'en écartera pas moins cette ambition de théocratie absolue que d'aucuns ont reprochée à Lothaire de Segni. G. M.

255. A. Oliver. *« Ecclesia » y « Christianitas » en Inocencio III (En función de la idea de unidad medieval).* — Estudios Lulianos 1 (1957) 217-244.

Le P. O. définit, sur le plan purement spéculatif, après F. Kempf, A. M. Stickler et d'autres, les notions d'Église et de chrétienté telles qu'elles étaient comprises au temps d'Innocent III. G. M.

256. W. J. Schröder. *Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und problem des Parzivalromans Wolframs von Eschenbach.* — Weimar, H. Böhlau, 1952 ; in 8, 286 p. Mk. 16.70, rel. 19.

Wolfram d'Eschenbach est de nos jours encore le poète épique le plus discuté du haut moyen âge allemand. Son chef-d'œuvre *Parzival* a fait l'objet de nombreuses études. Le présent travail n'en prétend pas moins l'aborder sous un jour nouveau. Plutôt que de se livrer à un commentaire continu de cette œuvre, M. S. a préféré lui consacrer une analyse logique et progressive.

L'auteur a divisé son travail en quatre grandes sections, groupant différents chapitres. La première section (*Sakrament*) veut donner une image aussi parfaite que possible du Graal : ses personnages, son culte, son fondement religieux. Pénétrant d'une manière plus objective dans l'esprit de cette œuvre épique, M. S. recherche dans une seconde section (*Imitatio Christi*) les influences religieuses, orthodoxes ou hérétiques, qui ont marqué l'œuvre de Wolfram. Il consacre ainsi divers chapitres à la « vie active », la « vie contemplative », la « milice chrétienne », à l'« idéal chevaleresque » aussi. La troisième section (*Triuwe*) complète la précédente dans le domaine de l'éthique. M. S. étudie la place de l'amour (*Minne*), de la morale, de la nature et de la grâce. La dernière section (*Zwifel*) traite en quelque sorte du thème dominant de *Parzival* : cette quête de Dieu par le chevalier, tiraillé par la question de savoir ce qu'est l'essence divine. Ce problème, Wolfram l'a trouvé posé dans les spéculations philosophiques du temps, chez Joachim de Flore ou Hugues de Saint-Victor. M. S. consacre finalement quelques pages au problème littéraire de ce roman.

Nul doute que cet exposé, mené avec beaucoup de clarté et une grande maîtrise du sujet, ne contribue efficacement à une intelligence plus exacte de ce chef-d'œuvre littéraire de l'époque féodale. G. M.

257. J. Bouvet. *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne, 1188-1221.* Fasc. 6-7 (Archives du Maine, 13, 6-7). — Le Mans, Société historique de la Province du Maine, 1955-56 ; 2 fasc. in 8, p. 351-440. Fr. 450 et 500.

M. B. poursuit, à un rythme régulier, la publication des lettres de l'abbé cistercien Adam de Perseigne (voir *Bull.* VI, n° 2135 ; VII, n^{os} 1045, 2606). Quand les lettres sont imprimées dans PL 211, M. B. se contente de les traduire en français, tout en ayant corrigé le texte latin d'après les manuscrits ; quand les lettres sont inédites, il en donne d'abord le texte original avant de les traduire.

Le fascicule 6 est consacré à deux sujets disparates : une lettre sur les Juifs, faisant partie de la lutte engagée contre eux, et une lettre à Robert, chanoine régulier, abbé de la Vernusse (diocèse de Bourges), véritable petit traité sur la pénitence, comme vertu et comme sacrement, celui-ci étant considéré du côté du pénitent et du côté du confesseur (PL 211, 672-683).

Le fascicule 7 publie 5 « Lettres angevines », la plupart inédites, adressées à des moines cisterciens du Loroux et de Chaloché (diocèse d'Angers). Ces lettres, de contenu purement spirituel, se datent des environs de 1210. La dernière, la plus longue, est un commentaire mystique des grandes antiennes O d'avant Noël. O. L.

258. L. Merton. *La formation monastique selon Adam de Perseigne.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 19 (1957) 1-17.

Adam, abbé cistercien de Perseigne († 1221), a consacré plusieurs lettres à la formation des novices. Le P. M. présente les grandes lignes de son enseignement : sa théologie spirituelle est centrée sur la connaissance du Christ vivant dans l'Église, exerçant son action par le Saint-Esprit et l'intercession de Marie. O. L.

259. J. F. Veal. *The Sacramental Theology of Stephan Langton and the Influence upon Him of Peter the Chanter* (Excerpta ex dissertatione). — Romae, Universitas Gregoriana, 1955 ; in 8, 66 p.

Après avoir exposé la doctrine sacramentaire d'Étienne Langton d'après les 15 questions de *Vat. lat. 4297*, M. V. la compare à celle de Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis*, d'après *Londres Brit. Mus. Harl. 3596*, pour établir sur une base solide le fait de la dépendance de Langton vis-à-vis de Pierre le Chantre. H. B.

260. E. Delaruelle. *L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire.* — X Congresso internaz. di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 261) 449-466.

M. D. étudie quelques points où cette influence s'est spécialement fait sentir : le tiers-ordre (« l'évangile pour tous ») et les « prédicateurs de pénitence » (il admet, p. 455, que François avait donné au tiers-ordre « un idéal et un gonfalon en en faisant un *ordo de poenitentia* » ; on sait que des travaux récents, comme

ceux du P. G.-G. Meersseman O. P. opposent un doute très prudent à de telles affirmations ; cf. *Rev. Hist. eccl.* 49, 1954, p. 343-390) ; puis l'imitation du Christ et la dévotion à la Croix, dont tant de manifestations caractériseront la fin du moyen âge ; la naissance de la « laude », « admirable miroir des foules italiennes du XIIIe siècle » ; le sentiment de la nature, qui va s'épanouir dans la peinture de ce siècle et plus tard dans la Renaissance italienne ; le merveilleux franciscain, dont les *Fioretti* restent le type, et la redécouverte de l'enfant à travers celle de la crèche (qu'on se rappelle l'épisode de la crèche de Greccio). Cette influence, pour s'être exercée surtout en Italie, fut très sensible cependant partout où s'établirent les franciscains. F. V.

261. L. Salvatorelli. *Movimento francescano e gioachimismo. La storiografia francescana contemporanea.* — Comitato internazionale di scienze storiche. X Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 4-11 Settembre 1955. Relazioni. Vol. III : Storia del Medioevo (Firenze, G. C. Sansoni, 1955 ; in 8, 654 p.) 403-448.

Ce travail est très important. Il est dû à l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire franciscaine qui, pour n'avoir pas beaucoup publié sur le sujet, était qualifié cependant pour présenter ce rapport au Congrès des sciences historiques de 1955 à Rome. L'étude commence par donner une esquisse de « l'historiographie franciscaine contemporaine », en ce sens qu'elle décrit les cheminements des historiens depuis Paul Sabatier. On sait que leurs recherches ont été dominées par le problème des sources, et notamment celui de la valeur des premières biographies de saint François et des autres écrits du premier siècle franciscain ; et de là, par le problème des intentions primitives du Poverello. Les préoccupations des premiers biographes ont nui à leur objectivité, et ceci se vérifie tant chez les intransigeants de la tradition « léonine » (de frère Léon) que chez les modérés du genre de Thomas de Celano ou chez les « officiels » comme saint Bonaventure. M. S. note à bon droit l'importance hors de pair du volume du P. Gratien O. F. M. Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle* (Paris 1928). La suite de cette étude fait un tableau saisissant des mouvements religieux qui agitaient l'Italie au temps de saint François ; elle donne une esquisse de la physionomie spirituelle de celui-ci et enfin un raccourci de l'histoire du premier siècle franciscain, qui, on le sait, fut dominée par le conflit des Observants et des Spirituels, non sans attaches de ceux-ci avec le joachimisme. Les conclusions de M. S. sont assez sombres : le franciscanisme « ecclésiastique et communautaire » n'a pas réussi à faire la réforme de la société chrétienne, là où avait déjà échoué le franciscanisme « originel et intégral ». Ce double échec explique en partie la division irrémédiable de la chrétienté ultérieure. F. V.

262. R. Sciamannini. *Il Doctore evangelico.* — Città di Vita 1 (1946) 243-256.

Quelques remarques générales sur la manière de procéder de saint Antoine de Padoue dans ses sermons. Pour autant, naturellement, qu'on puisse déceler une méthode à travers les schémas qu'on en a conservés, d'après l'édition de A. M. Locatelli. H. B.

263. B. Kloppenburg O. F. M. *Santo Antônio « Doctor evangelicus ».* — Revista eclesiást. brasileira 6 (1946) 246-269.

264. B. Kloppenburg O. F. M. *O valor teológico de Santo Antônio.* — Cruzeiro do Sul (Petrôpolis) 24 (1946) 80-119.

265. S. Riccio. *Appunti di sociologia antoniana.* — Città di Vita 2 (1947) 141-151.

M. R. n'a pas la prétention de retrouver dans les sermons de saint Antoine de Padoue une doctrine sociologique bien charpentée, mais seulement les principes fondamentaux basés sur un christianisme de mentalité franciscaine. Il en parcourt les grandes lignes, montrant l'attitude du saint en face de la famille, de la commune, de la nation et des relations entre Église et État. Son exposé ne dépasse pas les généralités. H. B.

266. Averrois Cordubensis *Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros.* Recensuit F. H. Fobes adiuvante S. Kurland (Corpus philosophorum Medii Aevi, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum vol. 4, 1). — Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1956 ; in 8, xliv-216 p.

Ce Commentaire moyen d'Averroès sur le *De generatione et corruptione* d'Aristote daterait de 1172. Il fut traduit en latin, sans doute par Michel Scot, peut-être avant 1233. Les éditeurs ont examiné 36 manuscrits de cette version, en tout ou en partie. Sans nous dire pourquoi, ils en ont négligé 3 autres. Ils décrivent ces 36 témoins. Leur apparentement offre tant de difficultés que les éditeurs en arrivent à 2 tableaux généalogiques différents, l'un à 2 familles, l'autre à 6 groupes. Ils fondent leur édition sur 5 manuscrits, représentant autant de familles indépendantes, parmi lesquels signalons spécialement *Paris Nat. lat. 15453*, de 1243. Les éditeurs ont donc usé d'une liberté assez grande, nous ne disons pas arbitraire, dans le choix des variantes. Ce commentaire est relativement court, 160 petites pages, si l'on tient compte des apparats qui occupent la moitié des pages, et du fait que l'on reproduit ici les lignes de la grande édition des Junta à Venise en 1550. Un double index termine ce livre, d'abord un index des termes latins confrontés avec leurs équivalents en arabe, en hébreu et en grec (p. 165-204), puis un autre n'indiquant que le latin et le grec. Le texte qu'on nous présente ne diffère guère de celui de l'édition de 1550. Il est mieux garanti que ce dernier, sans l'être aussi parfaitement que la critique la plus stricte le souhaiterait. Il a le grand avantage de mettre un bon texte à la portée de tous. En faut-il davantage pour mériter la gratitude des chercheurs ? H. P.

267. P. Glorieux. *Godefroid de Bléneau et son Quodlibet.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 321-323.

Mgr G. signale dans *Assise Bibl. com. 182*, f. 1r, un quodlibet anonyme. D'autre part M. F. Stegmüller a trouvé dans *Stockholm Bibl. roy. A. 150*, f. 5r, une *Questio de quolibet fratris Gaufridi* (voir *Bull.* VI, n° 473). Il s'agit de part et d'autre, constate Mgr G., de deux reportations d'un même quodlibet ; et ce *Gaufridus* ne peut être que Godefroid de Bléneau, le 5e maître dominicain de Paris vers 1240. O. L.

268. *Traduction en vers français du XIIIe siècle de l'Épître de saint Jérôme à Eustochium.* Publiée pour la première fois par T. Nurmela (Annales

Academiae Scientiarum Fennicae, B, 60, 2). — Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1947 ; in 8, 215 p.

Un seul manuscrit, *Paris Nat. fr. 22928* conserve une traduction en vers français de la lettre de saint Jérôme à Eustochium. L'auteur en est un clerc du Soissonnais, comme le prouve son prologue et sa langue. Il reste très fidèle à l'original. Son œuvre daterait du milieu du XIII^e siècle. M. N. reproduit le texte du témoin unique. Au bas des pages il reprend le texte latin de l'édition critique de I. Hilberg dans le CSEL. Il ajoute quelques explications (p. 179-191), puis une table des noms propres et un long glossaire (p. 197-210) des termes médiévaux avec leur référence et leur correspondant moderne. Le travail de M. N. intéressera le philologue, mais il montrera à l'historien de la spiritualité l'influence continuée de la spiritualité ancienne sous la plume de saint Jérôme. H. P.

269. J. Barbet. *Notes sur le manuscrit 737 de la Bibliothèque municipale de Toulouse. Quaestiones disputatae.* — Bulletin d'Information de l'Institut de Rech. et d'Hist. des Textes 5 (1956) 7-51.

Le frère mineur Gérardin de San Giovanni in Persiceto, dont la présence dans la province de Bologne est attestée à partir de 1248, a rédigé une table complète de toutes les questions et sous-questions du manuscrit de *Toulouse 737*. M^lle B. a eu l'heureuse idée de publier cette table *in extenso*. Catalogue très utile pour l'historien des doctrines, surtout franciscaines, des années 1240-1250. On sait en effet que sur les 83 questions disputées conservées dans ce manuscrit, cinq appartiennent à Gauthier de Château-Thierry, une à Albert le Grand, mais que toutes les autres émanent des franciscains Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Guillaume de Méliton et Richard Rufus. O. L.

270. R. Gaspar, R. Roemans. *Onze middeleeuwse letteren als spiegel van ons volk.* I : *Mystiek en geestelijke lyriek.* — Brugge, Desclée De Brouwer, 1955 ; in 8, 218 p.

Ce volume, bien présenté, est destiné aux laïcs cultivés et veut leur donner une anthologie de la littérature mystique et spirituelle, en prose et en vers, issue des Pays-Bas du moyen âge. Il fait en quelque sorte double emploi avec les deux volumes parus du *Mystiek Brevier* entrepris par le P. S. Axters O. P. (voir *Bull.* V, n^os 89 et 460). Cette anthologie nouvelle se présente sous des dimensions plus restreintes et groupe les textes, non selon un développement doctrinal, comme l'a fait le P. Axters, mais d'après leurs auteurs. Souvent ceux-ci sont inconnus. La part principale revient à Hadewijch (p. 13-43), puis à Martin de Torhout (p. 51-71), Jean Ruysbroeck (p. 72-99), Henri Mande (p. 100-105), Thomas a Kempis (p. 106-114). MM. G. et R. ont divisé les textes en deux sections : les poèmes et écrits mystiques, ascétiques et eschatologiques ; puis les cantiques spirituels. En général, les textes sont précédés et suivis de brèves notices explicatives sur leurs auteurs et sur leur provenance. Ces notices sont parfois un peu plus étendues quand il s'agit d'auteurs ou de textes particulièrement notables. Une excellente bibliographie achève ce beau volume (p. 203-214). Mais pourquoi n'y fait-on pas mention du *Mystiek Brevier* du P. Axters ? F. V.

271. E. Ypma O. E. S. A. *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354.* Un nouvel Ordre à ses débuts théologiques. — Paris, Centre d'études des Augustins, 1956 ; in 8, XIX-163 p.

Se basant avant tout sur les actes des chapitres généraux et provinciaux de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, le P. Y. en retrace les origines et les développements au cours de son premier siècle d'existence. On sait qu'en 1256 Alexandre IV confirma la fusion en un seul ordre, *magna unio*, des quatre congrégations d'ermites, vivant jusqu'alors en dehors de toute vie apostolique. Les besoins de l'Église réclamaient leur dévouement ; de là l'urgente nécessité d'une formation intellectuelle appropriée. En conséquence, peu après 1256, Paris vit le premier couvent augustin. Ce n'est toutefois qu'en 1285 que l'université parisienne lui accorda la licence d'enseigner, en la personne de Gilles de Rome.

Le P. Y. ne s'occupe pas du mouvement des idées dans l'ordre, mais uniquement de son organisation matérielle et de la préparation des futurs professeurs, soit à Paris, soit dans les *studia generalia* répandus dans les provinces : conditions d'admission, programme des études. La multiplication des centres de préparation amena fatalement une assez notable divergence dans les tendances intellectuelles. De là l'effort vers un enseignement homogène, qui s'affirma au chapitre général de Florence en 1287, imposant la doctrine de Gilles de Rome à tous les lecteurs de l'ordre. Comme le dit le P. Y., « plutôt que la profondeur scientifique de la doctrine de Gilles de Rome, ce fut probablement la situation alors difficile et incertaine dans laquelle se trouvait la formation théologique chez les Augustins qui conduisit les pères capitulaires à prendre cette décision et à promulguer ce décret » (p. 65). Outre Paris, les universités d'Oxford et de Cambridge eurent leurs maîtres augustins. Nous n'avons pas à résumer ces pages très fouillées qui regardent plutôt l'histoire externe. On saura gré au P. Y. d'avoir mis en relief l'effort loyal et persévérant de l'ordre des augustins pour s'intégrer davantage dans la vie apostolique de l'Église. O. L.

272. A. L. Gabriel. *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 4). — Notre Dame (Ind.), Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 1956 ; in 8, 62 p. et 8 pl.

Analysant brièvement le *Speculum doctrinale*, — somme de toute la science scolastique du temps, — le *De eruditione filiorum nobilium*, — écrit pour les enfants du roi saint Louis et de leurs précepteurs, — et le *De morali principis institutione*, — adressé aux princes et hauts personnages, — M. G. fait ressortir l'intérêt de Vincent de Beauvais comme théoricien de l'éducation au moyen âge. Son *Speculum doctrinale* a eu une grande influence : témoins les nombreux manuscrits qui en sont conservés, même en langue vulgaire ; témoins aussi les réminiscences retrouvées chez maints auteurs français : Christine de Pisan, par exemple. Vincent veut avant tout former des chrétiens, intention que l'on retrouve dans toutes ses œuvres. En cela il diffère d'un Pierre Dubois, par exemple, qui, en juriste, pensera au côté pratique de l'éducation et aux besoins du pays. A. B.

273. B. Lane O. F. M. *The Extremism of Saint Bonaventure*. — Catholic Survey 1 (1951-52) 3-18.

274. N. Egan O. F. M. *Christian Extremism*. — Catholic Survey 1 (1951-52) 178-181.

M. F. Vansteenberghen a qualifié d'« extrémisme chrétien » la position doctrinale de saint Bonaventure. Le P. L. n'aime pas cette expression et veut la

réfutér. D'abord dans sa méthode, saint Bonaventure n'a rien d'un extrémiste. C'est toujours avec prudence et modération qu'il avance ses opinions ou discute celles d'autrui. Ensuite il n'a pas, comme on veut le lui faire dire, exprimé vers la fin de sa vie un détachement désabusé à l'égard de la science naturelle et des valeurs purement humaines. S'il y a en lui quelque extrémisme, c'est celui qui lui vient de sa conscience de l'infirmité humaine et de la souveraine efficacité de la grâce divine. — Le P. E. ajoute quelques réflexions à celles du P. L. H. B.

275. R. Sciamannini. *Allegorismo dinamico in S. Bonaventura.* — Città di Vita 1 (1946) 446-451.

Dans l'opposition entre le thomisme aristotélicien et l'augustinisme bonaventurien M. S. voit deux métaphysiques diverses mais complémentaires, la première statique, la seconde dynamique. Il en donne comme exemple la conception de la grâce chez saint Bonaventure et les images qui lui servent à en exprimer la nature et son caractère d'ascension de l'âme vers Dieu. H. B.

276. Felicianus a Floriana O. F. M. Cap. *De natura theologiae ad mentem sancti Bonaventurae S. R. E. Cardinalis et Doctoris* (Excerpta ex dissertatione). — Marsa (Malta), 1956 ; in 8, 87 p.

Pour saint Bonaventure, la théologie peut être appelée accessoirement un art, mais au sens premier c'est véritablement une science strictement dite. D'autre part c'est une science affective. En partant de ces notions générales, le P. F. précise quels sont la méthode, le sujet, l'objet de la théologie et quel appui elle apporte à la foi. H. B.

277. O. Bennett O. F. M. Conv. *The Concept of Beauty in the Doctrine of St. Bonaventure.* — Franciscan Aesthetics. Report of the Thirty-second Annual Meeting of the Franciscan Educational Conference, St. Francis College, Loretto, Pa., August 7-9, 1951 (Washington, Capuchin College Brookland, 1952 ; in 8, viii-284 p.) 15-30.

Le P. B. relie la doctrine esthétique de saint Bonaventure à celle de saint Augustin ; il la situe en même temps dans l'ensemble de son exemplarisme et de sa théorie de la vérité. Il s'étend ensuite sur la beauté de Dieu, de la Jérusalem céleste et de la Vierge Marie. Suivent (p. 30-34) quelques pages de discussion avec les auditeurs de ce rapport. H. B.

278. F. Ruello. *Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les Noms divins. Présentation et aperçus de théologie trinitaire.* — Traditio 12 (1956) 231-314.

Avant d'étudier quelques thèmes de théologie trinitaire développés par saint Albert le Grand dans son Commentaire sur les Noms divins du Pseudo-Denys, M. R. présente le commentaire lui-même. Certaines données des catalogues des écrits du saint docteur et de la tradition manuscrite permettent de conclure à une authenticité probable de l'ouvrage. Celui-ci se place après le Commentaire des Sentences, celui de l'Éthique à Nicomaque et celui sur la Hiérarchie céleste et ecclésiastique ; il date donc du séjour à Cologne (1248-1254). L'ouvrage est conservé dans 9 manuscrits ; pour l'édition des textes, M. R. a utilisé *Paris Maz. 873*, qu'il présente d'une manière détaillée. La traduction dont Albert s'est servi est d'ordinaire, non pas celle de Jean Scot Érigène, mais celle de Jean Sarrazin ;

il n'est pas certain qu'il ait voulu, par ce choix, éviter tout danger d'interprétation panthéiste, puisque, plus d'une fois, il préfère la traduction de Jean Scot Érigène ; c'est que, sans doute, il aura trouvé celle de Jean Sarrazin plus claire. Pour montrer l'importance de l'ouvrage d'Albert le Grand, M. R. en dresse la table des matières d'après les notes marginales de *Paris Maz. 873.* Après cette présentation, il expose quelques thèmes de la théologie trinitaire d'Albert : le nom de Trinité et la fécondité divine, la distinction et l'union des personnes en Dieu, la communicabilité de l'essence divine et l'incommunicabilité du pouvoir d'engendrer, le Père source de la déité, l'amour et la fécondité divine, la valeur d'investigation des mystères trinitaires propre aux analyses précédentes. M. R. fait graviter tout son exposé autour des trois notions suivantes : la déité, nature ou forme de soi communicable, la notion de fécondité divine, la notion de relation en condition divine. Il achève sa consciencieuse enquête par l'édition des questions qu'il a étudiées au cours de son exposé doctrinal et par un précieux vocabulaire dionysio-albertinien. Comme la pensée d'Albert dans ce commentaire est plus cohérente, plus sûre d'elle-même que dans son Commentaire des Sentences, M. R. a cru inutile de confronter les deux exposés ; il se peut toutefois que cette confrontation eût aidé à trancher d'une manière plus ferme le problème de l'authenticité du Commentaire sur le Pseudo-Denys. O. L.

279. P. Michaud-Quantin. *Les « Platonici » dans la psychologie de saint Albert le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 194-207.

Qui sont ces *platonici* que vise saint Albert le Grand dans son *De motibus animalium* et surtout dans sa *Summa de homine* ? Il est malaisé de les identifier, constate M. M.-Q. Quand il s'agit de la préexistence des âmes, Albert le Grand cite comme *valde platonicus* le Pseudo-Grégoire de Nysse (Némésius), et il nomme Jamblique au sujet de la division des puissances de l'âme en rationnelle, irascible et concupiscible. De ces textes, il résulte que, pour Albert le Grand, les *platonici* sont des contemporains, des adversaires à combattre comme anti-aristotéliciens et hérétiques : Guillaume d'Auvergne constatait en ce temps-là l'existence de manichéens. On ne peut préciser davantage. O. L.

280. R. Laurentin. *Que reste-t-il de l'œuvre mariale d'Albert le Grand ?* — Vie spirituelle, Suppl. 10 (1956) 348-360.

On sait que le P. A. Fries, M. B. Korošak et le P. F. Pelster ont nié l'authenticité du *Mariale* communément attribué à saint Albert le Grand (cf. *Bull.* VII, nos 1453-1455). M. L. fait œuvre utile en rappelant leurs conclusions, en énumérant les autres œuvres inauthentiques ou douteuses et en dressant la liste des écrits authentiques de mariologie albertienne. O. L.

281. S. Thomae Aquinatis O. P. *Summa theologiae.* Cura et studio Instituti Studiorum Mediaevalium Ottaviensis ad textum S. Pii Pp. V iussu confectum recognita. T. IV. Editio altera emendata. — Ottawa, Commissio Piana, 1953 ; in 8, LXVIII p., p. 2413-3089 et 16 p. Dl. 24 la collection.

Nous avons signalé en son temps (*Bull.* VII, n° 2168) la seconde édition des trois premiers tomes de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, entreprise par les PP. Dominicains d'Ottawa. Ce tome IV présente la *IIIa pars* en sa partie authentique (q. 1-90, a. 4). Mêmes références aux textes parallèles de saint

Thomas, aux théologiens du temps et à quelques auteurs d'aujourd'hui. Les yeux fatigués se plaindront peut-être de l'exiguïté des caractères typographiques.
O. L.

282. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. La charité.* T. III : 2^a-2^{ae}, *Questions 34-46.* Traduction française par V. Vergriete O. P., notes et appendices par H.-D. Gardeil O. P. (Éditions du Cerf). — Tournai, Desclée, 1957 ; in 12, 435 p.

Dans ce volume on trouvera la traduction française, avec de nombreuses notes explicatives et trois études complémentaires, de la II^aII^{ae}, q. 34-46 (péchés contraires à la charité et don de sagesse, au service de la charité). Parmi les études complémentaires, à signaler spécialement l'exposé très clair du P. V. Ducatillon concernant les conditions de la guerre juste selon saint Thomas.
O. L.

283. B. M. Mattingly O. S. B. *De principiis naturae of St. Thomas Aquinas : Critical Edition.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 1988-1989.

Dom M. s'est servi des 59 manuscrits et 8 incunables qu'il connaît pour reconstituer le texte de cet opuscule de saint Thomas. Dans ce résumé il ramène à quelques principes la méthode suivie pour arriver à un texte qui mérite le titre d'édition critique. Souhaitons qu'il puisse nous donner bientôt le résultat de son travail (en microfilm, 355 p., Dl. 4.55). H. B.

284. St. Thomas Aquinas. *On Being and Essence.* Translated with an Introduction and Notes by A. A. Maurer. — Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949 ; in 8, 63 p.

Nous signalons ici cette traduction en raison de l'introduction, de la bibliographie et des notes qu'y a ajoutées M. M. Le texte qui a servi de base à la traduction est celui qu'a établi L. Baur, mais M. M. a adopté la division en chapitres de l'édition B. Roland-Gosselin. F. V.

285. A. Dondaine O. P. *Secrétaires de saint Thomas* (Editores Operum sancti Thomae de Aquino). — Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1956 ; 2 vol. in 8, 279 p. et 15 p.-40 pl.

On sait que le P. D., le nouveau directeur de la Commission léonine, prépare l'édition critique des Questions disputées *De veritate*, œuvre commencée sous la présidence de son prédécesseur, le P. Cl. Suermondt. On connaît d'autre part l'importance des f. 51^{ra}-140^{orb} de *Vat.lat. 781* contenant les questions 2-22, a. 11 du *De veritate*. Le P. D. a voulu scruter la nature de ce bloc de questions ; il l'a fait avec un luxe de données qu'il est impossible d'exposer ici. Il nous suffira de résumer les conclusions de son enquête. La première est que le texte de *Vat. lat. 781* est l'original, c'est-à-dire le manuscrit primitif du texte traditionnel (ce qui ne veut pas dire que ce soit l'autographe de saint Thomas). Les particularités de facture matérielle, rédactionnelle et paléographique (ratures, fragments ajoutés dans les marges ou annulés etc.) prouvent que ce ne sont pas là de simples distractions ou corrections du copiste, mais elles dénotent une véritable évolution de la rédaction : les textes sont retouchés en vue d'une plus grande exactitude, d'une plus parfaite fidélité à leur source originelle. La nature et la multiplicité de

ces « incidents » supposent l'intervention de saint Thomas auteur du *De veritate* dans l'établissement définitif de son texte.

Mais alors une question se pose : le texte de *Vat. lat. 781* ne serait-il pas un autographe de saint Thomas ? Les autographes connus jusqu'ici se rapportent tous aux premières années de son enseignement (*In III Sent., Contra Gentiles, In Boetium De Trinitate, In Isaiam*). Ils se caractérisent par une écriture difficilement déchiffrable, *littera inintelligibilis*. Or tout autre est la semi-cursive claire du *De veritate*. D'autre part on ne peut supposer qu'après la premières années de son enseignement, saint Thomas, écrivant cursivement et donc presque automatiquement, ait changé à ce point les réflexes de sa main. Quant aux « incidents » typographiques, ils n'ont eux-mêmes rien de commun avec la *littera inintelligibilis* des autographes. Ces corrections sont d'ailleurs de la même main que le texte lui-même. La conclusion s'impose : tout en s'inspirant sans doute de ses propres notes ou ébauches de rédaction, saint Thomas a dicté son ouvrage à plusieurs secrétaires, mais presque toujours au même (que le P. D. dénomme A). Cependant, en avançant dans sa dictée, saint Thomas se corrige lui-même, remplace un mot, biffe un passage et lui en substitue un autre ; et le tout est dicté au secrétaire qui oblige d'ailleurs parfois saint Thomas à interrompre sa dictée : le secrétaire doit tailler sa plume, laisser sécher l'encre en abordant une nouvelle colonne, un nouveau folio ; et le saint Docteur capte ce moment pour amender son texte. Le P. D. conclut : les premiers biographes de saint Thomas disent qu'il « écrivait ou dictait » ses œuvres ; il est certain, comme le prouve le P. D., que saint Thomas avait à son service plusieurs secrétaires, que l'écriture du *De veritate* est tout autre que celle des autographes, et qu'enfin les particularités du texte ne s'expliquent que par l'hypothèse d'un saint Thomas dictant son œuvre tout en la corrigeant en dictant ; tout converge à convertir cette hypothèse en une certitude morale, c'est-à-dire en une hypothèse qui élimine celles émises jusqu'ici.

Le titre choisi par le P. D., *Secrétaires de saint Thomas*, dit assez clairement qu'il ne s'est pas borné à une étude paléographique du *De veritate*. Tout d'abord il prouve l'existence d'un *scriptorium*, où travaille un groupe de copistes : quand l'un d'entre eux doit s'absenter, un autre est tout prêt pour le remplacer ; ainsi *Vat. lat. 781* suppose trois secrétaires principaux. Le P. D. décrit ensuite plusieurs manuscrits apparentés : *Vat. lat. 718*, qui contient un *corpus* des *Parva naturalia* d'Albert le Grand, où le secrétaire A a aussi la part prépondérante, et nombre d'autres écrits d'Albert, où le P. D. apporte d'utiles précisions sur leur authenticité et leur chronologie ; *Vat. lat. 9851* (*In III Sent.*), où l'on discerne les secrétaires C et E. Le P. D. établit que *Vat. lat. 781* est l'archétype de toute la tradition manuscrite, ce qui contredit les conclusions de J. Destrez, basées sur la *pecia*. Quant au secrétaire A, deux candidats sérieux sont en présence : fr. Jacobin d'Asti et fr. Réginald de Piperno bien connu ; le P.D. préférerait celui-ci. Un dernier point : jusqu'ici on admettait la thèse de P. Mandonnet estimant que chaque article d'une question constituait la matière d'une leçon ; le P. D. prouve à l'évidence que c'était la question tout entière qui en était l'objet.

Tel est en ses grands linéaments le contenu d'un livre qui, par la nouveauté des résultats, constitue un tournant dans l'histoire littéraire du moyen âge ; il nous révèle un saint Thomas en plein travail de composition ; il fournit une foule de renseignements qui aideront puissamment les éditeurs embarrassés par des textes criblés de corrections. O. L.

286. St. Axters. *Welke waarde moeten wij toekennen aan de Vat. lat. 781 ? Een antwoord aan Antoine Dondaine.* — Tijdschr. voor Philos. 19 (1957) 101-110.

287. H. D. Saffrey. *Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires. A propos du livre du R. P. A. Dondaine, Secrétaires de saint Thomas.* — Revue Sciences philos. théol. 41 (1957) 49-74.

288. A. Mansion. *Le texte authentique du « De veritate » de saint Thomas et le rôle de ses secrétaires.* — Revue philos. Louvain 55 (1957) 216-231.

289. J.-P. Muller O. S. B. *Une importante publication de la Commission léonine : « Secrétaires de saint Thomas ».* — Angelicum 34 (1957) 67-76.

290. J. J. de Santo Tomás O. P. *Secrétaires au service de saint Thomas.* — Revue thomiste 57 (1957) 350-356.

L'importance et la richesse des *Secrétaires de saint Thomas* du P. A. Dondaine (voir *Bull.* VIII, n° 285) se traduit par le fait que les cinq recensions qu'on vient de signaler ont pris les dimensions d'un article. Le P. A., qui fit partie de la Commission léonine sous la présidence du P. Cl. Suermondt, est en désaccord avec le P. D. concernant la thèse fondamentale d'un saint Thomas dictant les questions 2-22 du *De veritate* à un secrétaire et corrigeant lui-même son propre texte au cours de la dictée. Pour illustrer sa thèse, le P. D. avait, en autres preuves, cité 31 corrections dont aucune n'est en surcharge, mais dont chacune suit, sur la même ligne, le texte biffé. Le P. A. estime que 11 de ces corrections semblent bien être le fait de copistes ayant mal lu le manuscrit qu'ils transcrivaient. Quant aux textes annulés à deux reprises, une première fois exponctués, l'autre fois biffés, on peut admettre que la première intervention est le fait du copiste, la seconde d'un reviseur, saint Thomas peut-être. Je pense que le P. A. aurait dû prouver davantage ses affirmations ; il aurait surtout dû examiner chacun des 31 textes. Car si même l'une ou l'autre des corrections limitées à un ou deux mots (telle la formule *separaretur* biffée et suivie de suite du terme *separetur*) peut être le fait du copiste lui-même, il en est d'autres (par exemple la correction 16) qui sont entièrement rebelles à cette hypothèse. Après tout, quelques textes eussent suffi au P. D. pour prouver sa thèse ; pour être sûr de démolir celle-ci, il faudrait examiner chacune des 31 corrections et ensuite ruiner la valeur des nombreuses autres confirmations que le P. D. a ajoutées au cours de tout son ouvrage.

Le P. S. corrobore par de nouvelles données les conclusions du P. D. C'est un fait prouvé par de nombreux documents que, si le maître ne devait pas publier son cours, il devait publier ses questions disputées et quodlibétiques et devait donc avoir à sa disposition des secrétaires ; saint Thomas s'est rendu compte du grimoire que constituait la graphie de ses premiers écrits et bientôt il a recouru au procédé habituel de la dictée. Le P. S. résume très clairement la partie la plus technique de l'ouvrage du P. D., à savoir l'étude paléographique du manuscrit romain. Sa conclusion est ferme : « Le livre du P. D. apporte une solution solidement fondée sur des faits, dont les conséquences pour l'édition et aussi pour la lecture du texte de saint Thomas ne sauraient être exagérées... Il intéresse les éditeurs de texte en fournissant la solution d'un problème-type qui expliquera mille autres cas » (p. 49 et 74).

A son tour, Mgr M. présente du livre du P. D. une analyse très précise, la plus complète qu'on en ait fait. Il a lu l'ouvrage du commencement jusqu'à la fin, appendices compris, la plume à la main, posant l'une ou l'autre fois un discret point d'interrogation, « doutes qui ne diminuent en rien la valeur des conclusions autrement importantes acquises par l'admirable travail du P. Dondaine » (p. 227).

Dom M. n'a pas voulu présenter une analyse complète ; il s'est borné à l'essentiel : le texte de *Vat. lat. 781* n'est pas un autographe, ni davantage le fait d'un

GOLDBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

copiste transcrivant un texte qui dériverait de l'autographe ; il est le fait d'un copiste écrivant le texte que saint Thomas lui dicte et corrige lui-même au cours de la dictée.

Le P. J. de S. T. souligne en particulier les conclusions du P. D. concernant l'étendue de la question disputée, la valeur de la tradition manuscrite des *exemplaria* officiels ; il loue l'extrême clarté de l'exposé du P. D. et en résume les conclusions essentielles. O. L.

291. A. Pattin. *Bijdrage tot de kronologie van St. Thomas' werken.* — Tijdschr. Philos. 19 (1957) 477-504.

Fort averti des questions d'histoire littéraire de la fin du XIII^e^ siècle (cf. *Bull.* VII, n° 1816), le P. P. présente un judicieux examen critique de récentes opinions concernant la date ou l'authenticité de certains écrits attribués à saint Thomas d'Aquin. Il abonde dans le sens du P. R. Guindon (cf. *Bull.* VIII, n° 294) situant le *Compendium theologiae* immédiatement avant la *Summa contra Gentiles*. Quant aux *Posteriora analytica*, ils sont toujours cités dans les catalogues à côté du *Peri Hermeneias*. Or Mgr A. Mansion (cf. *Bull.* VI, n° 207) a prouvé que ce dernier écrit se situe entre 1268 et 1272 ; il doit donc en être de même des *Posteriora analytica*. L'écrit *De concordantia* : *Pertransibunt plurimi*, est-il authentique, comme le prétendait encore tout récemment le regretté P. F. Pelster (cf. *Bull.* VIII, n° 295) ? Le P. P. montre par plusieurs faits combien cette opinion est invraisemblable. Il n'y a pas lieu de s'écarter du catalogue de Stams, qui attribue cet écrit à Thomas de Sutton. La *Summa totius logicae Aristotelis*, imprimée parmi les œuvres de saint Thomas, n'est certainement pas du saint docteur, puisqu'elle fait allusion à des doctrines de Hervé de Nédellec et de Durand de Saint-Pourçain. De sérieux indices sont en faveur de Jean de Naples, avec lequel la *Summa totius logicae* a une idéniable parenté doctrinale et littéraire. Cet ouvrage doit dater de 1313-1315. O. L.

292. E. Gilson. *Note sur un texte de saint Thomas.* — Revue thomiste 54 (1954) 148-152.

Ce texte est la dédicace du commentaire du *Peri Hermeneias* (reproduite seulement dans l'édition léonine). M. G. le croit insuffisant à établir que saint Thomas, en commentant Aristote, a voulu faire une sorte de somme philosophique. Ceci contre le P. J. Isaac O. P., *Saint Thomas interprète des œuvres d'Aristote*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome 1951, p. 355-356 (voir *Bull.* VI, n° 1477). F. V.

293. V. Scholderer. *An Incunabulum of Esslingen.* — Library, Ser. V, 12 (1957) 270-271.

Cet incunable, sans lieu ni date, qui est sorti des presses de Conrad Fyner à Esslingen en Souabe vers 1475, contient la *Catena aurea* de saint Thomas. M. S. ajoute à sa description quelques particularités qui avaient échappé jusqu'ici. H. B.

294. R. Guindon. *A propos de la chronologie du « Compendium theologiae » de saint Thomas d'Aquin.* — Revue Univ. Ottawa 26 (1956) sect. spéc. 193*-214*.

Le P. G. rappelle le profond désaccord qui sépare les érudits concernant la date du *Compendium theologiae* de saint Thomas, les uns proposant 1272, les

autres le faisant remonter avant la Somme théologique. Le P. G. va plus loin et proposerait même de le situer avant la Somme contre les Gentils. Certains textes, en effet, de la première partie du *Compendium* sont plus proches du Commentaire sur les Sentences et le *De veritate* que de la Somme contre les Gentils. L'hypothèse nous paraît plausible et doit être prise en considération. O. L.

295. F. Pelster S. J. *Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae und zur Datierung von De aeternitate mundi.* — Gregorianum 37 (1956) 611-622.

Contrairement à l'opinion commune, le P. P. continue à revendiquer pour saint Thomas d'Aquin la paternité de la concordance *Pertransibunt plurimi* et à la situer pendant les dernières années de son séjour à Naples (on sait que d'ordinaire on attribue cet écrit à Thomas de Sutton). Quant à l'opuscule *De aeternitate mundi*, qu'on date d'ordinaire de 1270-1271, il estime qu'il faut le faire remonter avant la *I^a Pars* de la Somme théologique et peut-être aux dernières années du premier séjour de saint Thomas à Paris (1256-1259). O. L.

296. D. A. Callus O. P. *Les sources de saint Thomas.* État de la question. — Aristote et saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales (Chaire Cardinal Mercier, 1955. — Louvain, Publications universitaires, 1957 ; in 8, 259 p.) 93-174.

Par « sources », le P. C. entend, non point les prédécesseurs plus ou moins proches de saint Thomas, mais les traductions et les commentateurs d'Aristote qu'il avait sous les yeux quand il rédigea ses propres commentaires sur le Stagirite. Nous avons ici une excellente mise au point — agrémentée de notes critiques — des travaux publiés ces dernières années sur ces traductions et commentaires du Philosophe. Avec beaucoup d'érudition le P. C. s'attache spécialement aux *Expositiones in Peri Hermeneias, in libros De coelo et mundo, in libros Physicorum, in libros De anima, in XII libros Metaphysicorum, in librum De sensu et sensato* et *in librum De causis*, qui fut probablement le dernier ouvrage de saint Thomas écrit à Paris (1272). On a de la sorte une recension attentive des récentes études de M. Grabmann, G. Verbeke, L. Minio-Paluello, M. De Corte, F. Pelster, A. Dondaine, D. Salman, R.-A. Gauthier, H. D. Saffrey, D. A. Callus lui-même et, par dessus tout, des multiples interventions de Mgr A. Mansion qui fait autorité en ces matières.

Utilisant tous ces travaux, le P. C. dépeint la méthode suivie par saint Thomas qui, dans ses commentaires, est avant tout soucieux d'atteindre la pensée même d'Aristote, *intentio Philosophi*. Saint Thomas s'est adressé principalement aux traductions faites sur le grec et spécialement à la traduction nouvelle de Guillaume de Moerbeke. Quant aux commentateurs, il n'a utilisé que fort peu Avicenne qu'il a fini par abandonner ; mais il avait sans cesse les yeux fixés sur Averroès qu'il contredit d'ailleurs souvent. En conclusion le P. C. évoque tout ce qu'il faudrait faire dans ce domaine qui exige prudence et perspicacité. O. L.

297. I. T. Eschmann O. P. *The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Matthaeum.* — Mediaeval Studies 18 (1956) 232-240.

Après avoir rappelé les travaux du P. R. Guindon constatant des lacunes dans la *Lectura* de saint Thomas sur saint Matthieu (voir *Bull.* VII, n° 1804) et du P. H. V. Shooner découvrant le texte complet dans *Bâle Univ. B. V. 12* (voir

Bull. VII, nº 2635), le P. E. relève dans la *Lectura* de saint Thomas (texte complet et incomplet) cinq citations de la traduction latine de la Politique d'Aristote. Or cette traduction n'est pas antérieure à 1260. Il faut donc renoncer à dater la *Lectura* de saint Thomas des années 1256-1259, mais la fixer vers 1264. O. L.

298. R. Garrigou-Lagrange O. P. *La synthèse thomiste* (Bibliothèque française de philosophie, 3e série). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1947 ; in 8, 739 p. Fr. 150.

Ce volume reproduit l'article *Thomisme* que le P. G.-L. a donné au *Dictionnaire de Théologie catholique* (voi *Bull.* V, nº 968), en lui apportant quelques précisions. L'auteur y a ajouté une centaine de pages sur « les bases réalistes de la synthèse thomiste » : les « vingt-quatre thèses », le réalisme des principes de contradiction et de causalité, la notion réaliste de la vérité et celle du pragmatisme, la personnalité ontologique selon la plupart des thomistes, et enfin « pourquoi la grâce efficace est-elle distincte de la suffisante ? » Un appendice, « La nouvelle théologie où va-t-elle », discute certaines assertions de *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* du P. H. Bouillard (voir *Bull.* V, nº 94) et de divers autres écrits récents. F. V.

299. L.-B. Geiger O. P. *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote.* — Aristote et saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, nº 296) 175-220.

Cette étude souligne les notables progrès réalisés en métaphysique par saint Thomas par rapport au Stagyrite, à tel point « qu'on a de la peine à reconnaître dans son œuvre la métaphysique sortie de la plume d'Aristote ». Il y a cependant des attitudes identiques : un réalisme, en particulier, qui a fait développer par Thomas des virtualités en germe chez Aristote. Cette évolution, montre le P. G., s'est effectuée à la fois sur le terrain proprement historique et sur celui de l'interprétation systématique. Il examine, à ce propos, l'objet même de la métaphysique selon l'un et l'autre, l'être en tant qu'être. F. V.

300. G. B. Phelan. *Some Illustrations of St. Thomas' Development of the Wisdom of St. Augustine* (The Mu Nu Sigma Lecture 1946). — Chicago, Argus Press, 1946 ; in 12, 57 p.

A propos de l'essence de Dieu et de la théorie de la connaissance humaine, M. Ph. veut montrer jusqu'à quel point saint Thomas reste fidèle à l'essentiel de la pensée augustinienne, en distinguant celle-ci de son inspiration platonicienne.

301. P. Marucchi. *S. Tommaso d'Aquino e l'averroismo.* — Città di Vita 2 (1947) 97-115.

M. M. se limite au problème de l'unité de l'intelligence. Il en expose d'abord la genèse historique chez Aristote et Averroès, puis il y oppose un bref schéma de la position thomiste d'après le *De unitate intellectus contra averroistas.* H. B.

302. R. Erni. *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau.* Teil I : *Von Gott.* — Luzern, Räber, 1948 ; in 8, 206 p.

Après une introduction sur le développement de la théologie jusqu'à saint Thomas, sur sa Somme théologique et sur les principes philosophiques qui sont

à la base de la pensée thomiste, M. E. fait le commentaire des questions de la *I^a Pars* de la Somme l'une après l'autre. Ce commentaire suit le texte, mais dans sa concision il se borne à donner de brefs résumés de ce que chaque article veut enseigner. F. V.

303. E. G. Salmon. *Theological Order and the Philosophy of St. Thomas.* — Thought 21 (1946) 667-678.

304. F. Desiderio. *Il valore apologetico del miracolo.* Studio critico. — Roma, 1955 ; in 8, 232 p.

Il est remarquable que les documents du magistère se sont peu occupés du miracle et de sa valeur démonstrative pour la foi. Si l'on excepte un anathématisme de Cyrille d'Alexandrie (H. Denzinger, 121), il faut attendre le XIX^e siècle pour trouver quelques déclarations, et encore s'agit-il, avant le concile du Vatican, de deux propositions brèves, l'une soumise à la signature de L. Bautain, l'autre contenue dans le *Syllabus*. Cela ne veut pas dire que les théologiens aient négligé de s'occuper de cette question. M. D. a rassemblé le dossier de leurs textes jusqu'en 1660, à partir de saint Thomas, qui donne la clé de ce qu'on dira après lui. A peu près tous les grands noms de la théologie de ces siècles passent devant le lecteur, parfois de façon assez rapide et en général d'après les œuvres imprimées. Il n'y a d'exception notable à ceci que pour le *Quodl.* IV du carme Guy Terreni († 1342), contenu dans *Vat. Borgh. 39*, étudié soigneusement par M. D. Les étapes de l'évolution esquissée ainsi vont de saint Thomas, affirmant la valeur probante absolue du miracle, à Durand de Saint-Pourçain, dont la critique négative a été dénoncée par la plupart des théologiens ultérieurs ; puis, après le concile de Trente, M. D. distingue, à côté d'un courant strictement thomiste, un autre, éclectique, représenté par certains théologiens de la Compagnie de Jésus ; un autre courant encore, « thomiste au sens large » (J. de Lugo, J. Granado) ; et enfin un courant « extra-thomiste » (entre autres D. Bañez, M. Medina). F. V.

305. E. von Ivanka. *Aristotelische und thomistische Seelenlehre.* — Aristote et saint Thomas (voir *Bull.* VIII, n° 296) 221-228.

M. v. I. rappelle succinctement la réponse de saint Thomas à l'objection tirée de la définition aristotélicienne de l'âme : *forma corporis*. La forme substantielle, en effet, ne se conçoit pas sans sa matière et est inséparable de celle-ci. Or, pour le chrétien, l'âme est une substance séparable du corps et constitue une individualité responsable de ses actes. L'âme, *secundum suam essentiam*, répond saint Thomas, est sans doute la forme du corps ; mais rien n'empêche qu'une de ses activités ne soit pas l'acte du corps. O. L.

306. M. M. Hachey. *An Investigation and Evaluation of Two Interpretations of St. Thomas' Doctrine of the Objectivity of the Concept.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 649-650.

Il nous suffit de signaler très brièvement cette thèse sur le mécanisme de la connaissance de saint Thomas. S^r H. expose le rôle et la nature de la *species expressa* selon le Docteur angélique, puis compare les interprétations divergentes de sa pensée qu'ont données M. J. Maritain et le P. M.-D. Roland-Gosselin O. P. Elle conclut que la position de Maritain lui paraît plus conforme à la véritable doctrine de saint Thomas telle qu'elle se présente dans ses écrits et telle que l'a développée plus tard son commentateur Jean de Saint-Thomas. H. B.

307. G. DE BROGLIE S. J. *La vraie notion thomiste des « praeambula fidei ».* — Gregorianum 34 (1953) 341-389.

308. G. DE BROGLIE S. I. *Précisions complémentaires à propos de la notion thomiste des « praeambula fidei ».* — Gregorianum 36 (1955) 291-292.

Le premier article contient une section importante sur les textes de saint Thomas relatifs aux « préambules de la foi » (p. 347-363) : cette enquête montre que les textes « ne désignent nullement par ce mot des vérités à connaître comme spéculativement certaines avant de croire ». Le second article précise qu'il n'est pas dans la pensée de l'auteur que « l'intelligence humaine serait capable de donner (au moins en certains cas) un assentiment *naturel, certain* et *prudent* à l'origine divine du message évangélique, dans l'hypothèse où la raison serait laissée à ses seules forces ». F. V.

309. M.-J. NICOLAS O. P. *La théologie du Christ nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin.* — Bulletin Soc. française Études mariales 13 (1955) 1-13 (La nouvelle Ève, II).

Le P. N. étudie, d'après les textes de saint Thomas, la solidarité en Adam et dans le Christ ; il compare ensuite l'état originel du premier homme aux perfections de l'humanité du Christ et esquisse le principe de la *recirculatio* d'après saint Thomas, inspiré ici par un thème cher à saint Irénée, qui fait que le Christ est devenu chef de l'humanité d'une manière incomparablement plus parfaite qu'Adam : *donum Christus potentius*. L'auteur souligne enfin l'importance de la théologie du nouvel Adam dans la synthèse de saint Thomas ; mais il montre qu'il n'a pas exploité cette orientation en mariologie : il exalta la maternité divine de Marie, mais ne fit pas appel à Ève pour expliquer son rôle auprès du nouvel Adam. F. V.

310. R. GUINDON. *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* Origines, interprétation. — Ottawa, Éditions de l'Université, 1956 ; in 8, 356 p. Dl. 5.

Il paraît bien que cette thèse doctorale du P. G. a été inspirée, ou du moins occasionnée, par son maître le regretté P. T. Deman qui présentait la morale de saint Thomas comme un eudémonisme qui n'excluait d'ailleurs nullement le désintéressement de la charité. La thèse du P. G. devait comporter deux parties : une enquête historique et un exposé doctrinal. La partie historique s'est hypertrophiée au point que l'auteur doit confier ses propres vues à un volume ultérieur dont il nous laisse entrevoir le contenu.

Deux sections partagent l'enquête historique : la première débute avec saint Anselme de Cantorbéry, la seconde est consacrée à saint Thomas.

La première est menée avec un souci marqué d'être complet. Le P. G. a cependant mis en lumière plus vive les théologiens les plus importants, concentrant son attention sur un seul point : qu'ont-ils dit de la béatitude ? Chez saint Anselme se traduit l'influence décisive de l'eudémonisme de saint Augustin : la béatitude est la clé de l'existence chrétienne et de la réflexion théologique sur les mystères révélés. Pierre Abélard place résolument sa synthèse sous le signe de la béatitude. Pour Pierre Lombard, comme pour saint Augustin, les choses, *res*, sont faites pour qu'on en jouisse, *frui*, le *frui* désignant la béatitude. Au cours de tout le XII^e^ siècle, on définit le comportement humain en fonction de la tendance vers la béatitude éternelle. Guillaume d'Auxerre, vers 1225, distingue

une double fin : Dieu, la béatitude incréée, et la béatitude créée. Alexandre de Halès présente dans sa *Glossa super Sententias* un véritable traité de la béatitude. L'école franciscaine en général laisse l'aspect eudémonique un peu à l'arrière-plan pour rattacher davantage la morale aux concepts de loi et de conscience. Saint Albert le Grand fonde au contraire toute sa théologie morale sur la considération de la béatitude, s'inspirant d'Aristote dont il devait commenter l'Éthique à Nicomaque.

L'enquête concernant saint Thomas lui-même est menée avec un grand soin ; elle est même un peu trop analytique, ne laissant pas assez clairement apparaître les lignes maîtresses du système thomiste. L'excuse en est sans doute le souci de suivre pas à pas le texte du maître. C'est qu'au surplus il fallait dater tous ces écrits. Le P. G. est arrivé à des conclusions auxquelles il a consacré plusieurs articles spéciaux (voir *Bull.* VII, n^os 1469, 1804 ; VIII, n° 294). Certains indices l'invitent à situer l'*Expositio in Isaiam* et la *Lectura in Matthaeum* avant le Commentaire sur les Sentences, et à placer le *Compendium theologiae* après ce dernier commentaire, mais avant la *Summa contra Gentiles*. Il est impossible de résumer en quelques lignes les 160 pages consacrées à saint Thomas. Avec le P. G. on dira que « saint Thomas n'est pas parti d'Aristote. Il a largement utilisé Aristote et saint Augustin... Lorsqu'il s'agit d'un théologien, l'important paraît plutôt de le considérer comme tel et de juger de sa doctrine par rapport à la révélation » (p. 280). On abondera aisément dans ce sens : saint Thomas ne s'est pas paganisé au contact d'Aristote, mais il a voulu christianiser Aristote. Saint Thomas est essentiellement chrétien : il part du concept de fin surnaturelle et tout son effort est de surnaturaliser l'*ordinatio* de la vie vers cette fin, en recourant à l'action de la grâce et des vertus théologales.

Nous n'avons pas à critiquer l'interprétation psychologique de la pensée de saint Thomas : l'interprétation du P. G. est exacte. Mais a-t-on, pour autant, atteint la pensée caractéristique de saint Thomas ? Celui-ci n'a-t-il pas posé une base métaphysique à cette exégèse psychologique ? Je résume le début de la $I^{a}II^{ae}$ que tous connaissent parfaitement. Tout être raisonnable agit nécessairement pour une fin, et en dernière analyse pour une fin qu'il estime la dernière. Mais à tout désir naturel correspond une réalité ; il existe donc une fin dernière réelle, la même pour tous. Quelle est-elle ? Elle n'est ni la richesse, ni la gloire, ni la volupté, ni aucun bien créé ; elle est Dieu. C'est cette fin dernière, ce bien suprême qui cause la béatitude de l'homme ; car cette béatitude est précisément la prise de possession de cette fin dernière, *adeptio, possessio vel usus aut fruitio finis* (q. 3, a. 1). Il suffit de poursuivre le raisonnement : si la béatitude est l'effet de l'obtention de la fin dernière, que faut-il pour arriver à cette fin, sinon « ordonner », orienter sa vie vers ce terme ? La morale de saint Thomas se définit donc comme une morale d'ordre, une morale finaliste et donc une morale de perfectionnement progressif de la vie humaine jusqu'à son plein épanouissement en Dieu. Cette exégèse métaphysique des textes thomistes ne contredit donc aucunement l'interprétation psychologique, puisqu'elle en fournit la base. Il serait souhaitable qu'un historien reprenne l'étude de tous les précurseurs de saint Thomas abordés par le P. G. et décèle jusqu'à quel point ils ont entrevu l'aspect métaphysique de la morale.

O. L.

311. A. Thiry S. J. *Saint Thomas et la morale d'Aristote.* — Aristote et saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, n° 296) 229-258.

Ces quelques pages, d'une extrême richesse, valent d'être méditées. Tout en reconnaissant que saint Thomas a intégré Aristote dans sa morale, le P. T. montre jusqu'à quel point la doctrine de Dieu créateur lui a permis de transformer

l'Éthique à Nicomaque en une morale authentiquement chrétienne. Tandis qu'Aristote souligne la relativité de la morale, saint Thomas insiste sur son caractère absolu. L'expression de cette pensée se fit dans le concept thomiste de syndérèse, absent chez Aristote : la syndérèse est l'*habitus* des premiers principes de la raison pratique, lesquels nous conduisent à l'absolu. De là, les notions thomistes de bien moral qui est plus qu'une action belle, de mal moral qui est plus qu'une ignorance, d'obligation morale qui dépasse la notion du convenable, de la fin dernière qui n'est pas seulement une fin supérieure à d'autres fins, mais un absolu, et enfin d'eudémonisme rationnel qui se définit par l'objet béatifiant bien plus que par la béatitude.

Une simple question. Puisque la syndérèse est l'*habitus* des premiers principes de l'ordre moral, pourquoi ne pas définir l'absolu de la morale par ces premiers principes eux-mêmes, à savoir les premiers principes de la loi naturelle ? Un exposé sur la loi naturelle eût permis de la considérer comme la participation en l'homme de la loi éternelle, l'absolu par excellence. Un autre avantage eût été de saisir sur le vif l'attitude de saint Thomas à l'égard d'Aristote qui, lui aussi, avait parlé de loi naturelle. Saint Thomas n'a pas craint, dans son premier ouvrage, d'adopter le point de vue relativiste d'Aristote concernant la loi naturelle ; mais, tout de suite, il ajoute que le variable ne s'explique que par l'invariable et le relatif par l'absolu : « le droit naturel, écrit-il, *quantum est de se*, a partout la même vertu ». Qu'on lise les aperçus si suggestifs de *Sent.* III, d. 37, q. 1, a. 3-4 ; IV, d. 33, q. 1, a. 2. O. L.

312. O. Lottin O. S. B. *La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin.* — Rech. théol. anc. méd. 23 (1956) 323-330.

Une étude récente (voir *Bull.* VII, nº 2201) m'a donné l'occasion de préciser et d'expliquer la différence qui, chez saint Thomas, sépare les exposés du *De veritate* et du *De malo* concernant l'existence et la nature du libre arbitre. O. L.

313. C. A. J. van Ouwerkerk C. SS. R. *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après saint Thomas d'Aquin.* — Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen, 1956 ; in 8, XVI-107 p. Fl. 4.20.

Le titre de cette dissertation doctorale en dit clairement l'objet : les normes de moralité dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. L'accent sera mis sur l'ordre surnaturel, puisqu'on entend définir la morale chrétienne. Le P. v. O. entend faire un travail de théologie spéculative et scolastique ; aussi tout au cours de son livre, examine-t-il le bien-fondé des théories des théologiens scolastiques d'aujourd'hui. Cependant, tout en se défendant de faire œuvre d'historien, il utilise et, à chaque page peut-on dire, cite des textes de saint Thomas.

La première partie de son ouvrage s'attache à définir, selon l'esprit de saint Thomas, le rôle de la *ratio* en éthique naturelle. Puisque la nature humaine est d'essence rationnelle, la raison se trouve être le principe formel de l'ordre moral. Mais qui dit nature dit principe d'orientation de l'être vers la fin qui lui convient. On peut donc conclure qu'à son tour la fin dernière, Dieu, est aussi la règle de la moralité. En ces pages, le P. v. O. rencontre nombre de théories de théologiens actuels. Si l'on veut pénétrer la pensée intime de saint Thomas, ces pages sont assez inutiles, car il est clair que pour désigner la norme de moralité naturelle le saint docteur parle indifféremment de raison et de fin naturelle. Les discussions sur ce point portent sur de pures questions de mots et ne méritent pas d'être prises en considération.

La majeure partie de la thèse du P. v. O. est consacrée au rôle de la *caritas* en morale surnaturelle. L'objet propre de la charité est la fin dernière telle que la foi nous la révèle. La charité est d'abord affective, « inhésive », adhésion au souverain bien digne d'être aimé pour lui-même (amour d'amitié) et non pas à cause du bonheur qu'il nous procure. Mais la charité est aussi effective : elle l'est en orientant tous les actes moraux vers son propre objet qui est Dieu ; se greffant sur la volonté, elle exerce les mêmes fonctions que celle-ci : *movere, imperare, dirigere* ; elle est *forma, radix, mater virtutum*. La charité est « une forme intrinsèque à un titre spécial, unique, à tel point que saint Thomas l'appelle la forme des vertus, tout court » (p. 45). Cependant la charité « ne détruit pas le caractère spécifique des fins propres des vertus morales » (p. 47). Mais la charité est-elle, dans l'ordre surnaturel, la règle de moralité au même titre que la raison dans l'ordre naturel ? *Caritas* et *ratio* sont-elles des notions parallèles ? Sont-elles « forme » des actes dans le même sens ? Le P. v. O. a nettement perçu la difficulté — très réelle, à ses yeux — que crée un texte capital de saint Thomas. Dans la *I^a II^ae*, q. 63, a. 4, celui-ci s'attache à prouver que les vertus morales infuses (surnaturelles) sont spécifiquement différentes des vertus morales acquises (naturelles). Elles le sont, parce que leur norme ou règle de moralité est spécifiquement distincte : d'une part la *ratio* ; d'autre part la *lex divina*. Et pourquoi pas la *caritas*? La difficulté est, selon nous, réelle, insurmontable même, si l'on veut faire de la *caritas* et de la *ratio* deux notions parallèles. Mais saint Thomas n'y a pas songé ; car pour le saint docteur *ratio* et *caritas* ne rentrent pas dans le même genre de causalité. La morale naturelle a comme norme la *ratio*, c'est-à-dire la *ratio naturalis* ou *lex naturalis* ; la morale surnaturelle a comme norme la *lex divina* ou *ratio divina* ; la *lex* ne relève-t-elle pas de la *ratio*, puisqu'elle est une *ordinatio rationis*? Dans ce parallélisme, aucune place pour la *caritas*. Comment donc saint Thomas a-t-il pu écrire, et jusque dans son dernier exposé (*II^a II^ae*, q. 23, a. 8), que la *caritas* est la *forma virtutum*? Une page d'histoire littéraire eût donné la solution. Depuis ses premiers écrits, saint Thomas a défini la charité *forma virtutum*. L'expression était traditionnelle depuis saint Ambroise, et saint Thomas ne put jamais se résoudre à rejeter une formule traditionnelle. Mais d'autre part il voyait très nettement que la *caritas* n'est pas *forma* dans le même sens que la *ratio*. Et il a fini par dire que la charité est dite *forma virtutum, non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effective* (*ibid.*, ad 1^um). Voilà la vraie pensée de saint Thomas : la *ratio* exerce une causalité formelle ; la charité est plutôt une cause efficiente, orientant vers la fin, puisque c'est la fin, *causa causarum*, qui fait agir la cause efficiente. Je m'excuse d'avoir insisté sur cet exemple ; mais on doit se convaincre que, pour atteindre l'esprit de saint Thomas, il faut savoir à l'occasion en sacrifier la lettre, quand celle-ci est une donnée de la tradition, reconnue au XIII^e siècle comme *auctoritas* intangible.

De ce qui vient d'être dit il ne faudrait pas en retirer une impression fâcheuse concernant l'ouvrage du P. v. O. Le théologien a longuement médité sur les textes de saint Thomas, il en a extrait des aperçus fort suggestifs. Fruit d'une patiente réflexion, il invite à son tour à la réflexion, et c'est ce qui fait le mérite d'une dissertation théologique. O. L.

314. L. M. Simon. *Substance et circonstances de l'acte moral.* — Angelicum 33 (1956) 67-79.

Le P. S. entend rectifier, dans le sens de saint Thomas, ce que j'ai écrit dans mon étude sur *La place du « finis operantis » dans la pensée de saint Thomas* (dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. IV, 1954, p. 489-517) au sujet de la substance et des circonstances de l'acte moral. Par substance de

l'acte, écrit-il, saint Thomas entend toujours l'acte en son entité physique en tant que simple déploiement d'énergie de la faculté.

Je me bornerai ici à présenter quelques remarques sur l'exégèse que le P. S. fait du premier texte de saint Thomas (*In II Sent.*, d. 36, q. 1, a. 5). Dans l'acte humain, écrit-il (p. 68), saint Thomas distingue trois bontés : « celle de l'acte pris dans son essence, c'est-à-dire comme déploiement d'activité, bonté d'ordre ontologique et substrat de toutes les autres ; — celle qui advient à l'acte en raison de la matière ou objet sur lequel il porte et qui lui donnera sa spécification morale ; — celle enfin qui s'ajoute à la précédente tant en raison du but pour lequel on pose l'action qu'en raison des autres circonstances ». Saint Thomas, me semble-t-il, est plus précis. Tout acte en tant que procédant d'une faculté a une bonté ontologique ; bonté qui ne peut être absente de l'acte qui procède de la volonté libre. Celle-ci nous introduit dans le domaine des actes humains ou, si l'on veut, dans l'ordre moral. L'acte en tant que moral se définit essentiellement par son objet, lequel est de la sorte la première détermination d'ordre moral (le texte des éditions courantes porte : *propria determinatio*) ; l'acte moral en tant que moral s'enrichit aussi de la moralité des circonstances (le texte reçu porte : *aliae circumstantiae*, comme si l'objet était une simple circonstance). Au sens strict, il n'y a donc que deux bontés d'ordre moral : l'une vient de l'objet, l'autre des circonstances ; la bonté métaphysique est un simple *substratum* qui n'a rien de moral.

Deux remarques supplémentaires. Pierre Lombard avait parlé de *bonum ⟨ex⟩ genere* : terme impropre que saint Thomas conservera ici par respect pour le Maître des Sentences, mais qu'il changera plus tard en *bonum ex specie*, plus adéquat pour exprimer la *bonitas ex obiecto*. Deuxième remarque qui intéresse directement la thèse du P. S. : le texte de nos éditions courante n'est pas sûr ; je proposerais deux corrections. Au lieu de lire : *propria determinatio*, je lirais : *prima*. En effet, à la fin de l'article où il résume sa pensée, saint Thomas écrit au sujet de la bonté morale : « Bonitas quae est ex essentia actus communis est omnibus actibus ; unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus inter quas *primo* supervenit sibi bonitas quae est ex debita materia (c.-à-d. *ex obiecto*) ». Et au lieu de lire *aliae circumstantiae*, je lirais *aliquae*. La formule *aliae* suppose en effet que la moralité *ex obiecto* est déjà une circonstance. Certes la forme *aliae* n'est pas un non-sens. Car il est évident pour tout le monde — et non pas seulement pour saint Thomas — que la moralité d'un acte, étant un rapport de conformité entre un acte et les normes de moralité, suppose cet acte ; la moralité lui est donc attachée comme un « accident » ou, si l'on veut, comme une « circonstance » à la « substance » ; la moralité venant de l'objet est donc, en ce sens, une circonstance à laquelle s'ajouteront d'autres circonstances, *aliae circumstantiae*. Cependant il est évident aussi qu'à l'intérieur de l'acte moral en tant que moral, l'objet est l'élément essentiel qui définit l'acte moral en son genre ou mieux, en son espèce : l'objet n'est donc pas une circonstance. Et, à son tour, l'objet peut se doubler d'autres éléments qui seront, par définition, des circonstances, *aliquae circumstantiae*. Et comme cette formule figure chez saint Thomas à l'endroit où il parle de l'acte moral comme tel, la leçon *aliquae circumstantiae* semble plus conforme au contexte immédiat. Comme on le devine, il m'est interdit de poursuivre l'examen des autres textes de saint Thomas ; de longues pages y passeraient. J'espère pouvoir encore les rédiger, intégrant les textes où saint Thomas parle du *finis operantis* et de la bonté intrinsèque, *bonum secundum se*, provenant d'un objet qui est de soi dans l'ordre moral objectif. On y verra mieux ce que représente pour saint Thomas la « substance » d'un acte moral.

Le P. S. poursuit sa critique en examinant (p. 77-78) ce que j'ai écrit ailleurs sur l'*electio* (*Psychologie et morale...*, t. IV, p. 531-532). Je cherche en vain les raisons

qui l'ont déterminé à traiter une question tout à fait étrangère à l'objet de cet article : peut-être n'a-t-il voulu qu'étoffer davantage celui-ci. Je dois remarquer que le P. S. s'est mépris sur ma pensée. Dans la *Ia IIae*, q. 13, a. 1 : *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis*, saint Thomas écrit : « electio est *substantialiter* actus voluntatis et *formaliter* actus rationis ». Je n'ai jamais songé à nier que, pour saint Thomas, le choix soit un acte de volonté ; j'ai eu en vue le vocabulaire *substantialiter* et *formaliter* comme « déconcertant pour le langage courant » et comme « pouvant prêter à équivoque » ; je visais, non certes saint Thomas, qui savait très bien ce qu'il voulait dire, mais les lecteurs de saint Thomas : lecteurs de tout temps (le langage courant d'aujourd'hui dit que le choix est « essentiellement » et donc « formellement » un acte de volonté) ; je visais aussi les lecteurs du temps de saint Thomas (j'entendais, non seulement les maîtres et élèves franciscains, mais tout esprit qui n'était pas thomiste). Et j'ajoutais : c'est sans doute pour être mieux compris que les maîtres de la faculté des arts, soucieux de clarté pour leurs jeunes élèves, ont préféré dire que l'« electio, quantum ad id quod *formaliter* est, sic est *in voluntate* et non in ratione ». C'est exactement tout ce que j'ai dit.

Le P. S. ne cache pas son admiration pour saint Thomas. Sa théorie « tient du prodige » (p. 68) ; la limpidité de son langage « touche au miracle » (p. 79). Et il veut bien rappeler ce que j'ai écrit moi-même sur saint Thomas : « La *Secunda Pars* de la Somme théologique se révèle comme le chef-d'œuvre du génie synthétique du XIIIe siècle ». Je me permets de noter que j'ai ajouté : « On l'a dit cent fois, saint Thomas est pour l'esprit un phare, non une borne ». C'est précisément pour illustrer ce dernier point que j'ai rédigé les pages incriminées. Comme je l'ai dit au début de mon étude (p. 489, note 1), ces pages constituent la partie strictement historique d'un travail de portée doctrinale. Si le P. S. avait lu ce travail, il aurait mieux saisi mon point de vue. Il s'agit en effet de concilier deux séries de textes de saint Thomas sur le *finis operantis* : les uns considèrent ce *finis* comme une circonstance, c'est-à-dire un élément *accidentel* de l'acte humain, les autres en font un élément *essentiel*. C'est précisément pour expliquer cette terminologie qui étonne tout lecteur que j'ai rappelé l'état de la tradition scolaire à ce sujet ; et j'en ai conclu que saint Thomas — beaucoup plus modeste que nous, qui claironnons nos découvertes, même purement subjectives — a voulu respecter la tradition qui reléguait le *finis operantis* parmi les circonstances de l'acte humain, mais que, laissé à son propre génie, il en a fait un élément essentiel. C'est cet essai de conciliation qu'il importait de critiquer ; le P. S. n'y a pas songé. O. L.

315. A. de Caires. *O perfil psicológico do papa Joâo XXI.* — Acçâo médica 11 (1946) 148-165.

316. M. do Souto. *As nossas razões : O papa Joâo XXI e a suo obra científica.* — Acçâo médica 11 (1946) 133-147.

317. P. J. de Castro Nery. *Um papa lusitano na história do nominalismo.* — Revista eclesiást. brasileira 6 (1946) 649-653.

Il s'agit évidemment du pape Jean XXI.

318. A. Moreira de Sá. *Pedro Hispano e a crise de 1277 da Universidade de Paris* (Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade da Coimbra, vol. 22). — Coimbra, Coimbra Editora, 1954 ; in 8, 21 p.

M. M. examine rapidement le rôle de Pierre d'Espagne dans la crise de 1277 à l'Université de Paris. Pierre fut alors pour très peu de temps (1276-77) le pape Jean XXI. M. M. s'arrête spécialement à sa bulle *Flumen aquae vivae*, du 28 avril 1277, très négligée par les médiévistes, estime-t-il. Il reproduit le texte de ce document d'après les manuscrits connus (p. 16-19) et en donne une traduction portugaise. Cette édition avait déjà été faite par le P. A. Callebaut O. F. M. dans *Archivum francisc. histor.* 18 (1925) p. 450 sv., comme M. M. le signale lui-même. H. P.

319. P. Glorieux. *Les premières polémiques thomistes.* II : *Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*. Édition critique (Bibliothèque thomiste, 31). — Paris, J. Vrin, 1956 ; in 8, 355 p.

On connaît quatre répliques dominicaines au *Correctorium* de Guillaume de la Mare que ses adversaires dénommèrent *Corruptorium*. En 1927, Mgr G. publiait le *Correctorium Corruptorii Quare* de Richard Knapwel. En 1941 et 1954, dom J.-P. Muller en éditait deux autres : le *Correctorium Corruptorii Circa* de Jean Quidort et le *Correctorium Corruptorii Questione*. Mgr G. clôt la série par le *Sciendum*. Il en dit les qualités et les défauts. Quant à l'auteur, bien des noms ont été proposés par les érudits. Mgr G. prouve d'abord qu'il est un dominicain, fervent disciple de saint Thomas, et Anglais, ce qui exclut la candidature d'un auteur français ou italien. Il ne reste qu'un candidat sérieux, l'Anglais Torto Collo. Mais cette appellation est un surnom plutôt qu'un nom. D'aucuns songent à Robert d'Herford. Mgr G. préfère Guillaume de Macklesfield et donne les raisons de son choix. Le *Correctorium Corruptorii Sciendum* doit, comme les autres, se situer vers 1282-1284.

L'ouvrage est conservé dans 11 manuscrits ; comme la plupart sont déjà décrits ailleurs, le savant éditeur peut les présenter assez rapidement. Il a pris comme texte de base *Bruges Ville 491*, corrigé à l'occasion par *Paris Nat. lat. 14550* et *Avignon 260*. Le manuscrit de Bruges a une valeur exceptionnelle : Mgr G. peut en effet prouver qu'il est postérieur à 1302, mais antérieur à 1309. O. L.

320. M.-T. d'Alverny. *Note sur deux manuscrits du « De aeternitate mundi »*. — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 22 (1955) 101-112.

En 1954, M. G. Sajó découvrait le *De mundi aeternitate* de Boèce de Dacie dans *Budapest Musée national 104* (voir *Bull.* VII, n° 1856). M^lle^ d'A. en a trouvé deux autres exemplaires dans *Paris Nat. lat. 3146*, f. 1^r^-11^r^, et *16513*, f. 15^r^-19^v^. Grâce à ces nouveaux témoins elle corrige en d'assez nombreux passages l'édition qu'en a faite M. S. Corrections importantes, si l'on veut connaître l'averroïsme en ses textes authentiques. O. L.

321. J. Giménez y Martínez. *San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio* (Excerpta ex dissertatione). — Madrid, 1956 ; in 8, XVIII-138 p.

M. G. étudie les *Partidas* d'Alphonse le Sage du point de vue canonique. Il en recherche les sources en ce domaine et les compare en particulier avec l'œuvre de Raymond de Peñafort. Il conclut en avançant l'hypothèse d'une participation personnelle de saint Raymond à la composition de la partie canonique des *Partidas*. H. B.

322. Thémistius. *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de* Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas par G. Verbeke (Centre De Wulf-Mansion, Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum, 1). — Louvain, Publications universitaires, 1957 ; in 8, xcvii-322 p. Fr. 450.

C'est grâce à la version latine éditée ici que saint Thomas a été le premier à connaître et à utiliser le commentaire grec du néoplatonicien Thémistius au *De anima* d'Aristote. C'est là son principal intérêt.

L'édition proprement dite est précédée de deux études qui reprennent (la première avec des corrections) deux articles publiés dans la *Revue philosophique de Louvain* 45 (1947) 314-338 et 53 (1955) 141-164. Nous renvoyons aux recensions qui en ont paru dans ce *Bulletin*, t. VI, n° 208 et VII, n° 2187.

La suite de l'introduction concerne directement l'édition. La version est l'œuvre de Guillaume de Moerbeke (p. LXIII-LXXXI). Le lieu (Viterbe) et la date (22 novembre 1267), indiqués par le colophon du meilleur manuscrit, suffiraient presque à le prouver. Reste à confirmer cet indice externe par l'examen de la méthode de traduction, la manière de Guillaume de Moerbeke étant suffisamment connue. Ici, M. V. a fait porter son investigation sur la traduction d'une série de particules absolument trop banales pour signifier quoi que ce soit : *εἰ = si*, *γὰρ = enim, nam*, *ἤ = aut, vel* etc. ; de toute la liste on ne peut retenir que la correspondance constante et exclusive *δῆλον = palam*, de même que la traduction de l'optatif avec *ἄν* par *utique* et l'indicatif futur. Guillaume a travaillé sur un manuscrit grec qui présente bon nombre de variantes et d'omissions caractéristiques du *Laurentianus 87, 25* (*Q* dans l'apparat de l'édition grecque de R. Heinze) et qui lui est donc apparenté. M. V. aurait pu rappeler la place de ce témoin dans le *stemma* de la tradition grecque. L'exemplaire de Guillaume devait contenir les deux extraits de Jean Philopon dont la traduction se trouve en marge dans le meilleur manuscrit de la version et que les autres témoins latins présentent incorporés au texte. Quant à la valeur de la version, M. V. reprend le jugement de R. Klibansky et C. Labowsky (*Plato Latinus*, III ; cf. *Bull.* VII, n° 2214) : le traducteur vise à l'exactitude plus qu'à l'élégance. Voulant le prouver par des exemples tirés du texte édité ici, M. V. a eu le tort de s'en prendre à des mots isolés ; quelques lignes continues, mises en parallèle avec le grec, auraient été beaucoup plus significatives. La traduction de Guillaume de Moerbeke est en tout cas nettement supérieure à celle qu'a donnée en 1480 l'humaniste vénitien Ermolao Barbaro.

Le chapitre IV traite des manuscrits latins et de la méthode de l'édition. L'exposé aurait gagné à suivre un plan plus logique : critères de classement et principes d'édition sont inextricablement mêlés, et c'est à la fin qu'on trouve la description diplomatique. M. V. a eu la chance de disposer d'un excellent manuscrit : *T* (*Tolède Bibl. Catedral 47-12*), qui est fort probablement une copie directe de l'original ; il est l'œuvre d'un scribe très soigneux, et antérieur au 6 déc. 1280, date à laquelle un inventaire signale son existence à Viterbe même. Il présente deux caractéristiques : 1) pas plus que le texte grec il n'intercale au cours du commentaire des lemmes empruntés au *De anima* d'Aristote ; 2) il a maintenu en marge les deux extraits de Philopon que les autres témoins ont incorporés au texte. On dispose par le fait même de deux critères externes pour classer les manuscrits en deux familles. Il faut joindre à *T* un témoin fragmentaire : *R* (*Erfurt Ampl. Fol. 363*) ; il n'a pas introduit les lemmes ; comme son texte s'interrompt (p. 31, l. 87) bien avant le passage où se place le premier extrait de Philopon, le deuxième critère ne peut trouver application (détail omis par

M. V.). Son texte toutefois apparaît comme contaminé par un témoin de l'autre groupe (ici, quelques exemples auraient été utiles). Les six autres manuscrits sont caractérisés par les lemmes et l'incorporation des deux extraits de Philopon ; ils ont un texte fautif et fortement glosé. Il faut toutefois accorder une place spéciale à *E* (*Erfurt Ampl. Fol. 40*), où les gloses sont moins nombreuses. Seuls les critères externes sont commentés dans l'introduction. La contre-épreuve textuelle est laissée au lecteur ; mais comme le texte grec intervient dans le choix des leçons, le contrôle n'est pratiquement pas possible sans l'édition de Heinze. C'était la tâche de l'éditeur de justifier son classement par quelques exemples significatifs. Noter d'ailleurs que pareils critères ne prouvent pas que les deux branches de la tradition latine sont indépendantes : si l'archétype coupable de l'addition des lemmes dérivait de *T*, il serait illusoire de rechercher un contrôle dans les témoins du second groupe. En fait la question est résolue favorablement, puisque M. V. restitue d'après les autres témoins des mots omis par *T*. Mais, une fois encore, c'est à l'éditeur qu'il incombe de souligner le fait. Enfin, quel est le type des fautes qui déparent le second groupe ? Fautes mécaniques ou corrections arbitraires ? M. V. semble avoir été un peu ébloui par la valeur de *T*, qu'il est pourtant amené à corriger assez souvent.

L'éditeur prend donc comme base *T*, contrôlé par le grec et corrigé à l'aide des autres témoins. En marge il donne les références à l'édition grecque de Heinze et au *De anima* d'Aristote. Le texte est accompagné de deux apparats, dont on doit louer la clarté typographique. L'apparat latin, négatif, utilise les 8 manuscrits pour le livre I, mais élimine les deux moins bons pour la suite. Les témoins sont malheureusement énumérés dans l'ordre alphabétique des sigles, au lieu de l'être d'après leur valeur textuelle. On relève l'une ou l'autre négligence, p. ex. p. 73, l. 62. L'apparat grec signale seulement les divergences entre la version et le grec. Il est destiné surtout à contrôler la fidélité de la traduction de Moerbeke. Enfin sont cités les parallèles du *De anima* de saint Thomas.

Un index latino-grec (p. 283-306) suivi d'un index gréco-latin (p. 307-320) clôture utilement l'ouvrage. F. P.

323. N. Scivoletto. *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del secolo decimoterzo* (Biblioteca di cultura moderna, 479). — Bari, G. Laterza, 1950 ; in 8, 183 p. L. 800.

Salimbene nous renseigne longuement sur sa propre vie dans sa Chronique. Né en 1221 de famille bourgeoise, son entrée dans l'Ordre de saint François ne l'empêcha pas d'être un grand voyageur. Et M. S. suit à la piste, autant que possible, la vie de ce franciscain et ses rencontres avec les grands, qui faisaient de lui un témoin et préparaient ainsi le chroniqueur : randonnées en Italie et en France, contacts avec Hugues de Digne qui le convertit pour un temps au joachimisme. M. S. étudie ensuite les œuvres de son personnage : d'abord les *XII scelera Friderici imperatoris*, écrit polémique, puis plusieurs ouvrages perdus. Même la Chronique reste en grande partie incomplète. M. S. l'examine en détail, dans son décousu et ses digressions. Il en recherche spécialement les sources, en particulier Sicard de Crémone. Il défend pourtant l'originalité de cette œuvre où l'on trouve insérés des traités qui ont un intérêt théologique. Puis M. S. décrit la vie politique du XIII^e^ siècle dépeinte par la Chronique. Frédéric Barberousse, qui domine l'Italie de son temps, est la bête noire de Salimbene qui ne l'aurait pas bien compris. On assiste aussi aux luttes des villes italiennes. De même pour l'histoire religieuse : à côté d'un clergé partiellement dégénéré évolue l'Ordre franciscain, avec Élie de Cortone, et apparaissent divers mouvements, tel celui des flagellants. Enfin M. S. considère son héros. D'abord comme franciscain : à ce

point de vue, il est sans doute trop sévère pour le bon Salimbene, si humain et si sympathique. Ensuite comme historien : Salimbene brille par son honnêteté, mais il manque d'unité. Il amasse surtout des matériaux.

M. S. apporte ainsi une contribution sérieuse aux études récentes sur Salimbene. Ajoutons que, à notre avis, les caractères d'imprimerie employés dans ce volume sont trop petits. H. P.

324. M. A. Burt. *Jacobus de Cessoles : Libellus de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo scachorum.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 2603.

Le but de cette dissertation est d'établir un meilleur texte du traité de Jacques de Cessoles. Ce résumé nous dit simplement que Sr B. s'est servie à cet effet de quatre manuscrits. Elle a joint à son édition une étude sur la nature et les sources du *Libellus*, sur son auteur, sur les manuscrits, éditions et traductions. Il existe environ 200 manuscrits du texte, qui fut sans doute terminé entre 1290 et 1300 (en microfilm, 256 p., Dl. 3.30). H. B.

325. K. Köster. *Leben und Gesichte der Christina von Retters (1269-1291).* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 8 (1956) 241-269.

Christine du Christ, moniale norbertine au monastère de Rhetirs près de Coninlestein (diocèse de Mayence), prend place parmi les mystiques de l'ordre de Prémontré au XIIIe siècle. Elle fut gratifiée de nombreuses visions qu'elle consigna dans un *Liber revelationum* qui ne nous est malheureusement pas parvenu. Sa biographie, écrite en latin peu de temps après sa mort par un norbertin de Rommersdorfer, a aussi disparu. Nous n'avons de renseignements sur son existence que par une biographie flamande du XVIIe siècle et par quelques documents latins que l'auteur publie en appendice. Mais à eux seuls ils suffisent à nous montrer combien avec Christine la spiritualité de l'ordre de Prémontré se différenciait déjà nettement de l'esprit apostolique des premiers disciples de saint Norbert. La dévotion de la moniale se porte tout naturellement au Christ Jésus et spécialement sur deux de ses mystères, l'enfance et la passion (voir *Bull.* VI, n° 2097). G. M.

326. I. González Llubera. *Two Old Portuguese Astrological Texts in Hebrew Characters.* — Romance Philology 6 (1952-53) 267-272.

Ces deux traités astrologiques sont contenus dans *Oxford Bodl. Laud. Or. 282* et *310*, manuscrits du XVe siècle, achetés tous deux par John Dee à Louvain en 1562. C'est la traduction portugaise, écrite en caractères hébraïques, d'une part, du *Livro de estronomia* attribué à Jean Gilles de Burgos par le *Livro da Montaria*, mais en réalité d'un auteur inconnu, traduit de l'hébreu en catalan par un Maître Alphonse en 1351-52 ; et, d'autre part, d'une section du *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* d'Aly Aben Ragel (dont le texte castillan a été récemment publié par M. G. Hilty ; voir *Bull.* VII, n° 1853). M. G. transcrit en caractères latins un spécimen du texte du premier manuscrit (p. 271-272). H. B.

327. D. van Heel O. F. M. *Middeleeuwse handschriften op godsdienstig gebied in het bezit van de Bibliotheek der Gemeente Rotterdam.* — Rotterdam, Uitgave van de Stichting Vrienden der Gemeente-Bibliotheek, 1948 ; in 8, x-203 p.

Il nous est impossible de donner la liste des quelque quarante manuscrits décrits ici par le P. v. H. Qu'il suffise de souligner l'intérêt que présente son recueil pour tous les chercheurs qui s'occupent de la spiritualité médiévale. Il est à remarquer qu'un nombre relativement élevé de ces manuscrits sont des livres d'heures ou des recueils de prières. Des tables des *initia* H, des personnes et des matières achèvent heureusement le volume. F. V.

328. P. Glorieux. *Un avant-projet de Commentaire sur les Sentences.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 260-276.

Mgr G. publie la table des matières d'un projet de commentaire sur les Sentences, conservé dans *Paris Maz. 732*, f. 169r-228v, s'arrêtant à la dist. 15 du livre I. Le bachelier sententiaire y rassemble les textes de théologiens du temps qu'il se propose d'exploiter dans la rédaction de son propre commentaire. Y sont cités par ordre d'importance des extraits de Gilles de Rome, Henri de Gand, Pierre de Tarentaise, saint Thomas, saint Bonaventure, Alexandre de Halès et autres. L'écrit doit dater des années 1291-1292. O. L.

329. J. A. Corbett. *The De instructione puerorum of William of Tournai, O. P.* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 3). — Notre Dame (Indiana), Mediaeval Institute, 1955 ; in 8, 50 p. Dl. 1.

M. C. édite d'après les trois manuscrits connus (*Paris Nat. lat. 16435, Oxford Bodl. Laud. Misc. 32* et *Cambrai 931*) l'opuscule *De instructione puerorum* du dominicain Guillaume de Tournai. Cet opuscule est postérieur à 1249, car il cite la *Summa de virtutibus* de Guillaume Peyraut, un peu antérieure à cette date ; et il est antérieur à 1264, puisque en cette année il est recommandé aux Frères prêcheurs par le chapitre général de Paris.

Dans une sobre introduction M. C. rappelle le peu que l'on sait sur Guillaume de Tournai, résume le thème général de l'opuscule et analyse deux sermons prêchés aux écoliers, sermons qui sont reproduits dans les manuscrits cités à la suite de l'opuscule et dont il a eu l'heureuse idée d'éditer le texte. Des éditions de ce genre nous font entrevoir ce qu'était au XIIIe siècle l'enseignement primaire et secondaire. O. L.

330. F. Stegmüller. *Bonacursius contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts.* — Vitae et veritati (voir *Bull.* VIII, nº 36) 57-82.

Après avoir rappelé l'importante contribution des Frères Prêcheurs aux controverses contre les Grecs, M. S. édite, d'après *Vat. lat. 819*, f. 278r-285r, le traité *De erroribus Graecorum* (1292), identifié par le P. A. Dondaine, dû au dominicain Bonacursius de Bologne, qui séjourna une quarantaine d'années en Grèce et mourut entre 1295 et 1299. A ajouter à son autre traité, *Thesaurus veritatis fidei* (1275-1281). O. L.

331. Jean de Sècheville. *De principiis naturae.* Texte critique avec introduction et tables publié par R.-M. Giguère O. P. (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, 14). — Paris, J. Vrin, 1956 ; in 8, 229 p. Fr. 1380.

Jean de Sècheville (John Sakville) est né à Exeter aux premières années du XIIIe siècle. Clerc et maître ès arts avant 1245, il arriva à Paris et y fut recteur de la faculté des arts avant 1256. En 1258, il retourne en Angleterre, à l'époque de la guerre des barons. Si, vraisemblablement, il revint en France avant 1263, il retourna certainement à Londres en 1265 et y mourut aux environs de 1295. Ce sont là les données les plus sûres que le P. G. a pu recueillir sur Jean de Sècheville en éditant son *De principiis naturae*.

Le texte du traité est conservé dans trois manuscrits : *Paris Nat. lat. 6552*, pris comme texte de base, *Oxford Merton Coll. 292* et *Londres Brit. Mus. Roy. 12. E. XXV*. Dans son apparat critique, le P. G. s'est contenté de citer les variantes qui peuvent intéresser le sens du texte (ce qui nous paraît largement suffisant pour des textes doctrinaux) ; en revanche, il a transcrit les notes marginales où Jean de Sècheville cite les auteurs qu'il a sous les yeux en composant son traité (avant tout Aristote et Averroès) ; il signale aussi les sources où il a puisé, citations textuelles ou implicites (outre les deux susmentionnés, Sénèque, Platon, Boèce, Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor et autres).

En quelle année Jean de Sècheville composa-t-il son ouvrage ? On dit généralement que ce fut à Paris en 1256. Mais, en quelques pages solidement charpentées, le P. G. prouve que l'écrit a été rédigé aux environs de 1265, pendant les années où le philosophe était rentré à Londres. L'ouvrage, en effet, a été composé en des temps fort troublés en Angleterre ; ce qui nous reporte après 1256. C'est aux environs de 1265 que se fit jour un péripatétisme expressément averroïste, et où les commentaires sur Aristote n'étaient plus de simples paraphrases, mais une exégèse toute proche de la lettre du Stagirite ; ce qui nous conduit aux environs de 1265 où, avec Siger de Brabant, se noue la crise qui devait aboutir à la condamnation de 1270. La thèse averroïste de l'unicité de la forme intellective pour tous les individus de l'espèce humaine prônée par Jean de Sècheville était aussi celle de Siger de Brabant aux approches de 1270. La même date de 1265 se confirme enfin par les citations que Jean de Sècheville fait de deux alchimistes arabes Geber et Alfidius. Il est donc très vraisemblable que Jean rédigea son traité dès son retour définitif en Angleterre aux environs de 1265.

Une simple précision : l'exégèse littérale du texte d'Aristote était pratiquée à la faculté des arts de Paris dès avant 1250 (cf. *Bull.* II, n° 674). O. L.

332. F. Simoncioli O. F. M. *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus* (Università cattolica del Sacro Cuore, Saggi e ricerche, nuova serie, 8). — Milano, « Vita e Pensiero », 1956 ; in 8, IX-259 p. L. 2500.

La lecture attentive du Commentaire sur le livre II des Sentences et de quelques questions inédites de Pierre Jean Olivi a permis au P. S. de présenter une synthèse lumineuse des vues du maître franciscain sur la liberté. Reprenant la formule de saint Bonaventure, Pierre Jean Olivi définit la liberté par le *dominium sui* : la liberté s'oppose en effet à la servitude. La liberté n'est donc que la volonté qui dans l'homme exerce le souverain domaine sur toute l'activité. Ce pouvoir absolu n'exclut évidemment pas l'intervention de la raison, car l'homme n'agit en homme qu'en connaissance de cause. Cependant, — et ceci est le point capital, — la raison n'exerce aucune causalité ; elle n'est qu'une condition ou occasion nécessaire du vouloir ; l'objet que la raison présente ne meut pas la volonté comme une fin, il est seulement « principio estrinseco terminativo dell' atto » (p. 88). La racine de la liberté n'est donc pas la raison comme l'avait dit saint Thomas : la raison présente l'objet, elle le juge, mais la volonté conserve

son entière souveraineté, comme d'ailleurs le prouve l'expérience psychologique de chaque homme. La liberté est donc ce qui définit la personnalité humaine.

Pierre Jean Olivi appartient donc à l'authentique tradition franciscaine. Le P. S. cite volontiers le nom des franciscains Gauthier de Bruges, Jean Peckam, Roger Marston ; de même Matthieu d'Aquasparta, dont il édite des textes en appendice (p. 233-245). Il consacre tout un chapitre à Pierre de Trabibus, disciple d'Olivi, et en édite de longs extraits (p. 189-232).

Le P. S. se devait de confronter la thèse d'Olivi avec celle de saint Thomas d'Aquin ; il y revient souvent au cours de son ouvrage. On eût cependant désiré une lecture plus attentive des textes thomistes. Nous devons redire ici ce que nous avons développé ailleurs : les maîtres franciscains de l'époque, ainsi que leur défenseur Henri de Gand, se sont mépris sur le sens de *ratio* chez saint Thomas, parce qu'ils sont restés étrangers au concept aristotélicien de *ratio practica* tel que l'avait compris saint Thomas. Quand celui-ci déclare qu'il ne peut y avoir désaccord entre l'*electio*, l'acte essentiel de la volonté, et le jugement qui précède, il n'entend évidemment pas parler du jugement qui présente l'objet et le juge : ce jugement de pure information est le *iudicium conscientiae*, qui n'est que la *conditio sine qua non* du choix subséquent : il est manifeste qu'à son égard la volonté conserve toute son autonomie, puisqu'elle peut pécher. Saint Thomas entend parler d'un *iudicium electionis*, c'est-à-dire du jugement pratique qui dirige efficacement le choix au moment de l'action. Or, proclame saint Thomas, ce jugement, cet *arbitrium*, est libre, car il ne fait que traduire les dispositions affectives du sujet, et spécialement cet acte essentiellement libre qu'est l'*intentio finis* qui pénètre de son dynamisme tout le processus psychologique de l'acte humain, à savoir le jugement pratique et le choix. Ce qu'on appelle l'« intellectualisme thomiste » ne contredit donc pas le « volontarisme franciscain », puisque tous deux accordent à la volonté la suprématie sur toute l'activité spécifiquement humaine. Pour plus de développements, voir *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. I, 2^e éd., 1957, p. 225-300 ; t. III, 1949, p. 651-666, et un article recensé dans *Bull.* VIII, n° 312).

Un détail d'histoire littéraire : en quoi consiste précisément l'originalité que l'on s'accorde à attribuer à Pierre Jean Olivi en matière de libre arbitre ? A-t-il utilisé, dans son commentaire sur le livre II des Sentences, le quodlibet I d'Henri de Gand (Noël 1276), les questions de Pierre de Falco (vers 1280), qui a longuement insisté sur la preuve psychologique de la liberté, de Simon de Lens (vers 1280), de Roger Marston (près de 1281), de Richard de Mediavilla (vers 1282-1284) ? Ce point d'histoire littéraire ne rentrait pas dans le plan du P. S. ; mais grâce à sa parfaite connaissance des textes d'Olivi, il serait l'ouvrier qualifié par excellence pour ce genre de travail. Ce qui permettrait peut-être de préciser davantage la date du commentaire du livre II des Sentences d'Olivi que l'on dit, d'une manière générale, antérieur à 1283. O. L.

XIV^e s. **333.** D. Zorzi. *Testi inediti francescani in lingua provenzale.* — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie prima (voir *Bull.* VIII, n° 196) 249-324.

La bibliothèque de la Chiesa Nuova d'Assise possède un manuscrit, non coté, contenant 26 textes franciscains en langue provençale. M. Z., auteur d'une belle étude sur la spiritualité dans la littérature provençale (voir *Bull.* VII, n° 1035), en présente une description détaillée. La 20^e de ces pièces est une profession de foi d'un frère Matthieu de Bouzigues. Le P. F. Delorme l'étudia jadis (*Études franciscaines* 49, 1937, 224-239) et data la collection des années 1298-1304,

ce frère Matthieu paraissant être le compilateur de l'ensemble. On y trouve des textes repris à saint François d'Assise, frère Égide, saint Bonaventure, Pierre Jean Olivi etc. M. Z. s'attache spécialement à deux prières et à une longue dissertation sur la mort (f. 99r-126r) ; le texte est émaillé de 20 *exempla*. M. Z. édite ces trois pièces et réédite la profession de foi. O. L.

334. Ch. P. Wagner. *The « Caballero Zifar » and the « Moralium dogma philosophorum »*. — Romance Philology 6 (1952-53) 309-312.

M. W. découvre une source directe non seulement du *Caballero Zifar*, œuvre anonyme du début du XIVe siècle, mais aussi du *Regimiento de los principes*, traduction castillane du *De regimine principum* de Gilles de Rome glosée par Jean García de Castrojeriz. Ces deux écrits ont d'ailleurs puisé au *Moralium dogma* indépendamment l'un de l'autre, et aucun indice ne permet de conclure que Jean García ait lu le *Zifar*. H. B.

335. Ioannis Duns Scoti O. F. M. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside C. Balić O. F. M. T. IV. — Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956 ; in 4, xii-48*-442 p.

Ce tome IV de la monumentale édition des *Opera omnia Ioannis Duns Scoti* contient les distinctions 4-10 du premier livre de l'*Ordinatio*. La base manuscrite et les principes critiques sont les mêmes que ceux qui ont inspiré les volumes antérieurs (voir *Bull.* VI, n° 1224 ; VII, n° 1871). Le travail du P. B. et de ses collaborateurs est en tous points admirable, et chaque volume des *Opera* convainc un peu davantage l'historien de la théologie que désormais il lui est possible de connaître la pensée exacte et définitive du très grand penseur qu'est Duns Scot.

L'introduction de ce quatrième volume comporte 46 pages, où plusieurs problèmes littéraires et textuels de la plus haute importance sont examinés et résolus avec bonheur.

Il y a d'abord le problème de certaines références abrégées qui ont paru inintelligibles à tous les prédécesseurs du P. B. : *q. cant.*, *Har.*, *Arcl.* Désormais le premier de ces sigles est parfaitement clair : il s'agit d'une *quaestio cantabrigensis*, c'est-à-dire d'une *lectura* ou *reportatio* sur les Sentences professée à Cambridge et dont le P. B. a retrouvé le texte dans le manuscrit *Todi 12*. Quant aux sigles *Har.*, *Arcl.*, ils sont à mettre en relation, — au moins dans l'un ou l'autre cas avéré, — avec Henri de Harclay. Cette identification, admise d'abord à titre d'hypothèse, a permis d'autre part au P. B. de découvrir effectivement un commentaire de ce théologien de Cambridge sur les Sentences dans *Vat. Borgh. 346* et *Vat. lat. 13687*. Enfin, p. 39-46, les éditeurs précisent et illustrent le rôle important de la *dictatio* dans l'élaboration des commentaires de Scot.

On voit que le travail considérable auquel se livrent sans désemparer les éditeurs de Duns Scot nous ménage encore bien des surprises d'ordre textuel et littéraire. M. C.

336. C. Balić O. F. M. *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*. I : *Textus auctoris* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 5). — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1954 ; in 8, xi-108 p.

Le livre publié en 1933 sous le titre *Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa* (voir *Bull.* II, nº 1022) étant épuisé, le P. B. le réédite partiellement sous ce nouveau titre. On n'y trouve plus la longue introduction critique, largement complétée et remplacée depuis 1933 par divers travaux importants du P. B. Les textes eux-mêmes sont considérablement allégés. On n'y retient que les passages de l'*Ordinatio* III et des *Reportationes* III qui se rapportent explicitement à l'immaculée conception. A noter que l'apparat critique a été notablement réduit (avec renvoi aux *Elementa* de 1933) et que pour l'*Ordinatio* le manuscrit *A* (*Assise Com. 137*) sert de base, à quelques rares exceptions près.

Ce premier fascicule sera suivi de deux autres : les témoignages des siècles postérieurs sur la doctrine de Duns Scot ; l'exposé de la doctrine scotiste elle-même. M. D.

337. P. de A. Martínez O. F. M. *Duns Escoto y la Bula « Ineffabilis »*. — Estudios marianos 13 (1953) 309-331.

Le P. M. veut répondre à certains auteurs qui pensent que l'immaculée conception telle que la défendait Duns Scot ne correspond pas exactement à la doctrine définie par la bulle *Ineffabilis*. Il reprend la question *ab ovo* en commençant par exposer la théorie de Duns Scot sur le péché originel, son essence, sa transmission, la manière ordinaire dont se réalise la justification, et enfin la façon dont la Vierge fut elle-même préservée du péché originel. La conclusion attendue est formelle : si Duns Scot présente des explications théologiques qui lui sont propres, pour l'essentiel du dogme il ne diffère en rien des positions de la bulle de Pie IX. H. B.

338. C. Piana O. F. M. *La controversia della distinzione fra anima e potenze ai primordi della scuola scotista (1310-1330 c.)*. — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie prima (voir *Bull.* VIII, nº 196) 65-168.

Le P. P. s'attache à la première génération des maîtres franciscains qui suivit la mort de Jean Duns Scot († 1308). De nombreux théologiens défilent sous nos yeux : Anfredus Gonteri, Antoine Andreu, François de la Marche, François de Meyronnes, Gérard Odonis, Jean de Bassoles, Gauthier de Chatton, Guillaume Alnwick, Guillaume de Nottingham, Guillaume d'Ockham, Guillaume de Rubione, Landulphe Caracciolo, Pierre d'Aquila, Hugues de Novocastro. Il s'agit de préciser leur attitude concernant le problème de la distinction entre l'âme et ses facultés : celles-ci sont-elles réellement distinctes de celle-là, comme le voulait l'école thomiste ; ou bien ne sont-elles que des aspects différents d'une même âme, considérée tantôt comme pensant, tantôt comme voulant, tantôt comme se remémorant ? Il importait donc de définir d'abord la position thomiste que l'école franciscaine avait à combattre. Et en fin de compte, le P. P., remontant plus haut encore, retrace les origines de la controverse qui se fait jour dès avant 1230 avec Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne. Et de la sorte c'est tout un siècle d'histoire doctrinale qui se déroule devant nos yeux. La documentation est, peut-on dire, complète (peut-être le P. P. aurait-il pu mentionner Robert Cowton, qui a rédigé son Commentaire des Sentences immédiatement avant l'*ordinatio* de Jean Duns Scot). Par souci de brièveté sans doute, le P. P. n'a pas voulu suivre l'ordre chronologique des écrits ; il a préféré une présentation plus didactique : définir la position thomiste et ses arguments, ensuite la position des successeurs immédiats de Jean Duns Scot, et enfin définir en quoi cette position scotiste diffère de celle des franciscains prédécesseurs du Docteur subtil. La position

thomiste est ainsi définie : les facultés sont réellement distinctes de l'âme ; les trois facultés de l'âme, mémoire, intelligence et volonté, sont des vestiges des trois personnes divines (argument théologique) ; le *id quod est* (c'est-à-dire la substance de l'âme) est réellement distinct du *id quo est*, à savoir ce qui le définit en son espèce et donc dans ses pouvoirs d'action (argument philosophique) ; la conscience psychologique atteste que les actes d'intelligence sont réellement distincts des actes de volonté et donc supposent des principes immédiats d'action (argument psychologique). Les maîtres franciscains post-scotistes répliquent que les thomistes supposent gratuitement que l'âme ne peut être principe immédiat d'actes différents ; les trois arguments de l'école thomiste sont sujets à caution. L'école franciscaine se définit par les propositions suivantes : les facultés de l'âme ne sont pas des accidents, ni des substances distinctes de l'âme ; elles sont au contraire identiques à celle-ci, et même identiques entre elles. La thèse franciscaine s'appuie d'abord sur la tradition et surtout sur saint Augustin ; elle recourt à son tour à des arguments théologiques, philosophiques et psychologiques, s'appuyant avant tout sur la spiritualité, la rationalité, la liberté et la simplicité de l'âme. Toutefois, cette position prise par les successeurs immédiats de Duns Scot diffère de celle de Richard de Mediavilla, et surtout de celle de saint Bonaventure, qui niait l'identité de l'âme et de ses facultés et l'identité des facultés entre elles.

Ces quelques lignes laissent à peine entrevoir la haute valeur de l'étude du P. P., où tout médiéviste trouvera une extrême richesse d'information et une grande précision dans la présentation. En la lisant je n'ai pu m'empêcher de comparer l'histoire de cette controverse à celle, contemporaine, concernant la liberté humaine. Dans les deux cas, les positions recourent volontiers à l'attestation de la conscience : il est clair, disaient les franciscains, que la volonté est libre, autonome, et donc essentiellement une « puissance active » ; et les thomistes de répliquer : il est clair que la volonté, dans un être raisonnable, est imprégnée de raison et donc de ce chef une « puissance passive » (au sens aristotélicien du mot). On ne s'entendait pas sur la portée des termes : puissance active, passive. Il en est de même dans la controverse sur la distinction de l'âme et de ses facultés. La conscience psychologique atteste clairement, disaient les franciscains, que c'est la même âme, le même « je » qui pense, veut et se souvient ; et les thomistes, de leur côté, répondaient : la conscience atteste clairement que l'acte d'intelligence est réellement distinct de l'acte de vouloir et que, dès lors, les facultés qui les produisent sont réellement différentes entre elles et, en conséquence, que les facultés sont réellement distinctes de l'âme une en laquelle elles s'enracinent. Et, en fin de compte, on en arrive à la fameuse distinction entre le *id quod est*, c'est-à-dire l'âme qui agit, et le *id quo est*, à savoir ce par quoi l'âme agit. Avant que les positions se durcissent dans le feu des discussions, on ne voyait pas de distinction réelle entre ces deux principes pas plus qu'entre l'essence et l'existence ; c'est dans l'ardeur de la controverse que s'est posé le problème de la distinction réelle. On conservait dans les deux camps les mêmes termes : *id quod est* et *id quo est*, mais on ne s'entendait plus sur la portée des mots. O. L.

339. E. Van de Vyver O. S. B. *Une utilisation peu commune de textes de saint Thomas : Henri Bate, « Speculum » III, 16.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 122-126.

Dom V. d. V. montre par des textes parallèles que Henri Bate n'hésite pas à piller les passages où saint Thomas d'Aquin prouve que l'âme est forme du corps, et il le fait en vue de réfuter cette doctrine du Docteur angélique. H. P.

340. B. Smalley. *John Russel O. F. M.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 277-320.

Mlle S. nous offre ici une de ses monographies si soignées sur un commentateur de la Bible au moyen âge. Cette fois la vedette est Jean Russel, 22e maître franciscain de Cambridge, sans doute en 1292-93. Son commentaire sur le Cantique des Cantiques subsiste anonyme dans 4 manuscrits. Mlle S. en prouve l'authenticité. Elle en énumère les sources, spécialement les commentateurs du Cantique postérieurs à saint Bernard : l'augustin Guillaume de Newburgh, Alexandre Nequam, Thomas Gallus et Jean Pecham. Du commentaire de Jean Russel sur l'Apocalypse il n'existe qu'un seul manuscrit, *Oxford Merton Coll. 172*, de 1312 environ. Russel y cite surtout Robert de Bridlington (augustin, mort en 1260), Joachim de Flore, qu'il « admire avec prudence », Hugues de Saint-Cher (?), Robert Grosseteste et Jean Pecham. Comme le second Guillaume de Nottingham O. F. M., Russel est surtout un compilateur, un auteur de *catenae*. Tous deux évitent la controverse et se concentrent sur la *lectio divina* et la piété. Russel est surtout familier avec les écrivains monastiques du XIIe et du début du XIIIe siècle. H. P.

341. Jacques de Thérines. *Quodlibets I et II.* Jean Lesage. *Quodlibet I.* Texte critique avec introduction, notes et tables publiés par P. Glorieux (Textes philosophiques du moyen âge, 7). — Paris, J. Vrin, 1958; in 8, 355 p.

Du maître cistercien Jacques de Thérines († 1321) nous sont parvenus deux quodlibets, conservés dans le seul *Paris Nat. lat. 14565*, f. 1r-56v. Mgr G. en présente l'édition avec d'utiles références et quelques corrections du texte. On sait que Jacques de Thérines fut maître régent à Paris de 1306 à 1309. Grâce à des allusions à des faits contemporains, on peut dater le quodlibet 1 de la première moitié de l'année scolaire 1306-07 et le quodlibet 2 de l'année suivante. Le maître cistercien n'est pas un théologien de premier plan ; mais par là-même il révèle plus fidèlement l'enseignement moyen de la théologie en ce début du XIVe siècle. Mgr G. résume les doctrines philosophiques et théologiques concernant la métaphysique, la cosmologie, la théodicée, la psychologie et la morale.

Aux dernières pages de son ouvrage (p. 324-350), Mgr G. publie le quodlibet du maître séculier Jean Lesage, consigné dans *Avignon 1071*, f. 125r-130r. Ce quodlibet doit dater de 1302-03. Un des thèmes favoris est le problème de la liberté humaine. Tandis que Jacques de Thérines se rangeait du côté de l'école franciscaine, Jean Lesage suit de très près la théorie de Godefroid de Fontaines considérant la volonté comme une faculté passive.

Au début de son ouvrage, Mgr G. consacre quelques pages à la littérature quodlibétique en général, donnant par là l'impression qu'il inaugure une série d'éditions de quodlibets. S'il en était ainsi, il faudrait féliciter la maison d'édition Vrin : nous souffrons d'une surabondance d'études sur les mêmes textes, d'une hâte excessive dans l'élaboration des synthèses ; ce sont des textes nouveaux qu'il nous faut. O. L.

342. R. Manselli. *La religiosità d'Arnaldo da Villanova.* — Bullettino Istituto storico ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 63 (1951) 1-100.

M. M. édite pour la première fois (p. 43-59) l'*Introductio in librum Ioachim De semine scripturarum* d'Arnaud de Villeneuve, selon *Vat. lat. 3824*, datant de

1305. Puis il publie d'après *Florence Naz. G. 3.368* trois opuscules d'Arnaud traduits en italien par un inconnu du XIVe siècle. Ce sont le *Tractatus de caritate* (p. 60-76), la *Lectio Narbonensis* encore nommée *Informatio Beguinorum* (p. 77-91) et enfin le traité *Per ció che molti* (p. 92-100), que l'on croyait perdu. Ces trois œuvrettes, que M. M. considère comme foncièrement orthodoxes, furent pourtant condamnées avec d'autres écrits par le concile de Saragosse en 1316. M. M. pense que cette condamnation ne résultait pas d'un examen consciencieux mais d'une hostilité décidée à frapper à tout prix la mémoire d'Arnaud. L'édition des textes est précédée d'une introduction. M. M. y résume d'abord la vie d'Arnaud. Ce serait lui qui aurait attribué à Joachim de Flore le *De semine scripturarum* inauthentique. Arnaud prévoyait la venue de l'Antéchrist pour la fin du XIVe siècle. Bien qu'il utilise sainte Hildegarde, Joachim de Flore et Olivi, Arnaud ne les égale pas. Il a en vue les masses et veut vulgariser. Ce livre de M. M. est malheureusement presque dénué de table des matières, ce qui fait perdre bien du temps au chercheur. De plus, par souci d'économie sans doute, les textes sont imprimés en caractères minuscules. C'est regrettable car, enfin, on les édite sans doute pour qu'on puisse les lire. Malgré ces défauts minimes, le travail de M. M. mérite notre gratitude. Les opuscules sont savoureux, spécialement par la langue et l'orthographe. H. P.

343. J. Carreras i Artau. *Arnau de Vilanova et les mouvements mystiques du midi de la France.* — Revue de Synthèse 64 (1948) 21-26.

Dans un de ses premiers écrits théologiques encore inédit, l'*Allocution sur le tétragrammaton*, Arnaud de Villeneuve se propose un but apologétique : convaincre les Juifs de la vérité de la foi chrétienne en montrant que le dogme de la Trinité fut déjà connu sous l'Ancien Testament. A cette fin il disserte sur le sens occulte des lettres du nom hébreu de Dieu. S'il est bien vrai qu'un telle spéculation dont Arnaud revendique l'originalité n'a pas d'antécédents connus dans la littérature chrétienne, elle paraît par contre d'origine cabalistique. Arnaud aurait subi l'influence, non de la Cabale ordinaire, mais de ce courant extrême qui apparut dans la seconde moitié du XIIIe siècle sous le nom de « Cabale prophétique », dont les adhérents pratiquaient l'extase mystique et le don prophétique et s'adonnaient à la spéculation sur le sens des noms sacrés. Des mouvements mystiques chrétiens, originaires du midi de la France, auraient en même temps exercé leur influence sur Arnaud. G. M.

344. F. Glauser. *Ein unbekanntes Fragment des « Renners » Hugos von Trimberg.* — Zeitschr. deutsche Philol. 77 (1958) 65-67.

M. G. a trouvé dans *Nuremberg German. Nationalmuseum 93, 433* un fragment du *Renner* de Hugues de Trimberg (vers 19252-19373). Il en énumère les variantes en le comparant à l'édition de G. Erishmann (Tubingue 1909). H. B.

345. *Opera latina* B. Magistri Raimundi Lulli (Miscellanea Lulliana a Magistris et Professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae, Sectio prima). — Palma de Mallorca, Gráficas Miramar, 1952 ; in 8, 96 p.

Divers auteurs nous donnent ici des éditions d'opuscules de Raymond Lulle. M. F. Stegmüller édite d'abord le *Liber de inventione Dei* et le *De ostensione per quam fides catholica est probabilis*. Puis le P. P. Gálszécs O. F. M. publie le *De vita divina* et le *De Trinitate trinitissima*. M. J. Giers édite ensuite le *De Deo*

maiore et de Deo minore. Ces œuvres datent du séjour de Lulle à Messine en 1313-14. On n'a pas voulu en faire une édition critique. Bien qu'on en connaisse plusieurs manuscrits, on reproduit seulement le texte de *Clm 10517*. Puis on réimprime l'édition de l'*Ars infusa* autrefois publiée par S. Galmés d'après l'unique témoin.

Cet opuscule a paru aussi, identique, dans *Studia monographica et Recensiones edita a Maioricensi Schola Lullistica* 7-8 (1952) 11-64. H. P.

346. Raimondo Lullo. *Lo Sconforto*. A cura di M. Ruffini (Il Melagrano, 111-113). — Firenze, C. G. Sansoni, 1953 ; in 8, 114 p.

Ce n'est pas tant la traduction italienne du *Desconhort* qui nous intéresse ici que les positions prises par M. R. dans sa préface. La première regarde la date de composition du poème. M. R. accepte l'année 1295 que donne une des deux familles de la tradition manuscrite. Selon lui, Raymond Lulle se trouvait à Naples en décembre 1294 pour solliciter de Célestin V l'approbation de ses plans de campagne apostolique. Après l'abdication de ce pape et l'élection de Boniface VIII, il aurait suivi ce dernier à Rome et ailleurs. Découragé de ne pas être entendu, il aurait abandonné la cour papale pour se rendre à Gênes, en passant par Assise pour y assister au chapitre général des Mineurs le 22 mai 1295. L'état d'âme que reflète le *Desconhort* serait le même que celui qu'on rencontre dans le prologue de l'*Arbre de sciència*, commencé le 29 septembre de cette même année. Le contenu du poème, avec ses attaques voilées contre le pape et les cardinaux, exclut sa composition à Rome, que rapporte la seconde famille des manuscrits. M. R. suit le texte de l'édition de A. Pagès (1938), basée sur la seconde famille. Il suit aussi Pagès en acceptant sa thèse de l'inspiration arabe de ce poème, sans rencontrer les arguments de M. de Riquer qui n'y voit au contraire qu'une imitation des débats de la poésie courtoise. H. B.

347. R. Amadou. *Raymond Lulle et l'alchimie*. Introduction au *Codicille* avec notes et glossaire (La haute science, 3). — Paris, Cercle du livre, 1953 ; in 12, 76 p.

348. Raymond Lulle. *Le Codicille*. Nouvellement traduit du latin par L. Bouyssou (La haute science, 2). — Paris, Cercle du livre, 1953 ; in 12, 175 p. Fr. 810 les 2 fasc.

M. A. s'intéresse surtout à l'histoire des sciences dites occultes. Du Raymond Lulle historique il distingue le Pseudo-Lulle. Raymond ne fit jamais le voyage d'Angleterre que la légende lui prête, et le *Corpus chymicum* qu'on lui attribue est apocryphe. Non seulement il ne pratiqua pas l'alchimie, mais il la condamna. Le *Corpus chymicum* provient d'autres écrivains dont l'un serait Raymond de Tarrega, à la fin du XIV^e^ siècle. L'ouvrage principal de ce *Corpus* est l'*Antiquum testamentum* terminé par le *Codicille*, qui daterait de 1400 environ. M. A. examine l'alchimie du *Codicille*. Il termine son introduction par un glossaire alphabétique expliquant les termes alchimiques difficiles pour le lecteur non initié. M. A. est bref. Sa bibliographie n'est pas assez complète et n'est pas à jour. C'est à peine si elle cite l'*History of Magic and Experimental Science* de L. Thorndike, et on ne la voit pas même nommer l'*Introduction to the History of Science* de G. Sarton, deux des ouvrages fondamentaux en la matière.

Mlle B. a traduit en français le *Codicille* du Pseudo-Lulle d'après l'édition de Cologne en 1563 et collationné son travail avec une traduction française manuscrite conservée dans *Paris Arsenal Sc. et A. 160* (c'est-à-dire, suivant la cotation actuelle, *Maz. 3024* ; Mlle B. ne parle pas de la traduction française du *Codicille* contenue dans *Maz. 3014* d'après le *Catalogue* de H. Martin). En cas de conflit, elle a préféré l'exactitude à l'élégance.

Elle a voulu donner une édition accessible, maniable. Mais, par lui-même, ce n'est pas un texte facile. L'ouvrage présente certainement quelque intérêt pour l'histoire des sciences. H. P.

349. A. Fialová. *Znojenský rukopis Dantovy Monarchie.* — Listy filologické 78 (1955) 52-55.

Analyse du manuscrit de Znojmo (*Z*) de la *Monarchia* de Dante et comparaison avec le texte du manuscrit de Budapest (*H*). Ces deux manuscrits sont des copies d'un même original, apparenté au groupe *MDGVE* de l'édition de L. Bertalot. H. B.

350. C. S. Lewis. *Dante's Statius.* — Medium Aevum 25 (1956) 133-139.

Au chant XXI du Purgatoire, Dante rencontre Stace. Il lui attribue une grande vénération pour Virgile, le rend coupable du péché de prodigalité et lui fait dire qu'il a reçu le baptême avant d'écrire la *Thébaïde*. D'où vient à Dante cette bienveillance pour Stace, alors qu'il laisse Virgile dans les limbes ? M. L. veut l'expliquer par l'influence de la *Thébaïde*, que Dante connaissait bien. Il y a trouvé une conception de la *natura, princeps et creatrix*, proche de la conception médiévale, une idée de l'homme qui semblait refléter la doctrine du péché originel et la néfaste influence des démons ; il y a trouvé surtout les dieux de l'Olympe rabaissés au rang de démons, à l'exception sans doute de Jupiter, *sator astrorum*, tandis qu'étaient personnifiées la *Virtus*, la *Pietas* et la *Clementia*. Tout cela, qui rapprochait Stace des chrétiens, a pu inciter Dante à lui faire place au purgatoire. H. B.

351. A. Levasti. *Il canto di S. Pier Damiano.* — Città di Vita 2 (1947) 193-209.

Commentaire doctrinal du chant XXI du *Paradis*, où Dante pénètre dans le ciel des contemplatifs, celui de Saturne. Le problème de la prédestination, qui semblait résolu au chant précédent, — à propos du salut des païens Trajan et Riphée, — par une profession de conformité à la volonté divine, se pose à nouveau ici, mais sous un angle différent. Il donne occasion de décrire en un surprenant raccourci le processus de la grâce, qui pénètre l'intelligence et la transporte jusqu'à la vision de l'essence divine. La prédestination reste un mystère insondable, même aux esprits bienheureux ; a fortiori aux mortels sur la terre. Celui qui fait comprendre à Dante ces vérités, c'est saint Pierre Damien, et M. L. établit entre le moine de Fonte Avellana et le poète un parallèle où il s'efforce d'équilibrer équitablement ressemblances et différences. H. B.

352. E. Auerbach. *Dante's Prayer to the Virgin (Paradiso XXXIII) and Earlier Eulogies.* — Romance Philology 3 (1949) 1-26.

M. A. commente « formgeschichtlich » la prière de saint Bernard à la Vierge au chant 33 du *Paradis*. Cette prière se présente suivant le schème classique,

connu dès l'antiquité : invocation, doxologie, *supplicatio*, à la deuxième personne du singulier. On trouvera ici un bref exposé de l'évolution suivie par ce genre de prière hymnique depuis l'antiquité classique et juive jusqu'à Dante lui-même, en qui se retrouvent fusionnés tous les éléments de l'eulogie chrétienne, mais dont M. A. reconnaît toutefois la puissante originalité. H. B.

353. W. Kranz. *Dante und Boethius.* — Roman. Forschungen 63 (1951) 72-78.

Cet article se présente comme un complément de l'étude de E. Auerbach sur la prière à la Vierge au chant 33 du *Paradis* de Dante (voir *Bull.* VIII, n° 352). Parmi les antécédents de ce type de prière, M. Auerbach a omis de citer Boèce, *Consol. Philos.* I, metr. 5 et III, metr. 9, qui se distingue par la noblesse de la forme, la profondeur des idées et du sentiment religieux. M. K. expose la technique et le contenu de ces deux prières pour en souligner la parenté avec celle de saint Bernard au *Paradis*. Ici on est sur un terrain solide, car Dante lui-même a désigné Boèce comme source de son inspiration. H. B.

354. A. Chiari. *Maria nella «Commedia» di Dante.* — Città di Vita 2 (1947) 313-324.

355. G. Montico. *Note sull' antipurgatorio dantesco.* — Città di Vita 2 (1947) 436-443.

Le purgatoire de Dante ne se présente pas du tout comme un enfer qui serait seulement temporaire. Les âmes, unies au Christ par la foi, l'espérance et la charité, y trouvent de la joie dans la prière qu'elles adressent à Dieu pour elles-mêmes et pour les vivants. Mais les fidèles morts avec le repentir de leurs fautes, sans toutefois avoir été relevés des censures ecclésiastiques qui les frappaient, quel est leur sort ? L'excommunication les retranche de l'Église ; ils ne peuvent donc trouver place au purgatoire, qui fait partie du corps mystique du Christ. Ce serait pour ce motif, et à l'instar de la pratique médiévale de l'absolution des censures accordée aux défunts lors de la visite pastorale de l'évêque, que Dante aurait placé ces âmes dans l'antipurgatoire, où elles doivent patienter un temps proportionné à la gravité de leur censure. Saint Thomas ne connaît pas cet état intermédiaire et il place immédiatement au purgatoire le fidèle qui meurt sans être absous d'une censure. H. B.

356. D. D. Everett S. J. *The Doctrine of Peter Aureoli on Habitual Grace* (Excerpta ex dissertatione). — Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, 40 p.

D'après le résumé publié dans le *Liber annualis* de l'Université grégorienne, 1957, cette dissertation expose la doctrine de Pierre Auriol, selon laquelle la grâce habituelle n'est pas un *habitus* distinct des vertus infuses, mais l'ensemble même de toutes les vertus infuses. H. B.

357. Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke.* Bd. II : *Expositio libri Exodi*, herausgegeben von K. Weiss. *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31,*

herausgegeben von J. Koch. Lief. 1-4. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954-57 ; in 4, p. 1-256. Mk. 4.80 le fasc.

L'édition critique des œuvres de Maître Eckhart, entreprise avant la guerre par la « Deutsche Forschungsgemeinschaft », s'enrichit maintenant d'une partie importante du t. II des Œuvres latines. Grâce au labeur patient de M. W. tout le commentaire sur l'Exode se trouve à la disposition des chercheurs, avec son triple apparat (références scripturaires, variantes des manuscrits, sources et parallèles). Les *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31* ne comportent encore, dans ces livraisons, qu'une vingtaine de pages. Une introduction à ce tome II, à paraître ultérieurement, rendra compte des principes de l'édition. Ajoutons que le bas de chaque page contient une traduction en allemand moderne. Il est à peine nécessaire de faire remarquer le soin extrême qui a présidé à la publication de ces fascicules, comme à celle de tous les précédents. F. V.

358. Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke.* Bd. I : *Predigten.* Herausgegeben von J. Quint. Lief. 6-7. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 ; in 4, p. 385-512. Mk. 9.60.

Nous avons rendu compte des fascicules précédents de ce tome I des Œuvres allemandes de Maître Eckhart (voir *Bull.* VII, n° 1542). Ils atteignaient le sermon 22. Cette fois, l'édition atteint le sermon 24. M. Q. achève le tome par une traduction en allemand moderne ; mais, dans ce fascicule 6-7, celle-ci n'arrive encore qu'au sermon 20b. Cette traduction est dénuée de tout apparat, sinon pour renvoyer éventuellement aux notes qui accompagnent l'édition critique proprement dite. On sait que celles-ci sont très précieuses et fournissent au lecteur les références scripturaires, les variantes des manuscrits, les parallèles et les sources extra-scripturaires. F. V.

359. E. Schäfer. *Meister Eckeharts Traktat « Von Abegescheidenheit ».* Untersuchung und Textneuausgabe. — Bonn, L. Röhrscheid, 1956 ; in 8, 236 p.

Ce traité de Maître Eckhart a été publié pour la première fois par F. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* II, Leipzig 1857, tr. n° 9). M. S. refait cette édition en se basant sur une exploration exhaustive de la tradition manuscrite. L'ouvrage commence par rapporter les résultats de cette enquête patiente. Il s'étend ensuite sur la filiation des manuscrits, et beaucoup plus longuement encore sur le problème de l'authenticité du traité ; il l'admet après avoir examiné soigneusement sa composition, les témoignages des manuscrits, les correspondances avec la *Rechtfertigungschrift*, les parallèles avec des passages sûrs des œuvres publiées par Pfeiffer ou l'édition dite de Stuttgart, et enfin la stylistique. Viennent ensuite l'édition critique du texte, — chef-d'œuvre de patience minutieuse, — une version en allemand moderne, un commentaire (avec recours fréquent à d'autres textes eckhartiens, ou aux autres spirituels rhénans et aux sources) et enfin un essai d'« interprétation ». F. V.

360. Meister Eckhart. *An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons.* Selected, annotaded and translated by J. M. Clark. — Edinburgh, Th. Nelson, 1957 ; in 8, xii-267 p. Sh. 25.

Le premier intérêt de ce volume est de donner une version anglaise de 25 sermons allemands de Maître Eckhart, d'après l'édition nouvelle (encore incomplète) de Stuttgart, *Die deutschen Werke*, t. I, due à M. J. Quint. Un inconvénient, très extérieur d'ailleurs aux qualités de cette traduction, est qu'elle ne suit pas la numérotation de Quint ; de plus, les sermons 5b, 16a et 20, parmi ceux qui sont déjà édités, ne figurent pas dans cette version anglaise ; mais on y voit par contre les sermons 23 et 29a (à éditer encore), et les sermons 10, 42 et 56 de Pfeiffer. On peut regretter l'absence d'une table de concordance entre cette numérotation nouvelle et celles de Quint et Pfeiffer. M. C. y a ajouté la traduction de la défense prononcée par Eckhart, le 13 février 1327, en l'église des dominicains de Cologne, et de la bulle de condamnation de Jean XXII, du 27 mars 1329.

Un autre intérêt du volume, pour nous le principal, vient de la longue introduction (p. 3-124), où l'on trouve des notes utiles sur la vie d'Eckhart, sa pensée philosophique et théologique, sa vie mystique, son activité scolaire, ses relations avec les « amis de Dieu », et surtout le problème de son interprétation, qui suppose résolu celui des œuvres authentiques, mais qui, dit M. C. non sans humour, est troublé, surtout dans les pays anglo-saxons, par les préjugés que se transmettent les historiens : plus d'une fois ils se répètent sans avoir lu Eckhart dans l'original. M. C. aidera beaucoup, par sa bonne traduction, à amener ses collègues anglo-saxons à une meilleure intelligence d'Eckhart. F. V.

361. K. Oltmanns. *Meister Eckhart.* Zweite, unveränderte Auflage (Philosophische Abhandlungen, 2). — Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1957 ; in 8, 213 p. Mk. 18.50, rel. 21.50.

Ce volume reproduit sans changement la première édition, qui date de 1935. C'est dire qu'il faut le lire en tenant compte des éditions nouvelles de textes qui ont été faites depuis et des nombreux travaux qui ont cherché à préciser la biographie, l'œuvre et la pensée de Maître Eckhart. Rappelons que M^lle^ O., fervente disciple de Heidegger, constate l'insuffisance des interprétations modernes d'Eckhart. Elle est convaincue que celui-ci a voulu faire avant tout une philosophie de l'« être » humain. Le paradoxe foncier réside d'une part dans l'« être soi-même », destinée qui ne s'accomplit que par la « naissance de Dieu dans l'âme », et d'autre part dans la condition de cette naissance qui est l'abandon de l'être propre dans la marche vers Dieu et l'union à lui. M^lle^ O. voit la solution dans l'idée de « liberté » : elle est l'« être » de l'homme ; et comme tel celui-ci est image créée de Dieu dans l'ordre naturel, ressemblance surnaturelle dans la grâce, immanence active. En lui-même l'homme n'est que néant. Il n'a d'être que dans la réalisation de cette destinée, dans l'élan libre vers Dieu qui est sa mort. Cette liberté est l'« existence » de l'homme. Ce qui amène M^lle^ O. à étudier la notion d'« existence » en Dieu et dans le monde. Guidée par Eckhart, elle conçoit le rapport de ces deux modes comme analogique — ce qui sauve Eckhart du panthéisme. Mais la thèse de M^lle^ O. perd ici de sa suite logique (elle ne parle plus qu'incidemment de « liberté ») pour se mettre sur le plan historique de ce qu'a pensé en fait Eckhart. F. V.

362. G. Faggin. *Meister Eckhart y la mística medieval alemana.* Traducción de E. Sella (Biblioteca de filosofía). — Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953 ; in 8, 404 p.

Traduction de l'ouvrage italien, recensé *Bull.* VII, n° 1117.

363. B. Ministeri O. E. S. A. *De vita et operibus Augustini de Ancona*

(† 1328). (Bibliotheca augustiniana Medii Aevi, Series II, 3). — Roma, Analecta Augustiniana, 1953 ; in 8, XII-171 p.

Ce livre résulte d'une dissertation doctorale achevée en 1942 et publiée après revision une dizaine d'années plus tard. Concernant la vie d'Augustin d'Ancône, le P. M. consulte d'abord les sources d'archives et les sources littéraires. Il rejette la date de naissance généralement admise : 1240 ou 1243. Comment Augustin aurait-il pu être envoyé à Paris par le chapitre général de 1300 pour y faire ses études de théologie à l'âge de 60 ans ? Selon le P. M., au contraire, Augustin naquit vers 1270-1273. Il fut bachelier sententiaire à Paris entre 1302 et 1306. Il serait devenu maître en théologie en 1313 ou 1315. Il mourut en 1328. Quant aux œuvres de cet auteur, le P. M. en fait un examen soigné, à partir des bibliographes. Il examine les œuvres philosophiques, théologiques, scripturaires, politiques et variées. Pour chacune il étudie l'authenticité, le lieu et la date de composition, les manuscrits, les éditions, et il s'efforce d'en fournir un résumé. Cela donne 30 ouvrages authentiques, dont 14 édités, 8 douteux, 21 à rejeter.

En appendice, le P. M. édite divers documents d'archives, la liste des thèses du *De resurrectione mortuorum* et du *De Spiritu sancto*, ainsi que la liste des questions de la *Summa de potestate ecclesiastica*, sans doute l'œuvre la plus célèbre d'Augustin. Le P. M. nous donne un travail soigné, le « tout en un » actuel sur la vie et les œuvres d'Augustin d'Ancône, composé sous la direction du regretté F. Pelster S. J. H. P.

364. L. VON AUW. *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains*. Université de Lausanne, Faculté de théologie. — Lagny, E. Grevin, 1952 ; in 8, 59 p.

Il y a une dizaine d'années, M^lle v. A. présenta à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne une dissertation étudiant en détail la vie et les œuvres d'Ange Clarène. Mais la brochure que nous avons sous les yeux n'en reproduit que trois chapitres. M^lle v. A. y examine d'abord les écrits d'Ange, accordant naturellement la part du lion à l'*Historia septem tribulationum*, ses manuscrits, ses traductions, et elle résume ce récit des persécutions subies par les Spirituels dans l'Ordre franciscain. Puis elle traite brièvement des traductions faites par Ange, surtout celle de la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque, commentée plus tard par Denys le Chartreux. Suivent deux pages sur les quelque 82 lettres d'Ange, dont certaines sont de véritables traités doctrinaux. L'opuscule s'achève par une précieuse note complémentaire : *Florence Naz. Magliab. 39.75*, du XV^e s., 219 folios, constitue un recueil des lettres d'Ange. M^lle v. A. fait un relevé de ces lettres avec incipit, explicit, date et renvoi à *Pesaro Biblioteca Oliveriana 1942*, lequel contient une traduction italienne médiévale d'une trentaine de ces épîtres, que l'on ne saurait négliger pour l'édition de la correspondance d'Ange Clarène. H. P.

365. J. BARBET. *Le Commentaire des Sentences de Jean de Rodington O. F. M. († 1348) d'après les manuscrits Reims 503 et Toulouse 192*. — Bulletin d'Information de l'Institut de Rech. et d'Hist. des Textes 3 (1954) 55-63.

J. Lechner a jadis publié (voir *Bull.* III, n° 260) la table des matières du Commentaire sur les Sentences de Jean de Rodington. Il avait dressé cette table d'après 4 manuscrits. M^lle B. complète l'inventaire en décrivant deux autres

manuscrits : *Reims 503* et *Toulouse 192*, et en établissant une concordance des questions de Reims et de Toulouse avec les questions relevées par J. Lechner. O. L.

366. E. François. *Una sugestión.* — Revista Estudios clásicos (Mendoza) 2 (1946) 11-16.

M. F. serait porté à reconnaître dans un passage du *Libro de buen amor* de l'Archiprêtre de Hita (Jean Ruiz), passage relatif au langage des mains, une influence stoïcienne de Zénon de Citium par l'intermédiaire de Cicéron et de Quintilien.

367. A. Meissner. *Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach dem englischen Dominikanertheologen Robert Holkot.* — Limburg/Lahn, Lahn-Verlag, 1953 ; in 8, 136 p.

Le théologien dominicain anglais Robert Holkot († 1349) appartient à la lignée doctrinale issue de Guillaume d'Ockham. Sa vie est peu connue. On possède de lui un Commentaire des Sentences, quelques commentaires scripturaires et d'autres écrits, surtout de morale. Des éditions imprimées, comprenant parfois le Commentaire des Sentences, ont été faites dès la fin du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^. C'est sur ce commentaire, écrit après 1321, que M. M. s'appuie surtout, ainsi que sur les *Determinationes quarumdam aliarum quaestionum*. Le travail est divisé en deux parties : la connaissance de Dieu (naturelle, la foi, la théologie, la vision béatifique), et la doctrine sur Dieu (essence, attributs, activité). Un chapitre est consacré aux sources d'Holkot et révèle son accord étroit avec les conceptions les plus caractéristiques et essentielles d'Ockham. F. V.

368. J. D. Beierle. *Ockham's Theory of Consequences.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 3047.

Il nous suffit de signaler cette thèse de pure logique, où M. B. tente une nouvelle interprétation de la théorie des *consequentiae* chez Ockham et critique l'étude de M. E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, New York 1953. En appendice est reproduit, d'après l'édition de Paris 1488, le texte de *Summa logicae* III, 3, 37, chapitre qu'omettent les éditions plus récentes (microfilm, 128 p. Dl. 2.00). H. B.

369. J. E. Murdoch. *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century : A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de continuo.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 2288-2289.

Signalons brièvement cette thèse, divisée en deux parties. Dans la première M. M. analyse le *Tractatus de continuo*, dans lequel Thomas Bradwardine, partant des principes de la géométrie euclidienne, veut démontrer la divisibilité infinie du continu, et il résume les conclusions critiques qu'il en tire, à la lumière des théories modernes, sur la valeur des positions prises par Bradwardine. La seconde partie présente un texte critique du traité (en microfilm, 516 p. Dl. 6.55). H. B.

370. J. Gilmour. *Notes on the Vocabulary of Richard Rolle.* — Notes & Queries 201 (1956) 94-95.

M. G. relève dans les œuvres de Richard Rolle (en particulier dans la lettre *Ego dormio et cor meum vigilat*) une série de mots dont la première mention signalée dans l'*Oxford English Dictionary* est notablement postérieure à la date des écrits du mystique anglais. H. B.

371. B. Hettich O. S. B. *A Critical Study of the Lyrics of Richard Rolle.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 2001.

Étude purement littéraire de la douzaine de poèmes édités par H. E. Allen, *English Writings of Richard Rolle*, Oxford 1931 (voir *Bull.* II, n° 299). Fruits de la maturité de Rolle (ils furent écrits vers 1343), comme écrivain et comme directeur spirituel, ces poèmes étaient destinés à nourrir la méditation personnelle de ses disciples. En appendice à son analyse, dom H. donne le texte inédit du *Canticum amoris* et compare le poème *Lufes lyf* avec les passages correspondants de l'*Incendium amoris*, pour conclure à la priorité chronologique du poème (en microfilm, 290 p. Dl. 3.75). H. P.

372. R.-J. Loenertz O. P. *Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce.* — Orientalia christ. period. 23 (1957) 201-202.

Après sa nomination au siège épiscopal de Gerace en Calabre, en 1342, Barlaam resta en relations épistolaires avec ses amis grecs. Une partie de cette correspondance, traduite en latin par Barlaam lui-même, est conservée dans *Vat. lat. 4068*. Elle fut publiée par Léon Allatius et reprise dans PG 151, 1255-1314. Le P. L. précise la date de la lettre du Thessalonicien Démétrius à Barlaam (hiver 1346-47 ou printemps 1347) et prouve que ce Démétrius ne peut être Démétrius Cydonès (comme le voulait Allatius), mais un homonyme, Thessalonicien comme lui. H. B.

373. A. M. Burg. *Un auteur ignoré : Henri Fuller de Haguenau.* — Études haguenaniennes, n. s. 1 (1950-55) 154.

Henri Fuller vécut entre 1270 et 1353. Il écrivit un *Opus de moribus praelatorum* et des *Gemmae sententiarum*.

374. L. Hödl. *Richard von Erfurt O. M. als Verfasser der « franziskanischen » Redaktion des Kommentars zum 4. Sentenzenbuch des Heinrich von Friemar d. J., O. E. S. A.* — Münchener theol. Zeitschr. 8 (1957) 138-139.

Aux quelque 25 manuscrits du Commentaire des Sentences d'Henri de Friemar le Jeune († 1354) mentionnés par F. Stegmüller (*Repertorium*, n^os 317, 948 et 983), M. H. en ajoute un nouveau sur le IV^e livre : *Gottweig Abbaye 239 (242)*. Ces commentaires sont très différents les uns des autres et celui de Gottweig représente la rédaction que M. H. appelle « franciscaine » et qui serait l'œuvre du franciscain Richard d'Erfurt. H. B.

375. *« Deonise Hid Diuinite » and Other Treatises on Contemplative Prayer related to « The Cloud of Unknowing ».* Edited by Ph. Hodgson (Early English Text Society, 231). — Oxford, University Press, 1956 ; in 8, lix-158 p. Sh. 30.

Deux des plus importants manuscrits du *Cloud of Unknowing* contiennent cinq petits traités sur la prière contemplative, qui sont en général attribués au même auteur anonyme du XIVe siècle. Ce sont *Londres Brit. Mus. Harley 674* et *Cambridge Univ. Kk. VI. 26*. On les trouve cependant isolés en d'autres manuscrits encore. Ces deux manuscrits ont servi de base à l'édition que donna du *Cloud*, en 1944, Mlle H. (voir *Bull.* V, nº 491). L'édition que voici se présente ainsi comme la suite de celle-ci et se fait remarquer par les mêmes qualités : belle présentation, soin dans la reproduction des textes et les introductions. Celles-ci décrivent les manuscrits, rendent compte du choix des manuscrits de base, examinent la langue et le style, et enfin le sujet. Des appendices reproduisent une version du *De mystica theologia*, source latine du premier de ces traités, *Deonise Hid Diuinite*, et une version en moyen-anglais de la *Scala paradisi* (ou *Scala claustralium*), sous le titre *A Ladder of Foure Ronges*, attribuée maintenant à Guigues II le Chartreux. Des notes et un glossaire achèvent le volume. Ajoutons que, outre *Deonise Hid Diuinite*, les traités édités ici ont pour titre *A Tretyse of the Stodye of Wysdome, A Pistle of Preier, A Pistle of Discrecioun of Stirings, A Tretis of Discrescyon of Spirites*. F. V.

376. H. Farmer O. S. B. *The Meditations of the Monk of Farne.* — Analecta monastica, quatrième série (voir *Bull.* VIII, nº 151) 141-245.

Cet écrit est l'œuvre d'un Jean, ermite bénédictin retiré dans l'île de Farne, sur le littoral du Northumberland. Cet opuscule, écrit vers le milieu du XIVe siècle, est conservé à la bibliothèque de la cathédrale de Durham (*B. IV. 34*). Ce moine connaît saint Bernard, mais aussi Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Sa première méditation est sur le Christ crucifié ; les autres, beaucoup plus courtes, sont sur la sainte Vierge, les anges, Abraham et David, saint Jean l'Évangéliste, saint Cuthbert. Le tout est édité par dom F. avec références aux auteurs utilisés. O. L.

377. A. Combes. *Présentation de Jean de Ripa.* — Archives Hist. doctr. litt. Moyen Age 23 (1956) 145-242.

378. Jean de Ripa. *Conclusiones.* Publié par A. Combes (Études de philosophie médiévale, 44). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 318 p.

379. Jean de Ripa. *Determinationes.* Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par A. Combes (Textes philosophiques du moyen âge, 4). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 463 p.

M. C. attire l'attention sur la place qu'occupe dans le mouvement doctrinal du XIVe siècle, le docteur franciscain « super-subtil » Jean de Ripa. L'article *Présentation de Jean de Ripa* a, par lui-même, les proportions d'un volume. L'auteur y rassemble d'abord le peu qu'on sait de sa biographie. On ignore sa date de naissance et celle de sa mort, mais son enseignement parisien a dû se placer entre 1350 et 1370 environ. Il a pu « aller en Orient mettre les ressources de sa dialectique au service de l'unité chrétienne ». S'il ne fit pas, à ce qu'il semble, ses études théologiques à Paris, il y commenta avec éclat les Sentences et y publia les *Determinationes*, qu'un volume spécial de M. C. restitue critiquement. Il laissa d'autres œuvres encore, dont M. C. étudie soigneusement les manuscrits connus, d'ailleurs incomplets si on les compare aux catalogues de L. Wadding et J. Sbaralea. Une grande partie de cette *Présentation* est consacrée à la « condamnation » de Jean de Ripa par la faculté de théologie de Paris. M. C. croit son existence hypothétique « et même contraire aux vraisemblances » ; même la *revocatio* de 1362, en dépit des affirmations ultérieures de Gerson, ne paraît pas

être une condamnation personnelle, mais seulement« indirecte, partielle et partiellement injustifiée ». L'article s'achève par l'examen de deux de ses positions : la théologie de la béatitude et la théorie de la distinction formelle.

Cette *Présentation*, surtout dans ce dernier examen doctrinal, aide à comprendre l'intérêt des *Determinationes* et des *Conclusiones*, respectivement œuvre directe et indirecte de Jean de Ripa. L'œuvre principale reste le Commentaire des Sentences ; mais en attendant l'édition de celui-ci, on doit à M. C. de posséder ces deux bonnes éditions. Celle des *Determinationes* s'appuie principalement sur *Vat. Arch. Basil. S. Pierre G. 37* ; M. C. donne les variantes des six autres manuscrits connus, sans oublier les références des citations faites par Jean de Ripa et les passages de son Commentaire des Sentences qu'il voulait élucider contre un « adversaire ». Les *Conclusiones* sont une *extractio* de son Commentaire des Sentences, dont tous les éléments sont « rigoureusement authentiques ». On en possède le texte intégral pour le premier livre et des fragments pour les trois autres. On en connaît 26 manuscrits, dont M. C. retient six témoins privilégiés et *Paris Nat. lat. 15369* comme manuscrit de base. Les éditions de M. C. sont très soignées. En attendant celle du Commentaire des Sentences, préparée déjà par celle des *Conclusiones*, nous avons des témoins précieux de ce qu'était l'enseignement théologique à Paris vers 1350-1370. Nous avons aussi des témoins remarquables qui éclairent à la fois le scotisme « très indépendant » de ce maître franciscain, et la réaction de Gerson contre l'abus d'une dialectique technicisée à l'extrême et son « inflexion vers la pratique de la pensée religieuse », sinon vers la mystique. La doctrine « ripienne », comme dit M. C., de la béatitude, selon laquelle « il est impossible qu'une créature voie par une vision incréée ou jouisse par une chose incréée » (*Présentation*, p. 235), suppose des distinctions d'origine scotiste dans la simplicité divine, qui provoqueront le refus catégorique de Gerson (voir sur cet épisode, la *Présentation*, p. 145-152). C'est par ce biais que M. C., spécialiste des études gersoniennes, a entrepris de jeter la lumière sur un théologien qui fut trop « subtil » pour être bien compris. F. V.

380. B. Smalley. *John Ridewall's Commentary on the « De civitate Dei »*. — Medium Aevum 25 (1956) 140-153.

Tandis qu'on ne connaît aucun commentaire du *De civitate Dei* remontant au delà du XIVe siècle, les premières décades de ce siècle en virent paraître quatre coup sur coup, dus à quatre maîtres d'Oxford : les dominicains Nicolas Trevet et Thomas Waleys, le franciscain Jean Ridewall et le carme Jean Baconthorp. Mlle S. recherche les raisons de ce phénomène — pourquoi à cette époque et pourquoi à Oxford — avant d'étudier spécialement le commentaire de Jean Ridewall, le 54e maître régent des franciscains d'Oxford vers 1330. On ne connaît rien de sa vie. Son commentaire, qui couvre les livres I-III et VI-VII du *De civitate Dei*, — sans doute celui des livres IV-V a-t-il aussi existé, — est conservé dans *Oxford Corpus Christi Coll. 186* et *187*. Par comparaison avec ses contemporains, Mlle S. en fixe la date de composition en 1333, après Trevet et Waleys (du moins en partie), après aussi les deux autres ouvrages du même auteur : la *Lectura in Apocalypsim* et le *Fulgentius metaforalis*. Elle met en lumière les caractéristiques principales de ses explications de saint Augustin : plus pénétrant que Trevet, il était moins bien équipé au point de vue bibliographique que Waleys, qui écrivait à Avignon et en Italie en puisant aux ressources de l'humanisme naissant ; mais il s'intéressait davantage à saint Augustin lui-même. Son commentaire connut peu de diffusion, semble-t-il, sans doute à cause de sa longueur et d'une certaine confusion. H. B.

381. G. Cremaschi. *Contributo alla biografia di Alberico da Rosciate.* — Bergomum 30 (1956) 3-102.

Ce juriste crémonais, qui mourut en 1360 et non en 1354, ainsi que le prouve ici M. C., laissa à sa mort une importante bibliothèque, qui est bien le reflet de son savoir. On trouvera l'inventaire de ces manuscrits dans les testaments que publie M. C. H. B.

382. U. Leo. *Petrarca, Ariost und die Unsterblickheit. Ein Beitrag zur Motiv-Geschichte.* — Roman. Forschungen 63 (1951) 241-281.

Dans cette étude intéressante mais parfois assez embrouillée par souci des nuances, M. L. oppose Pétrarqne et l'Arioste dans leurs conceptions de la renommée et de la gloire, du temps et de l'éternité. Pour éclairer leur attitude et leur psychologie à l'égard de l'immortalité terrestre et céleste, il étudie chez eux l'emploi de *fama* et de *gloria*. Déjà un glissement s'était produit de Dante à Pétrarque. Le poète de la *Divine Comédie* réservait encore *fama* à la renommée terrestre et *gloria* à la gloire céleste ; pour Pétrarque les deux termes ont tendance à devenir synonymes. M. L. distingue chez lui quatre étapes qui mènent le lecteur de l'immortalité terrestre à l'immortalité céleste, de la renommée à la gloire, laquelle est un peu comme la résurrection de la renommée : *morte, fama, tempo, eternità*. Chez l'Arioste, au contraire, ces étapes sont réduites à deux, et les couples *morte* et *tempo, fama* et *eternità* sont fondus en un seul double concept. La renommée, selon M. L., a pris la place de l'immortalité ; elle seule rend immortel. Tandis que Pétrarque tend à spiritualiser l'élément matériel, Arioste tend à matérialiser le spirituel. H. B.

383. Konrad von Megenberg. *Klagelied der Kirche über Deutschland (Planctus Ecclesiae in Germaniam).* Bearbeitet von H. Kusch (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe A, 1). — Berlin, Rütten & Loening, 1956 ; in 8, lxx-164 p. Mk. 18.

M. K. reproduit le texte de l'édition de R. Scholz, faite d'après *Paris Nat. lat. 3197A*, publiée d'abord en 1914, puis reprise en 1941 dans les *Monumenta Germaniae historica, Staatschriften des späteren Mittelalters* 2, 1. En face du texte latin est éditée une traduction allemande, la première qui en ait été faite. Le *Planctus Ecclesiae in Germaniam* date de 1337 ou plus exactement, dans son édition définitive, de 1338. Dans l'introduction l'examen philologique de l'œuvre est faite par M. K. (à relever la comparaison avec le *De planctu ecclesiae* d'Alvaro Pelayo), tandis que G. Zschäbitz se réserve la partie historique. Le *Planctus* est une œuvre de jeunesse de Conrad. Conçu d'abord comme une supplique, après un premier accueil plutôt froid il devint un mémoire. Il est intéressant surtout comme reflet des situations sociales et politiques du temps. Comparé à un Guillaume d'Ockham, à un Marsile de Padoue ou à un Alexandre de Roes, il prend cependant figure d'antiquité : sa conception médiévale des relations entre le sacerdoce et l'empire est devenu un rêve sans réalité. Pour Conrad la papauté d'Avignon était trop moderne, pour Ockham et Marsile elle semblait déjà dépassée. Le *Planctus* reste cependant intéressant comme témoin de l'attitude conservatrice de l'époque. A. B.

384. G. K. Patch. *The Allegorical Characters in « Piers Plowman ».* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 2598.

Contrairement à beaucoup de critiques modernes qui, dit Mlle P., ne voient en *Piers Plowman* qu'une suite de tableautins, sans grand lien entre eux, de la vie anglaise au XIVe siècle, le présent travail veut mettre en lumière le thème qui fait l'unité organique du poème, et cela grâce à une meilleure compréhension de l'allégorisme médiéval. C'est pourquoi la première partie de la thèse est consacrée à l'exposé de la nature de l'allégorie au moyen âge et à son application dans la littérature. La seconde partie relève et commente les principales allégories de *Piers Plowman* (Mlle suit le texte *C*, sans s'occuper des problèmes d'auteur). Celles-ci doivent se comprendre en fonction de la question centrale du poème : que doit faire l'homme pour sauver son âme ? De là la personnification de Volonté, de Conscience, de Libre arbitre, avec les vertus Patience, Foi, Espérance et le Samaritain (Charité), la recherche de Vérité et les trois stades de la vie spirituelle, celui des commençants, des « proficients » et des parfaits. En se remettant ainsi dans la mentalité des premiers lecteurs du poème, Mlle en éclaire certainement la signification profonde (en microfilm, 257 p., Dl. 3.35).

H. B.

385. W. J. Knightley, Jr. *Symbolic Imagery in « Pearl »*. — Dissertation Abstracts 17 (1957) 1339-1340.

Le symbolisme de la *Pearl* est avant tout scripturaire et c'est par l'étude de la tradition des commentateurs de l'Écriture que M. K. éclaire le contenu de ce poème. Il le résume ainsi de quatre manières différentes, en se plaçant chaque fois à un point de vue nouveau suivant les quatre sens habituels de l'interprétation scripturaire : littéral, allégorique, tropologique et anagogique (255 p. en microfilm ; Dl. 3.30). H. B.

386. A. L. Kellogg. *Note on Line 274 of the « Pearl »*. — Traditio 12 (1956) 406-407.

Ce vers du poème moyen-anglais a été diversement interprété. M. K. y voit une allusion à la *creatio ex nihilo* et propose la traduction : « that out of nothing has clearly made you something ».

387. L. Zanini. *Bibliografia analitica di Santa Caterina da Siena, 1901-1950*. — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie prima (voir *Bull.* VIII, no 196) 325-374.

Mlle Z. a fait un relevé patient et, semble-t-il, assez complet de l'ensemble des publications qui furent produites pendant la première moitié de ce siècle. Elle les groupes en trois catégories : les bibliographies (rangées en ordre chronologique), les sources historiques (en ordre alphabétique) et enfin les études sur les sources (en ordre chronologique). L'ensemble compte 177 titres, tous accompagnés de brèves notices analytiques qui, on le remarque aisément, sont très précieuses et dispensent le chercheur de lectures parfois inutiles. Mlle Z. signale aussi, ce qui peut être utile, les bibliothèques où elle a vu les travaux en question. Les travaux sur sainte Catherine de Sienne ne pourront manquer de recourir désormais à cette bibliographie analytique. On regrette seulement que, déjà maintenant, elle n'est plus à jour, vu le rythme des publications. F. V.

388. L. Russo. *Caterina Benincasa e Bernardino da Siena*. — Belfagor 12 (1957) 121-132.

Cette étude met en parallèle les personnalités des deux saints siennois, Catherine et Bernardin. C'est le type des synthèses brillantes où, à côté des expressions justes et des points de vue originaux, abondent les à peu près et les appréciations parfaitement subjectives. Il suffira d'en citer quelques exemples. Pour M. R. la littérature religieuse du XIII^e siècle (il ne nous dit pas qu'il limite son horizon à l'Italie) est centrée sur l'Ombrie, avec François d'Assise et Jacopone da Todi, et il ajoute : « a parte la letteratura filosofica, che conta la figura assai notevole di Bonaventura da Bagnoregio, e quella dei due Vittorini » (*sic*). Cette littérature est poétique. Au XIV^e siècle, elle devient plus oratoire chez Catherine de Sienne, plus imaginative chez Bernardin ; son centre s'est déplacé d'Assise, Todi, Orvieto, Bagnoregio vers Sienne. On le voit, ce n'est pas la précision chronologique qui arrête M. R. dans ses belles constructions. On se demande aussi pour quelle raison la naissance de saint Bonaventure à Bagnoregio ferait rattacher à ce coin de terre la production théologique du docteur franciscain. Une dernière citation : « L'Umbria nel Duecento è per cosi dire l'anti-Roma ; Siena nel Tre e nel Quattrocento fa tutti gli sforzi per essere consonante con l'autorità del Papa ». Cela suffit à montrer quel genre d'histoire écrit M. R. H. B.

389. G. Mollat. *Les Cathares en Corse.* — Acad. Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus 1956, 147-150.

Mgr M. extrait des registres pontificaux de Grégoire XI et Boniface IX quelques documents qui attestent la persistance de l'hérésie cathare en Corse vers la fin du XIV^e siècle. On ignore à quelle date ces hérétiques s'y étaient établis, venus sans doute du continent pour chercher refuge dans les régions moins accessibles de l'île. H. B.

390. R. M. Hazelton. *Two Texts of the « Disticha Catonis » and Its Commentary, with Special Reference to Chaucer, Langland and Gower.* — Dissertation Abstracts 16 (1956) 1899.

M. M. édite deux commentaires des *Disticha Catonis*, contenus dans *Oxford Bodl. Canon Lat. Class. 72*, f. 60^r-82^r et *Lincoln Cathedral Libr. 132*, f. 20^r-37^r. Plus que des gloses marginales ou interlinéaires, ce sont des commentaires suivis, des *glosulae*, qui expliquent le sens des *Disticha* soit au point de vue littéraire, soit au point de vue doctrinal. M. H. montre comment cette morale stoïcienne est mise en harmonie avec la doctrine de l'Écriture et des Pères, et illustrée d'autre part à l'aide de citations d'Ovide, Virgile, Horace et autres classiques. Il ne dit rien, du moins dans ce résumé, de la date à assigner à ces commentaires. Leur influence sur Chaucer, Langland et Gower, dont la preuve est développée dans l'introduction, permet de supposer qu'ils doivent se situer au XIII^e ou XIV^e siècle (en microfilm, 310 p., Dl. 4). H. B.

391. M. J. Donovan. *The « Anticlaudian » and Three Passages in the « Franklin's Tale ».* — Journal of English and Germanic Philol. 56 (1957) 52-59.

On a déjà fait des rapprochements entre Alain de Lille et Chaucer, et le *Franklin's Tale* en particulier. M. D. examine trois passages de cette œuvre (721-725, 829-834, 1613-1615) dont l'exégèse le confirme dans l'opinion que Chaucer s'y est inspiré de l'*Anticlaudianus*. H. B.

392. J. Kejř. *Quodlibetni questie kodexu UK XE 24.* — Listy filologické xve s. 78 (1955) 216-221 ; 79 (1956) 63-70, 228-233.

Parmi les 61 questions que contient le ms. *Prague Univ. XE 24*, M. K. commence par en éliminer 8 qui n'appartiennent pas à des disputes quodlibétiques. Parmi les autres, 27 sont identifiées : 14 du Quodlibet de Matthieu de Knín, 10 de Jean Hus, 2 de Michel de Malenice, appelé Čížek, et 1 de Ondřej de Brod. Le reste appartient aussi très vraisemblablement à des quodlibets. Le manuscrit est un peu postérieur à l'année 1412. H. B.

393. P. Brock. *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries* (Slavistic Printings and Reprintings, 11). — 's-Gravenhage, Mouton, 1957 ; in 8, 302 p.

M. B. a voulu exposer les principes religieux et sociaux de la doctrine de Pierre Chelčický (v. 1390-v. 1450), le père spirituel de la secte des Frères bohêmes. Il étudie d'abord les origines de ce mouvement de réforme au XIVe siècle et il en décèle les racines chez Wyclif et chez les réformateurs tchèques eux-mêmes. Il souligne justement l'unité de ce phénomène de pensée réformatrice durant les derniers siècles du moyen âge, beaucoup plus influencé par le radicalisme des mouvements hussites que par les tendances moins réalistes d'autres sectes religieuses telles que les Vaudois ou les Lollards.

Quant à la pensée de Chelčický lui-même, on y reconnaît clairement l'influence des Vaudois (son pacifisme, par exemple, et son opposition décidée à toute guerre, même juste) et celle des réformateurs autochtones tels que Conrad Waldhauser, Mathias de Janov, Jean Milíč, Thomas de Štítný, Jean de Jenštejn, Jean Hus etc. C'est de ces derniers qu'il tient son amour de la justice sociale et sa grande vénération envers l'Écriture (sur ce point sa dépendance de Wyclif n'est pas présentée d'une manière convaincante p. 35, nous semble-t-il). L'Écriture est la base sur laquelle il construit sa doctrine sociale. Celle-ci est d'une modernité surprenante : tous les hommes sont égaux, tous ont droit à la justice sociale. La société doit trouver sa loi dans l'Évangile et la charité chrétienne doit progressivement remplacer toutes les institutions de l'État. Chelčický va plus loin encore : dignités et fonctions sociales ne conviennent qu'aux païens ; les chrétiens doivent s'en abstenir, car leur exercice est nécessairement entaché de violence.La seule société juste serait celle composée de chrétiens vivant selon les préceptes de l'Évangile et l'exemple de l'Église primitive. Cet idéal fut réalisé pendant les trois premiers siècles ; la décadence a commencé avec la reconnaissance officielle de l'Église à côté de l'État et avec la *Donatio* de Constantin. La séparation des deux pouvoirs est la condition d'une réforme. Les sujets ne doivent pas seulement obéir à l'État par crainte, mais par dévouement. Mais cette soumission ne va pas au-delà de ce qui est dû à César ; foi et discipline religieuse sont des domaines où l'autorité de l'État est invalide. Chelčický n'est pas moins radical dans sa critique des lois pénales : il demande l'abolition de la peine de mort et préconise une punition qui soit éducative. Il combat aussi la distinction traditionnelle en trois classes sociales, car le peuple n'y sert qu'à entretenir le luxe de la noblesse et de la hiérarchie ecclésiastique.

La doctrine de Chelčický est fortement teintée d'ascétisme (il prône le célibat, il veut opposer au mal les seules armes spirituelles) et aussi d'internationalisme, — comme est internationale la loi du Christ, — dans un milieu souvent fortement nationaliste. En ceci réside surtout son originalité. Aussi le voit-on défendre ses idées avec indépendance autant contre les hussites que contre les catho-

liques. Il n'hésite pas à combattre ses maîtres, comme Wyclif et Hus, ou ses contemporains les plus influents, comme Jakoubek ou Jean Rokycana, lorsqu'il juge qu'ils s'écartent de la lettre des Écritures. Ses idées ont été à la base de celles des Frères bohêmes, comme le montre M. B. en poursuivant l'histoire de l'Unité depuis sa fondation (1457-58) jusqu'à son émiettement en groupes séparés et son abandon, au moins en pratique, des théories religieuses de Chelčický.

Ajoutons que M. B. a l'avantage de pouvoir recourir directement à la littérature en langue tchèque, ce qui donne une base solide à son exposé de la continuité et de l'indépendance de la réforme en Bohême. K. L.

394. H. Ley. *Bemerkungen zur vorreformatorischen Bewegung in Deutschland und zu einigen philosophischen Problemen der Zeit.* — Wissenschaftl. Annalen 5 (1956) 361-382.

S'occupe des hussites allemands Nicolas et Pierre de Dresde et Jean de Draendorf, et recherche chez Jean Hus les traces des théories matérialistes de son temps.

395. H. Menhardt. *Funde zu Ulrich von Pottenstein (etwa 1360-1420).* — Festschrift für Wolfgang Stammler (voir *Bull.* VIII, n° 92) 146-171.

Cette étude se présente comme un complément à l'article consacré à l'écrivain autrichien Ulrich de Pottenstein par F. Ranke dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon* III, 918-928. En premier lieu pour sa biographie, de laquelle sont précisés certains détails et quelques dates. D'abord curé de Pottenstein depuis 1390, Ulrich passa à Enns en 1406 et mourut vers 1420. De ses écrits théologiques, M. M. fait connaître deux nouveaux témoins : *Vienne Nat. 3710*, f. 238r-261v, pour un fragment de son commentaire du *Pater*, et *Vienne Nat. 2953*, f. 1r-38r, pour un fragment du commentaire du Symbole des Apôtres, le premier originaire de l'abbaye bénédictine de Mondsee et daté (du moins pour une partie) de 1451, le second écrit sans doute à Vienne vers 1450. M. M. en présente une description détaillée et les compare aux autres manuscrits pour en mesurer la valeur. Il détermine aussi la source la plus importante, très souvent suivie littéralement, du commentaire du Symbole : le *Tractatus contra haeresin Waldensium* écrit par Pierre de Pilichsdorf en 1395. P. 167-168, un tableau détaille, d'après *Vienne Nat. 3050*, les passages parallèles entre cet écrit et le commentaire d'Ulrich. M. M. conclut que ce dernier dut être composé en 1400. A côté de sa polémique contre les Vaudois, dont l'activité était alors en recrudescence en Autriche, Ulrich attaque aussi les Cathares, en s'inspirant également de traités latins. H. B.

396. R. Foreville. *Le jubilé de saint Thomas Becket et la question des indulgences en Angleterre au début du XVe siècle, d'après un traité inédit.* — Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus 1956, 13-18.

Mlle F. expose le résultat de ses recherches sur un traité de l'indulgence plénière, conservé dans *Londres Public Record Office E. 36/196*, originaire du prieuré de Christchurch à Cantorbéry et écrit probablement en 1421. Elle suggère comme auteur le nom de Richard Godmersham. Il fut composé pour relater le cinquième jubilé en 1420 de la translation des restes de Thomas Becquet, fixée en 1220, et pour défendre contre les Lollards et les Wyclifites la validité de l'indulgence

plénière que la tradition attachait à cette célébration. Ce traité ne manque pas d'intérêt pour ses idées sur la théologie des indulgences et le pouvoirs des clefs. H. B.

397. C. F. Bühler. *Christine de Pisan and a Saying Attributed to Socrates.* — Philol. Quarterly 33 (1954) 418-420.

Dans l'*Épître d'Othéa* Christine de Pisan cite un dicton qu'elle attribue à Socrate : *Et dist socrates cellui qui porte le faissel d'enuie a peine perpétuelle.* Ce dicton ne se rencontre pas dans la *Fiore di virtù*, que M. B. a montré ailleurs (voir *Bull.* VI, n° 618) être la source de Christine, ni dans sa traduction française, la *Fleur de toutes vertus*, mais bien dans son remaniement français publié sous le titre de *Chapelet des vertus*. Seulement, ici, au lieu de « fardeau » il s'agit de « vaisseau ». Dans les différentes versions anglaises de l'*Épître d'Othéa*, on rencontre deux fois « fardeau » (mais avec des termes différents) et une fois « vaisseau » (dans *Brit. Mus. Harley 838*). M. B. tente d'expliquer ces anomalies. H. B.

398. R. Rudolf. *Thomas Peutners Sterbebüchlein.* — Festschrift für Wolfgang Stammler (voir *Bull.* VIII, n° 92) 172-178.

La *Kunst des heilsamen Sterben* de Thomas Peutner suit très souvent d'assez près le *De arte moriendi* de Gerson, et parfois aussi il emprunte quelques traits au *Speculum artis bene moriendi* attribué récemment par le P. R. à Nicolas de Dinckelsbühl (voir *Bull.* VII, n° 2739). Peutner accentue seulement le côté pastoral de l'opuscule en développant les conseils aux prêtres sur la manière de se comporter au chevet des mourants. Le P. R. en fait ici l'analyse en le comparant au traité de Gerson, et il en publie un fragment d'après *Vienne Nat. 2800*, en mettant en parallèle les passages latins correspondants dans le sermon du même auteur *De iudicio particulari*, d'après *Vienne Nat. 4685*. H. B.

399. A. Chiari. *Quattro paragrafi sull' arte di S. Bernardino.* — Città di Vita 1 (1946) 167-186.

M. Ch. met en relief le caractère populaire, direct, concret de la prédication de saint Bernardin, lorsqu'il s'adressait à la foule des Siennois massés pour l'entendre sur la Piazza del Campo. Il s'appuie surtout sur les *Prediche volgari* éditées par le P. P. Bargellini (Milan 1936), quoiqu'il soit parfois assez difficile de percevoir le véritable écho de la parole du saint à travers ces notes de ses auditeurs. H. B.

400. F. De Marco. *Un nuovo codice delle lettere di Platone tradotte da Leonardo Bruni.* — Aevum 31 (1957) 537-539.

M. De M. fait connaître un manuscrit, ignoré jusqu'ici, de la traduction des lettres de Platon par Leonardo Bruni en 1427 : *Vat. Ottob. lat. 2033*, f. 34^r-51^v. Il en donne une description et publie, à titre d'exemple de la manière de Bruni, la lettre XI. H. B.

401. N. W. Gilbert. *Concepts of Method in the Renaissance and Their Ancient and Medieval Antecedents.* — Dissertation Abstracts 16 (1956) 1261.

Cette thèse de doctorat (Columbia University) intéresse ce *Bulletin*, car à côté de la méthode des autres sciences, il s'agit aussi de la méthode en théologie.

M. G. expose l'opposition des humanistes aux méthodes médiévales d'enseignement et d'étude, et les réactions que provoque cette opposition chez les tenants de la tradition aristotélicienne, averroïstes ou non. Il examine d'autre part les sources, — Platon, les stoïciens, Galien, Cicéron, les Arabes, — dont dépend l'humanisme de la Renaissance, en faisant remarquer qu'il ne faut pas gonfler l'originalité de ces novateurs, originalité à laquelle d'ailleurs ceux-ci ne prétendent pas (353 p. en microfilm, Dl. 4.55). H. B.

402. H. L. Stewart. *Scholastic Philosophy in Renaissance Thought.* — Personalist 27 (1946) 285-298.

403. A. Tenenti. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento.* Francia e Italia (Studi e ricerche, 5). — Torino, G. Einaudi, 1957 ; in 8, 511 p. et 65 ill. L. 4500.

La sensibilité macabre du XV^e^ siècle, issue sans doute de la terrible peste qui dépeupla l'Occident et précipita au charnier pêle-mêle princes et bourgeois, prélats et manants, comment ne se fût-elle pas exprimée dans les arts plastiques et dans les lettres, comment la mort, qui seule tout égalise, n'eût-elle pas éclairé les deux versants de l'âme humaine, l'espérance et l'angoisse, le goût avide des plaisirs dans un monde qui passe ou la félicité qui demeure à jamais ?

Sur ce thème éternel M. T. a écrit un ouvrage érudit et fouillé, où se trouvent représentées par les auteurs les plus divers toutes les nuances : fragile, la vie pousse les uns à rechercher la gloire où se survivre, se réfugiant parfois dans l'étude et dans l'art, les autres à s'essayer à l'art par excellence, celui de bien mourir où Henri Suso et Jérôme Savonarole, Jean Gerson et Dominique Capranica sont affrontés à des noms moins fameux comme Barthélemy de' Maraschi et Rodrigue Fernandez de Santaella, Jacob de Jüterbog et Jean Muret († 1420), qui, pour apprendre à bien mourir, enseignent l'art de bien vivre.

Oscillant entre la foi en une survie éternelle et un spiritualisme tiède mal assorti de couplets élégants sur les joies élyséennes, l'Italien du Quattrocento trouve un moment son équilibre chez Marsile Ficin et François Philelphe dans la vie vertueuse et la vie intérieure.

Sur ce qui distingue la *Stultifera navis* due à l'alsacien Sébastien Brant de l'*Encomium Moriae*, sur la résignation d'Érasme devant l'inéluctable et sur le tremblement qui secoue les jours et les nuits de Calvin, M. T. a des remarques et des citations éclairantes.

Dans le chapitre intitulé « De Michel-Ange à Bellarmin » il passe en une revue serrée les nombreuses préparations à la mort qui fleurirent à la Contre-Réforme, dans lesquelles la dévotion l'emporte sur les considérations philosophiques.

Un XI^e^ et avant-dernier chapitre décrit Montaigne, « non mélancholique mais songe-creux », comme plongeant dans la mort « voire en la saison la plus licentieuse de son âge ».

Il faudrait bien de la subtilité pour faire jouer tous les reflets de ce sens de la mort chez les écrivains du « Rinascimento » prolongé jusqu'au seuil du XVII^e^ siècle français, sans copier le livre de M. T. tout entier. L'iconographie en est elle-même chatoyante.

Puisque M. T. discute (p. 100) l'attribution du *Speculum artis bene moriendi* et que, ayant écarté Albert le Grand, Matthieu de Cracovie et Jean Gerson, il s'en tient à Capranica, nous permettra-t-il de lui signaler l'article (*Der Verfasser des « Speculum artis bene moriendi »* ; voir *Bull.* VII, n° 2739) où R. Rudolf, fort de la filiation de manuscrits allemands, se croit contraint d'évincer Capranica lui-même pour attribuer le dit traité au théologien viennois Nicolas de Dinkelsbühl ? O. H.

404. R. Kelso. *Doctrine for the Lady of the Renaissance.* — Urbana, University of Illinois Press, 1956 ; in 8, IX-475 p. Dl. 6.50.

L'ouvrage de Mlle K. a réclamé une information extrêmement étendue. Elle a pu profiter surtout des ressources incomparables du British Museum et de la Bibliothèque nationale de Paris, pour dresser un inventaire quelque peu suffisant de la littérature relative à la femme et à tout ce qui touche à sa vie, à l'époque de la Renaissance. La bibliographie de cette littérature occupe une bonne part du volume (p. 326-462, y compris un appendice sur la bibliographie relative au « gentleman ») ; le tout comprend près de 1400 titres. Pour ne pas répéter des références qui vite deviendraient fastidieuses, l'auteur renvoie en note à ces titres de la bibliographie ; mais ces notes elles-mêmes prennent une place considérable (p. 282-303). Il faut remarquer ici que Mlle K. a consacré, avant sa bibliographie, un intéressant chapitre à *The Literature of Gentility*. Ajoutons encore à ces remarques que les notes dont il vient d'être question comportent des divisions et subdivisions, beaucoup plus détaillées que le sommaire ; de ce fait, le lecteur pressé n'à qu'à les parcourir pour se rendre compte de tout ce que contiennent les 281 premières pages, celles qui regardent en fait le sujet annoncé. Cette méthode d'exposition, à première vue un peu inattendue, a permis à Mlle K. de condenser un grand nombre de renseignements en un espace réduit. Ses citations ne sont pas toujours *ad litteram*, mais veulent être fidèles à la pensée des auteurs qu'elle analyse ou synthétise. Disons enfin que l'exposé proprement dit passe en revue ce que cette littérature enseigne sur la vocation de la femme, son éducation, ses études, sa place relativement à l'homme, ses vertus, l'amour, la beauté, la vie courtoise, le « gentleman ». Le théologien ne trouvera pas beaucoup de renseignements pour son domaine propre, sinon à propos des vertus de la femme et sa position vis-à-vis de l'homme ; concernant sa vie proprement religieuse, il y a assez peu. F. V.

405. D. Marečková. *Petra Chelčickeho výklad na čtení sv. Jana v 1. kapitole.* — Listy filologické 78 (1955) 236-240.

Le commentaire de Pierre Chelcický sur le chap. 1 de l'évangile de saint Jean s'inspire souvent littéralement de la postille tchèque de Jean Hus sur cette même péricope. Quelques développements sont introduits seulement dans l'explication des versets 10-12. Jean Hus lui-même n'avait d'ailleurs fait que s'inspirer d'un modèle latin qui suivait, surtout pour le commentaire des versets 3-6 et 8, les *Tractatus in Ioannem* de saint Augustin. H. B.

406. J. B. Jenks. *A Critical Edition of Meditations on the Passion, Michigan State College Manuscript No. 1.* — Dissertation Abstracts 17 (1957) 1329.

Dans ce résumé de sa dissertation (299 p. en microfilm ; Dl. 3.85), M. J. expose la marche suivie pour l'identification et l'établissement du texte anglais de ces méditations sur la passion du Christ, attribuées souvent à saint Bonaventure et contenues dans *East Lansing Michigan State College 1*. Une indication, évidemment fausse, du manuscrit leur donne Wyclif pour auteur. M. J. compare ce texte avec celui des trois manuscrits qu'il a trouvé lui être les plus apparentés : *Oxford Bodl. 789, Laud. Misc. 23* et *Cambridge Caius Gonv. Coll. 646/669*, ainsi qu'avec l'édition de Nicolas Love. Cette traduction semble originaire du nord-est des Midlands et le manuscrit daterait du milieu du XVe siècle. H. B.

407. F. Baldaccini. *Processi a Foligno contro i Fraticelli nel 1455.* — Archivio storico ital. 115 (1957) 176-182.

M. B. publie quelques procès-verbaux de poursuites intentées contre des fraticelles de la région entre Visso et Camerino, qui attaquaient surtout la validité des sacrements de l'Église et l'autorité de sa hiérarchie. Ces documents sont conservés dans *Foligno, Archivio notarile Mandamentale, Serie speciali (Atti criminali), vol. 1.* H. B.

408. A. Auer. *G. Manetti und Pico della Mirandola, De hominis dignitate.* — Vitae et veritati (voir *Bull.* VIII, nº 36) 83-102.

A côté du courant qu'on pourrait appeler pessimiste, qui insiste sur la misère de l'homme et le mépris du monde, et qui s'exprime dans des traités du type *De contemptu mundi*, il a toujours existé un courant opposé, confiant dans la nature humaine et reconnaissable à sa « De dignitate-hominis-Literatur », comme la nomme M. A. Il n'est pas rare d'ailleurs de voir un même auteur cultiver les deux genres, et M. A. rappelle les noms de saint Bernard, d'Innocent III, de Pétrarque, du Pogge, d'Érasme. Mais on conçoit sans peine que les réflexions sur la dignité de l'homme soient plus fréquentes à l'époque de la Renaissance que pendant le moyen âge. C'est à l'analyse et à la comparaison de deux de ces traités que M. A. consacre cette étude.

Giannozzo Manetti (1396-1459), homme politique florentin et humaniste de grand savoir, bien connu par ses travaux bibliques, composa à la demande du roi Alphonse Ier de Naples un *De dignitate et excellentia hominis* (M. A. néglige de dire que l'édition est de Bâle 1532). Il y développe en trois parties ses idées sur l'excellence de l'homme : *excellentia corporis, animae, totius personae*. Sa position reste assez traditionnelle et il puise largement chez Cicéron (*De natura deorum*), Lactance (*De opificio Dei*) et Aristote (*De anima*). La noblesse de l'homme découle en grande partie de la création, tout orientée au service de l'homme, tandis que celui-ci a reçu tous les dons nécessaires pour exercer le *magisterium mundi*. Son âme est immatérielle, créée *ex nihilo*, immortelle, image de Dieu. Le rôle propre de l'homme est *agere et intelligere* ; il se concrétise dans la religion, la sagesse et la justice. Mais le couronnement de la perfection humaine est dû à l'incarnation du Christ, qui scelle avec l'humanité l'union la plus intime et l'élève à sa destinée surnaturelle. Manetti achève son traité par une attaque virulente contre les détracteurs de la condition humaine, en particulier contre le *De miseria humanae conditionis* d'Innocent III.

Le *De hominis dignitate* de Jean Pic de la Mirandole rend un son très différent. Pour lui, le fondement dernier de la *dignitas hominis* réside dans sa condition même d'être libre ; en ce sens il est *suiipsius plastes et fictor*, et par là le chef-d'œuvre de la création. Sa ressemblance avec Dieu vient de ce qu'il réunit en lui tous les degrés des êtres ; il est un microcosme. Le moyen pour lui de s'élever au-dessus des choses terrestres et des sphères créées jusqu'à la *supercaelestis regio* où résident Dieu et les anges, c'est la *philosophia tripartita* : la morale et la dialectique le purifient, la métaphysique l'illumine et la théologie lui apporte la lumière du plein midi.

Manetti n'a donc pu servir de modèle à Pic, comme on l'a dit parfois. Le premier a à peine une allusion à l'idée de microcosme ; le second y insiste à la suite des néoplatoniciens et surtout de Grégoire de Nysse et de Némésius d'Émèse (ses sources sont d'ailleurs beaucoup plus éclectiques que celles de Manetti). Le premier est tourné vers la vie active ; le second vers une activité plus purement

intellectuelle : *Non est homo qui sit expers philosophiae.* Le premier englobe l'incarnation dans sa doctrine ; le second ne dépasse pas, ici du moins, un théisme naturel. H. B.

409. M. DE GANDILLAC. *Nikolaus von Cues.* Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung. Übertragung von K. FLEISCHMANN. — Düsseldorf, L. Schwann, 1953 ; in 8, 524 p. Mk. 31.50.

Paru en 1942, l'ouvrage de M. de G. sur *La philosophie de Nicolas de Cues* ne put, en raison des circonstances, retenir toute l'attention qu'il méritait. Ce serait déjà là une raison suffisante de signaler ici sa traduction allemande. Mais celle-ci est beaucoup mieux qu'une simple traduction. M. de G. a mis à profit cette dizaine d'années pour approfondir son sujet et le faire bénéficier des études et éditions nouvellement parues. Non seulement la bibliographie est mise à jour (avec cependant quelques lacunes qu'il serait trop long d'énumérer ici) et certaines erreurs sont réparées (par exemple, p. 37, n. 78, on a rectifié en « Minoritenbrüder » là où le texte français parlait à tort de « Dominicains »), mais le texte lui-même a été souvent profondément remanié, au point que plusieurs chapitres peuvent se dire entièrement nouveaux.

Le schéma général est resté le même. Quatre parties : les éléments du système, la fonction de l'esprit, Dieu, le monde et l'homme. Le sous-titre de l'ouvrage — qui est déjà un adoucissement si on le compare au titre français — doit cependant s'entendre encore au sens très large : il était impossible en effet, si on voulait donner du système de Nicolas de Cues un exposé cohérent, de se limiter strictement au point de vue philosophique, et M. de G. n'hésite pas à faire de larges incursions dans le domaine théologique, Trinité et incarnation tout spécialement. Il s'est rendu compte aussi (p. 6, n. 1) que, à vouloir traduire en langage moderne la pensée d'un auteur tel que Nicolas de Cues, l'édition française n'avait pas toujours évité les anachronismes. Il s'est efforcé, nous dit-il, de les éliminer. Y a-t-il réussi complètement ? Nous n'oserions l'affirmer et son style n'est pas sans éveiller parfois des résonnances assez étrangères à la mentalité du cardinal.

Dans l'ensemble, cette traduction allemande marque donc un notable progrès. Ce qui ne veut pas dire que toutes les innovations soient également heureuses. Si, p. 59, n. 53, M. de G. apprend que Nicolas de Cues devait posséder l'ancienne traduction du *Ménon* par Henri « Austippus » (au lieu d'Aristippus, nom qui ne se rencontre pas, comme bien d'autres, dans l'index final) et renvoie à R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, Londres 1939, p. 31, où il est dit en effet que la bibliothèque de Nicolas contenait les versions d'Aristippe (ms. *Cues 177*), par contre il ignore l'édition critique de cette traduction du *Ménon* parue à Londres en 1940 dans le *Corpus Platonicum Medii Aevi* par les soins de V. Kordeuter et C. Labowsky (voir *Bull.* V, n° 78) et basée, entre autres, sur ce manuscrit de Cues. — Certaines affirmations paraissent trop tranchées. P. 30, n. 60, à propos de l'attitude de Nicolas de Cues à l'égard des Turcs, M. de G. dit que, dans ses œuvres, « les passages les plus accommodants datent de l'époque où le danger militaire était le moins pressant ». Au contraire, c'est sous le coup de la prise de Constantinople et lorsque tout l'Occident tremblait à l'idée d'une invasion possible de l'Italie par Mahomet II que Nicolas composa son *De pace fidei* et qu'il écrivit à Jean de Ségovie son plein accord sur l'emploi de la *via pacis* plutôt que de la *via belli* pour conjurer le péril. — P. 32, n. 62, Nicolas, d'après M. de G., « exclut entièrement (vollständig) pour les non-chrétiens l'explication des faits religieux par la fraude ou la cupidité ». Cependant, le *De pace fidei* VII (éd. R. KLIBANSKY-H. BASCOUR, Londres 1956,

p. 18, 10 sv.) admet que souvent les réponses des oracles *per sacerdotes... fabricantur* dans le but de duper leurs fidèles. — P. 36, n. 76, à propos des concessions du *De pace fidei* dans l'usage de l'eucharistie, nous nous permettons de renvoyer à l'édition susdite de ce traité, p. 89-90, où l'on trouvera des explications beaucoup plus nuancées, croyons-nous, de l'attitude, à première vue surprenante, du cardinal.

Mais nous aurions mauvaise grâce à multiplier de tels détails et nous regretterions qu'il s'en dégageât une impression moins favorable à l'égard de l'ouvrage de M. de G. Son étude reste sans nul doute une des plus importantes parues ces dernières années sur Nicolas de Cues. H. B.

410. K. G. Pöppel. *Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip.* Eine pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens (Grundfragen der Pädagogik, 6). — Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 1956 ; in 8, 119 p. Mk. 8.40.

Le titre de cet ouvrage, dans une telle collection, n'est pas sans étonner au premier abord, Nicolas de Cues ne s'étant jamais expressément occupé de pédagogie. On n'est qu'à moitié rassuré quand on s'aperçoit qu'il s'agit en réalité d'un exposé de la théorie cusienne de la docte ignorance, car le point de vue de la pédagogie reste prépondérant : « Wir suchen im Werk des Cusaners das, was im Hinblick auf das Problem des Wissens Gültigkeit besitzt », dit M. P. (p. 13). Il s'agit donc du problème de la connaissance, de sa nature et de sa valeur, du binôme science-foi, et quoique ce soit là un domaine plus théorique que pratique en pédagogie, l'exposé de M. P. ne va pas sans présenter la pensée cusienne sous un éclairage qui, en réalité, lui est assez étranger. Si, d'autre part, il n'est pas sans intérêt de voir ainsi la doctrine de Nicolas de Cues à travers les préoccupations d'un pédagogue moderne, cela n'est plus de l'histoire. Ajoutons que M. P. cite tous les textes importants des opuscules du cardinal, d'après l'édition de Bâle 1565. H. B.

411. M. Morreale. *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad.* — Nueva Revista Filología hispánica 9 (1955) 1-21.

Le traité *Vida beata*, écrit par Jean de Lucena en 1463, est un témoin de la diffusion des idées stoïciennes en Espagne au XV^e^ siècle. Il veut en effet marier l'idéal stoïcien au renoncement chrétien et l'accorder avec la croyance en la vie future. Il suit d'ailleurs de très près le *De vitae felicitate* de l'humaniste italien Barthélemy Fazio, et la comparaison, surtout philologique, entre les deux écrits constitue le principal objet de l'étude de M. M. H. B.

412. Th. D. Moschonas. *Κώδικες Βησσαρίωνος ἐν τῇ Κρυπτοφέρρῃ.* — *Πάνταινος* 48 (1956) 1-4.

M. M. signale les manuscrits *Z. δ. ι*, *Γ. β. ι*, *Z. δ. IX* et *Z. XII* de Grottaferrata comme ayant été donnés au monastère par le cardinal Bessarion, lequel l'avait visité en 1462. H. B.

413. M. Barradas de Carvalho. *L'idéologie religieuse dans la « Crónica dos feitos de Guiné » de Gomes Eanes de Zurara.* — Bulletin Études portug., n. s. 19 (1955-56) 34-63.

Fils de chanoine, protégé d'Henri le Navigateur et chroniqueur officiel de la cour, Gomes Eanes de Zurara écrivit sa Chronique en 1453. Il mourut en 1473 ou 1474. Dans cette étude, qui veut être une « contribution à l'histoire de la sociologie religieuse portugaise à l'époque des grandes découvertes », Mlle B. montre comment l'idéal aristocratique et chevaleresque, qui imprègne tout l'écrit de Zurara, se trouve aussi à la base des aperçus éthiques et religieux qu'il contient. Cette mentalité apparaît dans l'analyse des concepts d'honneur, de profit, de service du prince et surtout de service de Dieu. De cette idée de service de Dieu découlent d'une part le thème de la croisade, dirigée en principe contre les Maures et justifiant l'expansion, et d'autre part le thème de la conversion, répondant au besoin de justifier la pratique de l'esclavage. Zurara distingue entre les Maures, infidèles qu'il est légitime de combattre et de détruire, et les indigènes africains, c'est-à-dire les Gentils, qu'il tient pour innocents, n'ayant pas connu la révélation divine, mais qu'on peut cependant réduire en esclavage, quitte à leur assurer la liberté de l'âme en les convertissant. La Chronique révèle aussi un grand intérêt et une grande compétence en astrologie judiciaire, qu'elle essaie de concilier avec les doctrines de la toute-puissance divine et de la liberté humaine. Les mobiles spirituels occupent aussi dans l'œuvre de Zurara une place prédominante, qui la distingue de la mentalité des écrits analogues qui la suivront de peu.

H. B.

414. F. Sarri. *La religione di Matteo Palmieri.* — Città di Vita 1 (1946) 301-323.

Dans une revue qui a choisi le titre de *Città di Vita* ne pouvait manquer une étude sur Matthieu Palmieri († 1475), auteur de ce long et lourd poème imité de la *Divine Comédie* et appelé précisément *Città di vita*. M. S. n'a aucune peine à prouver que, dans sa vie aussi bien que dans ses écrits, l'humaniste florentin témoigne de sentiments religieux dont on n'a aucun motif de suspecter la sincérité et la profondeur. Le point délicat reste évidemment celui de son orthodoxie. On sait que la *Città di vita* est bâtie sur la croyance à la préexistence des âmes. Celles-ci ne seraient que les esprits angéliques restés neutres entre Lucifer et Michel et condamnés de ce fait à l'épreuve de l'incarnation. Cette théorie a d'ailleurs fait censurer le poème. Est-elle pure fiction poétique dont Palmieri ne serait nullement dupe ? L'a-t-il proposée par ignorance ou en pleine connaissance de cause ? A ces questions les réponses les plus diverses ont été données. M. S. croit que Palmieri a sciemment professé la préexistence des âmes, persuadé qu'il était — non toutefois sans une certaine hésitation — de sa parfaite orthodoxie. N'étant pas théologien de profession, il a très bien pu ignorer la condamnation d'Origène au IIe concile de Constantinople.

H. B.

415. C. F. Bühler. *The Verses in Lambeth Manuscript 265.* — Modern Language Notes 72 (1957) 4-6.

Ce manuscrit contient le texte des *Dictes and Sayings of the Philosophers*, dont M. B. prépare l'édition critique. Les vers en question — une douzaine — sont écrits sous la miniature initiale où est représenté le traducteur, le comte Antony Rivers, offrant le livre au roi Édouard IV. Ces vers sont fort probablement l'œuvre de Rivers lui-même. D'autres vers, que M. B. édite, se lisent aussi à la fin de l'ouvrage, mais ils y ont été ajoutés seulement au début du XVIe siècle.

H. B.

416. C. F. Bühler. *The Newberry Library Manuscript of the « Dictes and Sayings of the Philosophers ».* — Anglia 74 (1956) 281-291.

M. B. ajoute une nouvelle contribution à l'histoire de la tradition du texte anglais des *Dictes and Sayings of the Philosophers*. L'exemplaire que conserve le ms. *Chicago Newberry Library f. 36. Ry 20* présente un texte assez différent des éditions sorties des presses de Caxton. Leur comparaison mène M. B. à exclure l'hypothèse que le texte de Chicago représenterait un état de la traduction anglaise d'Antoine Woodville comte Rivers antérieur à son édition par William Caxton, et à conclure qu'il est plutôt une copie de l'édition I de Caxton, façonnée par un scribe du nord de l'Angleterre. H. B.

417. M. Munsterberg. *A Spanish Friar on the Athanasian Creed.* — Boston Public Library Quarterly 9 (1957) 211-213.

Mlle M. décrit l'exemplaire récemment acquis par la Public Library de Boston d'une édition de Pampelune en 1499 du commentaire sur le Symbole pseudo-athanasien par le franciscain Pierre de Castrovol. Écrit sans doute dans la seconde moitié du XVe siècle et publié pour la première fois à Toulouse vers 1480, ce traité n'est guère qu'une compilation où, à côté d'Aristote (l'auteur en avait commenté aussi les Économiques et la Physique), sont cités Jean Duns Scot, Pierre Lombard, Augustin, Hugues et Richard de Saint-Victor, Bonaventure, Pierre d'Aquila, Anselme de Cantorbéry, Landulphe, et aussi Avicenne et saint Thomas. H. B.

418. E. Garin. *Ritratto di Paolo dal Pozzo Toscanelli.* — Belfagor 12 (1957) 241-257.

Avec un souci constant des nuances et de la précision du détail historique, M. G. trace un portrait sympathique du savant Toscanelli (1397-1482). Il montre comment il s'intègre dans les différents courants intellectuels qui rivalisaient alors d'éclat dans la Renaissance florentine. Soulignons ici surtout ses préoccupations astrologiques et ses relations d'amitié scientifique avec Nicolas de Cues, qu'il avait connu pendant ses études à Padoue, et au lit de mort duquel il se trouva à Todi en 1464, en même temps que le portugais Ferdinand Martins. C'est à ce chanoine de Lisbonne que Toscanelli devait adresser en 1474 la fameuse lettre dont allait s'inspirer Christophe Colomb pour sa découverte de l'Amérique. Avec raison M. G. souligne l'importance de l'astrologie, qui selon la manière de penser de l'époque, ne peut se séparer ni de la médecine, ni de la géographie, ni de l'astronomie. H. B.

419. Juniano Maio. *De maiestate.* Inedito del sec. XV. A cura di F. Gaeta (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare). — Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1956 ; in 16, LXXIV-288 p.

Né au 1er tiers du XVe siècle, l'humaniste napolitain Juniano Maio fit partie de l'Académie de Pontano, enseigna les lettres classiques et fut aussi précepteur dans la famille royale de Naples. Ce sont sans doute ces dernières fonctions qui l'incitèrent à écrire son *De maiestate*. Ce traité, écrit en italien malgré son titre latin, est un « miroir du prince » qui, en une vingtaine de chapitres, expose les vertus propres à la majesté royale, en y ajoutant pour chacune d'elles un exemple tiré de la vie du roi régnant Ferdinand Ier d'Aragon. Composé en 1492, on n'en connaît qu'un seul exemplaire, *Paris Nat. ital. 1711*, orné de 27 miniatures de Nardo Rapicano. Maio veut faire œuvre de moraliste, citant l'Éthique d'Aristote, Cicéron et Sénèque, à côté d'Ovide, Macrobe, Tite-Live, Salluste, Pline, Virgile. Mais, entraîné par son admiration naïve pour Ferdinand d'Aragon, le portrait

qu'il trace de ce prince est plutôt idéalisé. L'édition de M. G. est fort soignée, son introduction contient tous les éclaircissements désirables et, pour finir, un glossaire d'une vingtaine de pages relève les termes dialectaux les plus typiques.
H. B.

420. G. Biasuz. « *Volo parlar cussí a la grossa...* » *(Saggio sulle prediche del Beato Bernardino)*. — Archivio storico Belluno Feltre e Cadore 22 (1951) 81-93.

Cette étude intéressera le philologue plus que le théologien. Dans les sermons en langue vulgaire de saint Bernardin de Feltre, M. B. relève les expressions qui les rattachent au dialecte de Feltre plutôt qu'à celui de Brescia. H. B.

421. E. Garin. *Noterella bonaventuriana*. — Città di Vita 1 (1946) 329-330.

M. G. relève entre l'*Itinerarium* de saint Bonaventure et le *De hominis dignitate* de Jean Pic de la Mirandole des parallèles qui ne vont pas jusqu'à la coïncidence littérale, mais qu'il serait difficile d'expliquer par le seul hasard. C'est là un exemple de plus d'une influence médiévale sur un texte philosophique de la Renaissance. H. B.

422. D. Weinstein. *Prophecy and Humanism in Late Fifteenth Century Florence : A Study in the Relations between Savonarola and the Florentine Humanists*. — Dissertation Abstracts 17 (1957) 1989.

Comment les humanistes florentins réagirent-ils en face du message de Savonarole ? D'abord M. W. montre la part de joachimisme qui revit dans ce message, à côté d'éléments traditionnels empruntés à l'humanisme et au patriotisme florentins. Jusqu'à un certain point les humanistes reconnurent dans le prophète de Saint-Marc l'incarnation de leurs aspirations réformatrices. M. W. étudie ainsi Marsile Ficin, Jean et Jean-François Pic de la Mirandole, Jérôme Benivieni et Jean Nesi. Contrairement à ce qui se dit souvent en opposant l'humanisme italien à l'humanisme transalpin, ces humanistes étaient loin d'être étrangers à tout souci de réforme religieuse (en microfilm, 332 p., Dl. 4.25). H. B.

423. G. Mascia O. F. M. *Il metodo apologetico del Savonarola*. — Napoli, Studio teologico S. Lucia al Monte, 1955 ; in 8, 81 p.

Le P. M. commence par situer l'action réformatrice de Savonarole contre les abus de la papauté (surtout Alexandre VI) et de la famille régnante des Médicis à Florence, pour éclairer ensuite sa méthode apologétique. Celle-ci, inspirée de saint Augustin, est développée surtout dans son *Trionfo della Croce* au cours de 4 livres traitant de l'existence de Dieu, de la divinité du christianisme, des principaux mystères de la foi chrétienne, et enfin des objections que font les philosophes, les astrologues, les idolâtres, les juifs et les musulmans. Savonarole apparaît comme un précurseur d'une méthode qui aura, au XIXe siècle, des partisans résolus, tels Lacordaire et le cardinal Dechamp. Cette méthode revient à établir l'origine divine de la religion chrétienne par sa propre vitalité. C'est ce qu'on découvre surtout au livre II du *Trionfo*, que le P. M. analyse en détail (ch. IV : *L'argomento della vita cristiana*). L'originalité de Savonarole en son siècle ressort ainsi très heureusement. F. V.

XVI^e s. **424.** L. FEBVRE. *Au cœur religieux du XVI^e siècle* (Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, section VI). — Paris, Service d'édition et de vente des publications de l'Éducation nationale, 1957 ; in 8, 359 p.

Pour être un recueil d'articles et de recensions, et un recueil posthume, cet ouvrage n'est pas un vide-poches : l'auteur en avait soigneusement préparé lui-même le manuscrit. Sur une des périodes les plus secouées, les plus complexes, sur une des évolutions les plus subtiles qu'ait connues l'esprit humain, sur ce qui fut, au sens précis du mot, l'épreuve de l'Église catholique, l'érudition, la passion de la découverte et la vivacité de la plume de F. nous valent un solide essai d'histoire religieuse.

S'il nous rend présents Rabelais et Étienne Dolet, Gattinara et les Valdès, Calvin et Farel, Lefèvre d'Étaples, Briçonnet, Machiavel et, par-dessus tous, comme une norme choisie, son très cher Érasme, c'est pour attirer notre regard sur ce qu'il découvre en eux de commun, d'essentiel. Les problèmes de la priorité, de la spécificité, de la nationalité de la Réforme lui paraissent — combien justement — surannés. Le luthéranisme a-t-il couvé à Saint-Germain-des-Prés pour exploser à Wittemberg ? Question mineure. Les épaisses notions de manuel, celles que les vulgarisateurs affichent au moment où les historiens les abandonnent, l'agacent visiblement, comme les volets du tryptique : Abus (les trois cents ans de plaisanteries anticléricales qui écœuraient déjà Michelet) — Réforme — Contre-Réforme. L'arrière-fond de psychologie religieuse n'intéressait ni Bossuet ni Jurieu, préoccupés d'isoler des aspects formels et de les grossir à l'envi ; c'est au contraire « la vérité plus fluide qui circule au fond des mouvements humains » qui le retient et qui l'absorbe.

La hauteur des théologiens ne lui a pas échappé pour autant, mais il sait au passage saluer les fécondes possibilités de l'ockhamisme décrié ; les dévotions pittoresques ou pathétiques qui mêlent le culte de Notre-Dame-du-Rosaire et des VII douleurs à celui de sainte Anne (« Anna labe carens »), il ne les confond pas avec les superstitions des prédicateurs ambulants, mais à travers les mystiques rhénans et les Victorins, il perçoit les aspirations nouvelles.

A cette bourgeoisie marchande qui trafique sur toutes les routes du monde, point nécessairement licencieuse mais point non plus encline à l'extase et aux pratiques confinées, il fallait une religion claire, humaine dans sa transcendance, qui joint Ludolphe le Chartreux à saint Paul, héraut de la foi, mais aussi tisserand qui, à l'encontre du moine oisif, « laboure de ses mains » ; la Bible en vulgaire les attirait et la justification généreusement offerte. Importunés par les médiations inférieures, ils applaudissent à ceux qui, mettant les saints, les apôtres et les Pères à leur place, haussent la Parole au-dessus des « bobulaires de la grimauderie théologique romaine ». Enjambant les féodaux, servir le roi, « le grand capitaine Jésus ». De là aussi ce pas énorme franchi par les violents, les Montagnards, vers un sacerdoce radicalement transformé. Et pour les autres, ceux de la Plaine, la nostalgie d'un message divin confronté, sans ruptures ni durcissements confessionnels ou politiques, aux besoins profonds d'un âge nouveau dont l'ébranlement dure encore.

Mais d'un historien si sûr qu'il soit de ses conclusions, écrivant de von Hügel : « il sombra dans la métaphysique » (p. 127), il faut s'attendre, à ce qu'il rejoigne aussitôt l'analyse. Volontiers eût-il répété avec Stendhal : « J'ai besoin d'exemples... Des faits, des faits... vite, vite ! » Et de courir comparer les inventaires des images de piété aux environs de 1545-1550 avec celles d'après le tournant de 1560-1570.

Au bas de la p. 101, une note : « ...Ce qui demanderait un nouvel examen des rapports d'un certain légalisme et d'une vie intérieure développée. Et une connaissance approfondie des milieux juifs (espagnols) d'avant et d'après la conversion. Travail pour demain ». Pour demain et pour d'autres. Une cloche a sonné qui lui a fait poser la plume. La cloche des trépassés. Adieu, Lucien Febvre.
O. H.

425. D. Kurze. *Johannes Lichtenberger (gest. 1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie.* Inaugural-Dissertation. — Berlin, 1955 ; in 4, 168 p. (polycop.).

426. D. Kurze. *Johannes Lichtenberger. Leben und Werk eines spätmittelalterlichen Propheten und Astrologen.* — Archiv Kulturgesch. 38 (1956) 328-343.

Cette thèse doctorale, présentée à l'Université libre de Berlin, commence par esquisser la vie et l'activité littéraire de l'astrologue de la cour de l'empereur Frédéric III. Son œuvre principale fut une *Pronosticatio* (éditée à Heidelberg, 1488, et suivie de nombreuses autres éditions et traductions ; cf. p. 136-145) : M. K. l'analyse longuement et étudie ses sources (p. 16-57). — Remettant Lichtenberger dans le cadre de la fin du XVe siècle, il examine dans la dernière partie la place qu'il occupa dans la pré-Réforme, et son influence ultérieure. Il admet le caractère réellement « prophétique » de son héros, lequel serait vérifié par les événements de la Réforme et du XVIe siècle. Il publie en appendice quelques textes. La première partie de cette thèse (vie et activité littéraire) a été résumée dans l'article de l'*Archiv für Kulturgeschichte*. F. V.

427. E. Garin. *La cultura fiorentina nell' età di Leonardo.* — Belfagor 7 (1952) 272-289.

Peut-on donner à Léonard de Vinci le titre de philosophe ? Fut-il vraiment le novateur et le précurseur que l'on décrit souvent, combattant d'une part l'aristotélisme scolastique dans le domaine de la philosophie et des sciences de la nature, s'élevant d'autre part contre la rhétorique humaniste dans le champ des disciplines morales et historiques, champion de l'expérience en face de l'idéalisme platonicien ? C'est en replaçant Léonard dans le milieu florentin qui fut le sien pendant les trente premières années de sa vie et à plusieurs reprises encore dans la suite, que M. G. répond à ces questions. Ce milieu florentin est quelque chose de très complexe, et il faut toute la maîtrise de M. G. pour en exposer les multiples aspects dans une conférence où la précision et le concret ne nuisent en rien à la clarté de l'expression. D'une main sûre, il trace les liens qui unissent Léonard à la philologie humaniste d'un Ange Politien, continuateur de Laurent Valla, à Christophe Landino, à Jean Argiropoulos, à Paul Toscanelli, sans parler du nominalisme occamiste et de l'aristotélisme moral et politique, de l'avicennisme, de l'astrologie, et même du thomisme dans la ligne de Jean Dominici, de saint Antonin et de Savonarole et qui montrait un grand intérêt pour l'expérience concrète. Mais il y avait surtout Marsile Ficin, médecin en même temps que néoplatonicien, dont la pensée gravitait autour des deux thèmes principaux : la lumière et l'amour. Ce sont toutes ces tendances que reflète Léonard, homme de son temps bien plutôt que génie initiateur d'une époque nouvelle, plus proche en somme d'un Roger Bacon que d'un Galilée. H. B.

428. P. Torres. *Vicisitudes de la « Omnimola » de Adriano VI en el*

aspecto de sus privilegios en la labor misional de Indias. — Missionalia hispanica 3 (1946) 7-52.

Cette étude a été reprise dans l'ouvrage que M. T. a consacré en 1948 à la bulle *Omnimoda* d'Adrien VI, du 9 mai 1522 (voir *Bull.* VI, nº 1268).

429. B. Nardi. *Corsi inediti di Pietro Pomponazzi.* — Studi in onore di Gino Funaioli (voir *Bull.* VIII, nº 234) 253-283.

M. N., qui scrute patiemment la tradition manuscrite des écrits de Pomponazzi, présente ici en quelque sorte le résultat de ses enquêtes antérieures. Il peut retracer avec une grande précision la carrière universitaire du philosophe mantouan à Padoue et à Bologne, carrière qui ne dura pas moins de 32 ans, de 1488 à sa mort en 1525, avec deux interruptions de quelques années. Après quoi, il dresse la liste chronologique des cours parvenus jusqu'à nous et qui sont au nombre de 25. Ce sont des réportations, — parfois plusieurs d'un même cours, — de commentaires d'Aristote pour la plupart, dont M. N. établit la date et énumère les manuscrits. H. B.

430. E. Massa. *I fondamenti metafisici della « Dignitas hominis ».* — Salesianum 16 (1954) 293-338.

Cet article donne le texte intégral d'une étude parue en 1951 dans l'*Archivio di Filosofia*. Il traite de l'anthropologie et de la psychologie de Gilles de Viterbe. Font suite des « notes critiques » sur les manuscrits et le texte de ses *Sententiae ad mentem Platonis*. Ces manuscrits sont *Vat. lat. 6325, Rome Angel. 636, Naples Naz. VIII. F. 8* et *XVI. H. 71*. M. M. édite enfin les chapitres 53 à 66 de ces *Sententiae*, en se basant principalement sur *Vat. lat. 6325*. F. V.

431. J. Crossett. *More and Lucian.* — Modern Language Notes 72 (1957) 169-170.

D'après M. C., Thomas More, *Utopia* II, 6, s'inspire de Lucien, *Charon* 12. Ce dialogue ne fait pas partie des quatre traduits par More et Érasme, mais il n'y a pas de doute que le chancelier l'ait connu également. Il s'agit de la stupidité humaine à attribuer de la valeur aux métaux précieux en proportion de leur rareté, alors que l'eau ou le feu, par exemple, sont beaucoup plus indispensables à la vie. H. B.

432. J. Étienne. *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^e siècle* (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate canonica consequendum conscriptae, Series III, 3). — Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in 8, xxvi-201 p.

M. E. commence cette thèse par un tableau du « renouveau spiritualiste au début du XVI^e siècle », tableau qu'il réduit à celui d'Érasme et de Luther. Il analyse les œuvres théologiques et littéraires du premier et le traité du second sur la liberté du chrétien. La controverse d'Érasme avec Luther sur le libre arbitre s'en éclaire. La position des théologiens louvanistes est étudiée ensuite, mais à nouveau M. É. réduit son exposé à deux figures : Jean Driedo et Jacques Latomus. Érasme et Luther ont en commun une orientation très « personnelle »

de la vie religieuse. Jean Driedo présente la même orientation, mais Latomus, seul « anti-moderne », reste étranger à l'évolution personnaliste. Ceci explique qu'Érasme soit resté gêné par la hiérarchie et l'organisation sacramentelle de l'Église ; Luther, lui, ira plus à fond dans la logique de son « personnalisme », mais il aboutira à la rupture. Le travail de M. E. est bien documenté ; la bibliographie est abondante. Il laisse cependant au lecteur l'impression de n'avoir pas dominé toute la crise religieuse du XVI^e siècle et d'avoir décrit celle-ci en fonction des quatre auteurs, bien choisis il est vrai, qu'il a retenus. F. V.

433. S. A. Nulli. *Erasmo e il Rinascimento.* — Belfagor 8 (1953) 379-401, 646-682.

On sait dans quel esprit M. N. a étudié, à la lumière de la pensée érasmienne, les principaux problèmes de la Renaissance (*Erasmo e i problemi del Rinascimento*, Turin 1953 ; voir *Bull.* VII, n° 1958). Cet ouvrage étant terminé dès 1948, il en publie ici une espèce de complément. C'est avant tout un examen de publications récentes (W. K. Fergusson, E. Gilson, les rapporteurs du Congrès de *Sodalitas Erasmiana* à Rome 1949, E. Garin, G. Saitta, A. Renaudet, etc.), où M. N. ne ménage pas ses critiques acerbes, — et souvent injustes, — particulièrement à l'adresse de M. Gilson. Comme il s'agit presque uniquement de la notion de Renaissance, — sur laquelle se greffe il est vrai la question de la compatibilité ou incompatibilité entre culture antique et religion chrétienne, — nous n'avons pas à nous y arrêter. M. N. finit d'ailleurs par déclarer : « Ma quid est veritas ? » H. B.

434. R. Padberg. *Erasmus als Katechet. Der literarische Beitrag des Erasmus von Rotterdam zur katholischen Katechese des 16. Jahrhunderts.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Katechese (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 9). — Freiburg i. Br., Herder, 1956 ; in 8, XI-168 p. Mk. 10.

Érasme a laissé deux écrits catéchétiques : un *Christiani hominis institutum*, sorte de petit catéchisme (que l'auteur cite et étudie d'après l'édition de F. Cohrs dans les *Monumenta Germaniae paedagogica*, t. 23, Berlin 1902), et un grand catéchisme (cité d'après l'édition des *Opera omnia* de Leiden 1703-1706). Des éléments aussi sont à glaner dans l'*Opus epistolarum* (éd. P. S. et H. M. Allen, H. W. Gerrod, Oxford 1906-1947). M. P. commence par décrire ce qu'était devenu l'enseignement catéchétique à la fin du moyen âge. Il analyse ensuite le *Christiani hominis institutum*, qu'on considérait comme une œuvre anglaise de John Colet, traduite en latin par Érasme peu avant 1514, mais que M. P. pense être leur œuvre commune. Ce n'est qu'en 1533 qu'Érasme publia la *Symboli Apostolorum, decalogi praeceptorum et orationis dominicae explanatio*, le grand catéchisme. Il avait alors environ 65 ans, et depuis l'*Institutum* des événements d'une gravité exceptionnelle avaient secoué l'Église. M. P. compare les deux catéchismes et donne quelques indications sur leur influence. Il fait remarquer la place notable qu'ils prirent dans l'histoire du catéchisme. F. V.

435. Q. Breen. *Celio Calcagnini (1479-1541).* — Church History 21 (1952) 225-238.

A part les missions qu'il remplit au service du cardinal Hippolyte d'Este, Celio Calcagnini passa presque toute sa vie dans sa ville natale de Ferrare. Professeur de grec et de latin depuis 1509, chanoine de la cathédrale en 1510, il fut

en relations avec tout ce qui comptait à son époque dans le monde humaniste et scientifique. M. B. retrace brièvement sa carrière et parcourt sa production littéraire. De celle-ci nous retiendrons surtout un *De libero animi motu*, dans lequel, à l'occasion du *De libero arbitrio* d'Érasme, il expose contre Luther ses vues sur le libre arbitre ; une lettre de 1538 à son ami Pellegrino Morati pour réfuter la doctrine de la justification par la foi ; son opinion plutôt favorable au divorce d'Henri VIII, mais qu'il ne soutenait qu'avec prudence, comme beaucoup de ses collègues de l'université retenus par la crainte des représailles de la part du duc de Ferrare et de Charles-Quint. Dans la querelle sur l'imitation de Cicéron, il est de l'avis d'Érasme. Attiré aussi par les sciences, il apporte une série d'arguments — où M. B. relève l'influence du platonisme — en faveur de la rotation de la terre, créant par là un état d'esprit favorable aux prochaines théories de Copernic. A-t-il subi en cela l'influence de Nicolas de Cues ? Il fait en tout cas son éloge et M. B. est porté à croire qu'à Ferrare bien des personnes lettrées conservaient le souvenir du passage du cardinal, lors du concile en 1438, et des idées qu'il n'avait sans doute pas manqué de débattre dans les cercles humanistes de la cité. H. B.

436. A. D'ORS. *Francisco de Vitoria, intelectual.* — Revista Universidad Oviedo 7 (1946) 115-133.

437. E. MILLÁN. *El Padre Vitoria o la concepción humanitaria del derecho.* — Universidad Antioquia (Medellín) 80 (1946) 373-387.

438. R. LEBÈGUE. *Les sources de l'« Heptaméron » et la pensée de Marguerite de Navarre.* — Acad. Inscript. Belles Lettres, Comptes rendus 1956, 466-473.

M. L. n'a pas l'intention de reprendre une fois encore le problème assez vain des sources littéraires de l'*Heptaméron*, mais seulement de préciser au moyen de ces sources la pensée intime de Marguerite de Navarre. On sait que cette pensée un peu trouble a été tiraillée entre les interprétations les plus diverses ; on l'a crue luthérienne, calviniste, évangélique, catholique, libertine spirituelle ou quiétiste. La comparaison de quelques récits avec leurs sources certaines permet à M. L. d'observer que le but de Marguerite est avant tout moralisateur : convaincre les hommes des devoirs qu'ils ont envers leurs femmes, inculquer à un public de mœurs relâchées une morale plus pure, lui faire accepter un enseignement religieux sainement basé sur l'évangile. Plutôt que du platonisme de la reine de Navarre, M. L. parlerait de son « ficinisme », un ficinisme tout imprégné de référence aux épîtres du Nouveau Testament. H. B.

439. E. GARIN. *Utopisti italiani del '500.* — Città di Vita 1 (1946) 89-94.

Il s'agit de deux dominicains, Chrysostome Javelli de Casale Monferrato et Félix Figliucci de Sienne, sur la carrière et l'activité littéraire desquels M. G. apporte maintes précisions. De tendance platonicienne l'un et l'autre, le premier publia, entre autres, en 1537 une importante *Christiana philosophia* contenant en appendice une *Philosophiae politicae seu civilis christianae dispositio*, dont M. G. souligne la position en matière de droit de propriété ; le second, dont la carrière dépasse largement les limites de ce *Bulletin*, enseigna à Saint-Marc de Florence et prit part au concile de Trente. Son œuvre principale est un commentaire de l'Éthique à Nicomaque, publié en 1552, où Aristote est exposé à travers les idées de Marsile Ficin. H. B.

Juillet-Décembre 1958

440. E. Peterson. *Theologische Traktate* (Hochland Bücherei). — Mün- Ier S.
chen, Kösel, 1951 ; in 12, 429 p. Mk. 15.50.

L'éditeur de cet élégant volume a eu l'excellente idée de rassembler quelques écrits et articles de M. P. dispersés dans des revues peu accessibles ou épuisés. Plusieurs ont été recensés dans ce *Bulletin*. Les titres en sont : *Was ist Theologie ?* ; *Der Monotheismus als politische Problem* (voir *Bull.* II, nº 1146) ; *Christus Imperator* (voir *Bull.* III, nº 527) ; *Zeuge der Wahrheit* ; *Was ist der Mensch ?* ; *Die Kirche aus Juden und Heiden* ; *Briefwechsel mit Adolf Harnack* ; *Von den Engeln* ; *Die Kirche*. Les textes n'ont pas été modifiés, bien que la première et la dernière études datent de l'époque où M. P. était encore protestant. C. V. P.

441. F. Saxl. *Lectures*. I-II. — London, Warburg Institute, 1957 ; 2 vol. in 8, VIII-390 et 26 p.-243 pl. Sh. 95.

Les amis de F. Saxl ont édité vingt-huit conférences qu'il a données entre 1927 et 1948, année de sa mort. Cinq d'entre elles ont été traduites de l'allemand, les autres ont été rédigées en anglais. Les textes sont reproduits sans grands changements. Comme Saxl avait l'habitude d'écrire ses conférences *in extenso*, le lecteur a l'agréable surprise d'entrer directement en contact avec la parole vivante du conférencier ; aussi est-ce un véritable plaisir que de lire posément, en se référant chaque fois aux excellentes illustrations du t. II, ces pages pleines d'enseignements.

Car Saxl a été un maître authentique, un véritable initiateur à la compréhension des œuvres d'art du passé. Il ne se contente pas d'en décrire les détails matériels, ni d'en faire l'historique. Pour lui comme pour H. Wölfflin l'histoire de l'art est l'histoire de la manière dont les artistes ont vu les réalités de ce monde. C'est pourquoi il a constamment le souci de montrer les relations de l'œuvre d'art avec l'histoire de la civilisation.

Dans la plupart des conférences il cherche à suivre à travers l'histoire des œuvres d'art la continuité, la reviviscence et la variation des thèmes iconographiques. De cette manière l'histoire de l'art se rapproche étonnamment de l'histoire des idées, et c'est à ce titre que nous devons signaler dans ce *Bulletin* les sujets suivants : *Pagan and Jewish Elements in Early Christian Sculpture* ; *Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures* ; *The Revival of Late Antique Astrology* ; *The Belief in Stars in the Twelfth Century* ; *Illuminated Science Manuscripts in England* ; *Science and Art in the Italian Renaissance* ; *The Troy Romance in French and Italian Art* ; *The Apartamento Borgia* ; *The Villa Farnesina* ; *The Capitol during the Renaissance — A Symbol of the Imperial Ideas* ; *Illustrated Mediaeval Encyclopaedias* ; *Illustrated Pamphlets of the Reformation* ; *Dürer and the Reformation* ; *Holbein and the Reformation*.

Cet intéressant volume se termine par une bibliographie complète du disparu et par un index. C. V. P.

442. J. Gaillard O. S. B. *Domus Dei.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1551-1567.

Après s'être enquis des divers sens du terme *domus Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dom G. poursuit le même travail chez les Pères de l'Église. Outre le sens d'édifice matériel, le terme désigne plusieurs réalités d'ordre spirituel : l'humanité du Christ, l'Église, l'unité de l'Église, le ciel, l'âme chrétienne, la Vierge Marie, le monastère. O. L.

443. W. Affeldt. *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra.* — Traditio 13 (1957) 369-406.

Le répertoire est disposé suivant l'ordre alphabétique des auteurs. Pour chacun sont indiqués les manuscrits, les éditions et la littérature. En quoi ce répertoire diffère-t-il de celui de F. Stegmüller, dont M. A. reconnaît avoir tiré parti ? L'auteur nous dit qu'il n'a repris que les commentaires dont l'origine est attestée par les manuscrits. Il y a donc moins que dans Stegmüller. Y a-t-il plus d'autre part ? M. A. ne nous dit pas en quoi il le complète ; mais il n'est pas difficile de voir que c'est par la bibliographie. Bien qu'il fasse partiellement double emploi avec celui de Stegmüller, ce répertoire ne manquera pas de rendre service. B. B.

444. J. de Ghellinck S. J. *Patristique et moyen âge.* Études d'histoire littéraire et doctrinale. T. I. *Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres.* Nouvelle édition revue et considérablement augmentée (Museum Lessianum, Section historique, 6). — Bruxelles, Édition universelle, 1949 ; in 8, xii-321 p.

A cette seconde édition du tome I^er^ de son important ouvrage (voir *Bull.* V, n° 1034) le regretté P. de G. a apporté « des corrections et additions de détail pour donner plus de clarté à l'exposé et plus de précision aux appréciations. Des travaux plus ou moins importants, qui avaient échappé à ses recherches précédentes, ont été ajoutés et insérés au cours des chapitres ». Ces compléments, pour la plupart assez peu importants, ont été insérés surtout au chapitre IV ayant trait aux années 1925-1949. La présentation critique des ouvrages de E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testament* (p. 197-198) et de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (p. 200-201 ; appendice II, p. 259-272) compte parmi les principales additions. C. V. P.

445. J. Leclercq O. S. B. *Disciplina.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1291-1302.

Le terme *disciplina* a revêtu de nombreux sens au cours des siècles. Dom L. rappelle d'abord les sens classiques : enseignement, éducation, méthode. Les premières applications chrétiennes se lisent chez les Pères, dans les versions bibliques, la liturgie, les milieux monastiques de l'antiquité et du moyen âge (bénédictins, cisterciens, Hugues de Saint-Victor). En un sens dérivé, la *disciplina* désigne, dans les milieux spirituels, un instrument de pénitence. O. L.

446. A. Borst. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker.* Bd. I : *Fundamente*

und Aufbau. Bd. II : *Ausbau*, Teil 1. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1957 et 1958 ; 2 vol. in 8, VIII-358 p. et p. 359-615. Mk. 40 et 37.

M. B., qui s'est déjà signalé par une étude très complète sur les Cathares (voir *Bull.* VI, n° 2126), a entrepris une vaste enquête sur les opinions des peuples, des savants et des théologiens au sujet de l'origine et de la diversité des langues et des peuples. Comment et quand sont nés les peuples et les langues de la terre ? Ces dernières procèdent-elles d'une seule langue primitive ou bien la diversité a-t-elle existé dès les origines ? A-t-elle été voulue par Dieu ? Comment a-t-on expliqué au cours de l'histoire le récit de la tour de Babel ? Quelle est l'origine du cliché, transmis de siècle en siècle, des 70 ou 72 langues du monde ? Comment leur unité sera-t-elle rétablie ? Telles sont les nombreuses questions qui ont servi de fils conducteurs à l'enquête dont les résultats sont consignés dans cet ouvrage ; celui-ci comportera sans doute quatre volumes.

En principe, M. B. étudie ces questions chez les auteurs et dans les chroniques universelles du moyen âge occidental, mais il a cru bon de les prendre à leur origine (dans les traditions des peuples dits primitifs) et de les poursuivre jusqu'au XXe siècle, car « qui connaît le drame, s'il en ignore le premier et le dernier acte ? » Seul un savant allemand, féru de recherches sur des thèmes se rapportant à ce qui a été écrit et pensé dans tous les temps, pouvait se laisser tenter par un tel programme. D'autre part l'enquête touche pratiquement à tous les domaines : ethnologie, folklore, philologie, théologie, droit, politique, histoire et archéologie. Il va de soi qu'un auteur qui traite d'un sujet si universel ne connaît pas toute sa documentation de première main. Néanmoins l'information de M. B. paraît, pour autant qu'on puisse en juger, parfaitement à jour.

Le tome Ier forme plutôt les prolégomènes ou, pour reprendre l'image de plus haut, le prologue. Les deux parties dont il se compose sont intitulées : *Fundamente* et *Aufbau*. Les fondements sont les traditions et les manières de penser des peuples anciens : peuples primitifs, Égyptiens, Chinois, Indiens, Mésopotamiens, Grecs anciens. En fait ces peuples anciens n'apportent rien de positif à la pensée occidentale en ce qui concerne les problèmes étudiés par M. B. Aucun d'eux ne considère la diversité des langues comme un vrai problème, parce que le principe qui, selon eux, explique le sens du monde est un principe général et normatif ; ils n'ont pas le goût du détail historique. La seconde partie passe en revue la pensée d'Israël, l'hellénisme, le syncrétisme gréco-romain, le judaïsme tardif, le christianisme à ses origines, les Pères grecs, les chrétiens d'Orient, le monde byzantin et slave, l'Islam. Les manières de penser ont changé. L'universalisme, né de la conjonction de la religion d'Israël et de la civilisation hellénistique, a élargi les perspectives. Un seul Dieu règne sur tous les peuples ; le peuple élu est l'instrument du gouvernement divin ; l'objet de l'action divine est l'homme qui est partout le même. Néanmoins l'unité des peuples et des langues ne se réalisa pas parce que la pensée religieuse, s'appuyant sur l'idéalisation d'un passé meilleur, considéra la diversité des peuples comme une décadence funeste.

Signalons qu'aux pages 227-231 M. B. expose les opinions du *Pasteur* d'Hermas, de saint Justin et de saint Irénée. Chez ce dernier apparaît, pour la première fois dans le christianisme, le cliché des 72 peuples et langues, correspondant d'ailleurs aux 72 ascendants du Christ énumérés dans la généalogie de l'évangile de Luc.

Le tome II traite du développement (*Ausbau*) des thèmes précités dans la pensée occidentale au cours du moyen âge (entendu au sens large). Il doit comporter neuf chapitres, dont six sont contenus dans cette première partie.

M. B. ouvre sa longue enquête par une revue des opinions des Pères occidentaux. Ce sont d'abord Tertullien, Minucius Félix, Hippolyte de Rome, Victorin de Pettau, Arnobe l'Ancien, Lactance. Viennent ensuite les théologiens Hilaire

de Poitiers, l'Ambrosiaster, Pacien de Barcelone, Philastre de Brescia, Rufin d'Aquilée, Ambroise, Jérôme, Augustin. L'enquête est plus développée pour Hippolyte (p. 368-374) et Augustin (p. 391-404). La doctrine de ce dernier peut se résumer comme suit. Il n'y a pas de langue sacrée, divine, car Dieu parle directement au cœur de l'homme ; la prédication chrétienne refera la vraie unité du genre humain, troublée par la confusion des langues ; Adam a donné aux créatures un nom adéquat (car pour Augustin, comme pour beaucoup de Pères, il y a identité entre la chose et le nom qu'on lui donne... en latin) ; Dieu agit avec ordre et mesure jusque dans le châtiment qu'il inflige aux hommes, c'est pourquoi au pied de la tour de Babel les langues et les peuples étaient au nombre de 72 (73) ; cependant Augustin ne se préoccupe pas beaucoup d'identifier ces peuples, car seul le sort des deux cités l'intéresse.

Le chapitre second, intitulé *Romanen in der Volkswanderung*, examine l'opinion des auteurs romains témoins des invasions germaniques : Sulpice Sévère, le pape Symmaque, Prudence, Eucher de Lyon, Gaudentius de Brescia, Paulin de Nole, Paul Orose, Marius Victor, Jean Cassien, Quodvultdeus, Maxime de Turin, Arnobe le Jeune, Prosper d'Aquitaine, Léon le Grand, Salvien de Marseille, Avit de Vienne, Sidoine Apollinaire, Boèce, Fulgence le Mythographe, Fulgence de Ruspe, Arator, Cassiodore, Elpidius, Grégoire le Grand et quelques auteurs de moindre importance. Leur attention se porte surtout sur le miracle de la Pentecôte et sur la fin du monde. L'unité du peuple de Dieu fait place à la multiplicité. La religion n'est pas encore une institution terrestre.

Les témoignages des peuples nouveaux s'expriment par les voix d'Isidore de Séville (p. 446-456), Grégoire de Tours, Venance Fortunat, par la chronique de Frédégaire, la fable franque de Troie, la liste des peuples francs, les *Ioca monachorum* etc., ainsi que par les documents contemporains d'Irlande et des pays anglo-saxons.

Pour l'époque carolingienne une masse imposante de documents, d'auteurs et de chroniques sont examinés, allant de saint Boniface jusqu'à Notker de Saint-Gall, en passant par Alcuin, Paul Diacre, Smaragde, les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Pieux, Walafrid Strabon, Raban Maur, Scot Érigène, Remi d'Auxerre, pour ne mentionner que les plus connus. Viennent ensuite les auteurs des X^e^-XI^e^ siècles, et enfin ceux du XII^e^, marqués par les luttes du sacerdoce et de l'empire.

L'impression qui se dégage de la lecture patiente de ce livre est celle d'une certaine confusion. Elle provient sans doute du fait que l'objet de l'enquête est trop vaste. Les questions qui intéressent M. B. sont trop nombreuses et relèvent de trop de disciplines à la fois : ethnologie, linguistique, histoire de l'exégèse de *Gen.*, *Act.* et *Apoc.*, histoire littéraire et politique. Aussi ne devra-t-on pas s'étonner si la synthèse de la pensée de chaque auteur quelque peu important en devient elle-même confuse. Que dire alors des conclusions à la fin de chaque chapitre ? Elles sont vagues, générales, elles n'apportent rien de très neuf. M. B. aurait sans doute mieux fait de limiter davantage l'objet de ses recherches. D'autre part il aurait gagné aussi à restreindre la masse des documents examinés. Qu'on le veuille ou non, le lecteur se méfiera toujours des thèses pour lesquelles l'auteur a dû compulser toutes les Patrologies grecque et latine ainsi qu'une bonne partie des *Monumenta Germaniae historica* (le prospectus du livre annonce que M. B. a examiné plus de « 2000 Quellenschriften » !), non pas parce les textes les plus importants lui auraient échappé, mais simplement parce qu'il n'est pas possible à un auteur de préparer en un court laps de temps (M. B. a commencé son travail en 1951) une synthèse qui s'impose. Néanmoins le livre de M. B. a le mérite d'avoir tracé la voie à des recherches ultérieures et d'avoir attiré l'attention

sur un problème nouveau et sur des documents peu remarqués jusqu'ici. Ceux-ci (les listes des langues du moyen âge) seront publiés dans la seconde partie du tome II. C. V. P.

447. G. Bardy. *Dons du Saint-Esprit chez les Pères.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1579-1587.

M. B. s'attache à la théorie des dons chez les Pères : travail ingrat, car à cette époque on est loin encore de toute systématisation ; le savant érudit a donc patiemment glané nombre de textes chez les Pères grecs (surtout Origène), et chez les Pères latins (spécialement saint Augustin et saint Grégoire le Grand). Il aurait pu s'inspirer aussi d'une étude du P. J. de Blic S. J. (voir *Bull.* V, nº 396) qui est en majeure partie consacrée à l'époque patristique. O. L.

448. J. Lécuyer. *Docilité au Saint-Esprit.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1471-1497.

Par docilité au Saint-Esprit M. L. entend non seulement se laisser enseigner, mais aussi se laisser conduire par lui. Il s'étend sur le sens du mot dans l'Écriture, glane quelques textes significatifs chez les Pères orientaux (spécialement saint Macaire et Maxime le Confesseur) et chez les Pères occidentaux (surtout saint Augustin). Une place spéciale est réservée à saint Thomas d'Aquin, puisque c'est par cette docilité même qu'il définit les dons du Saint-Esprit. Au XIVe siècle, Jean Ruysbroeck s'opposa aux Frères du libre Esprit et le concile de Vienne (1312) condamna les bégards. Avec saint Ignace de Loyola nous sortons de l'époque médiévale. O. L.

449. P. Hartmann. *Le sens plénier de la réparation du péché.* — Louvain, Apostolat de la réparation, 1955 ; in 12, 293 p.

Dans ce petit ouvrage d'intention nettement apostolique, il faut signaler, p. 145-208, un exposé rapide de la théorie des Pères sur le but de l'incarnation, et en particulier la théorie de la satisfaction vicaire chez saint Anselme de Cantorbéry : tout péché mérite une réparation proportionnée ; l'homme laissé à lui-même ne peut la donner ; d'où la nécessité d'un homme-Dieu comme réparateur. O. L.

450. M. García Castro. *El dogma de la Asunción.* Estudio histórico y teológico de la creencia asuncionista (Colección Piscis, 1). — Madrid, Escelicer, 1947 ; in 8, 171 p. Pes. 15.

Pour M. G. la fête de l'Assomption et la tradition concernant celle-ci datent de l'époque apostolique (p. 20-21, 25). Partie de Jérusalem, cette tradition avec sa célébration liturgique s'est ensuite répandue dans le monde entier. M. G. montre alors les vicissitudes de cette diffusion à l'époque patristique, au moyen âge et durant la Renaissance. La seconde partie de l'ouvrage (p. 71-160) concerne la théologie spéculative. C. V. P.

451. Anselmo de Moena O. F. M. Cap. *A historia teológica de Assunçâo.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 260-272.

La rapide enquête sur les quatre premiers siècles se termine par la conclusion : il y a pour le moins une opinion en faveur de l'immortalité corporelle de Marie. En fait saint Épiphane (*Panarion* 78) ne veut rien affirmer, et le texte de saint

Grégoire de Nysse (*De virginitate* 13) s'applique probablement au Christ. La suite de l'article traite de la croyance en l'assomption depuis le Ve siècle jusqu'en 1949. C. V. P.

452. F. Heiler. *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene.* — Das neue Mariendogma, herausgegeben von F. Heiler, I. Teil (Oekumenische Einheit, 2. Jg., Heft 2. — München, R. Reinhardt, 1951 ; in 8, 160 p.) 4-44.

L'histoire de la croyance en l'assomption de la Vierge, pour la période qui regarde ce *Bulletin*, figure aux p. 11-28.

453. J. M. Lima. *A Assunçâo de N. Senhora nos dez primeiros séculos.* — Revista eccles. brasileira 10 (1950) 72-62.

Les témoignages antérieurs au XIe siècle et leur interprétation.

454. E. Neubert. *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption.* — Paris, Éditions Spes, 1951 ; in 12, 218 p. Fr. 385.

La seconde partie (p. 105-206) esquisse les origines et le développement du dogme de l'assomption, en s'appuyant sur les études de M. Jugie, O. Faller et B. Capelle. C. V. P.

455. G. Quadrio. *La definizione dell'Assunzione di Maria SS. alla luce della tradizione.* — Salesianum 12 (1950) 463-486.

Quatre paragraphes pour la période qui concerne ce *Bulletin* : les apocryphes (en fait Ps.-Méliton de Sardes), les liturgies, les hésitations (VIIIe-XIIe siècles), la clarification progressive.

456. B. Altaner. *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.* — Theol. Revue 45 (1949) 129-142 ; 46 (1950) 5-20 (suites et fin ; voir *Bull.* VII, nº 2335).

Recension de M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 338-340). M. A. reproche au P. J. de chercher dans *Apoc.* 12 un argument typologique en faveur de l'assomption alors qu'il rejette toutes les autres typologies. Par la même occasion il s'élève contre les partisans de la définition qui exploitent *Gen.* 3, 15 et *Lc.* 1, 28. Quant à la seconde partie du livre du P. J., M. A. se déclare opposé à l'emploi des raisons de convenance, parce qu'avec elles ont peut tout « prouver » ; il n'admet pas non plus l'appel au sentiment commun des fidèles, car il contient une pétition de principe. Il proteste contre la tendance du P. J. à promouvoir l'immortalité corporelle de Marie. C. V. P.

457. J. Ternus S. J. *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens.* — Scholastik 25 (1950) 321-360.

Remarques sur des articles de B. Altaner (voir *Bull.* VII, nº 2335 et VIII, nº 456). Le P. T. conteste le sens et la valeur donnés par M. A. aux témoi-

gnages de Modeste de Jérusalem, de Timothée de Jérusalem, de saint Épiphane et des adversaires de l'assomption, des apocryphes et des textes liturgiques.
C. V. P.

458. I. Filograssi S. J. *Traditio divino-apostolica et Assumptio B. M. V.* — Gregorianum 30 (1949) 443-489.

Étude dogmatique visant à distinguer le critère historique du critère dogmatique dans la question de la définibilité du dogme. Le P. F. reproche à M. B. Altaner (voir *Bull.* VII, n° 2335 et VIII, n° 456) de n'avoir pas fait cette distinction.
C. V. P.

459. L. J. Riley. *Historical Conspectus of the Doctrine of Mary's Co-Redemption.* — Marian Studies 2 (1951) 27-106.

Quatre grands chapitres : 1) des débuts au VIIIe siècle ; 2) du IXe au XVIe siècle ; 3) du XVIIe au XIXe siècle ; 4) le XXe siècle. La conclusion du premier chapitre est très mesurée : « although there are many important insinuations in the writings of the early Church, nevertheless thus far it has not been demonstrated with certainty that in patristic literature is to be found the explicit teaching that Mary directly and immediately co-operated in the objective Redemption of mankind ». Durant la seconde période on constate que les différents auteurs, parlant d'abord en termes très généraux de la collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption, deviennent de plus en plus précis. M. R. aime confronter ses vues avec celles des écrivains contemporains.
C. V. P.

460. J. Colson. *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Textes et études théologiques). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 ; in 8, 375 p. Fr. 180.

M. C. a déjà étudié en d'autres publications la question qu'il traite ici (voir *Bull.* VI, nos 298, 977, 1952). On peut donc considérer ce livre comme le résultat de ses recherches depuis quelques années. Le plan de l'ouvrage est calqué sur l'ordre historique des documents : les divers écrits du Nouveau Testament, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Hermas, Irénée, Hippolyte. De l'analyse des documents, M. C. tire une synthèse où, disons-le, il met du sien. Placer à la base de tout que l'Église est un ἱεράτευμα dont tous les membres sont prêtres, c'est peut-être de la bonne théologie ; mais, du point de vue historique, cela ne tient pas. C'est une idée qui n'occupe qu'une place très secondaire dans le Nouveau Testament et qui n'intervient pas dans les écrits primitifs concernant le sacerdoce. La distinction entre l'évêque comme président du *presbyterium* et comme successeur d'apôtre est une hypothèse, mais pas davantage. Est-il exact aussi de dire que les apôtres ont communiqué à d'autres leurs fonctions d'apôtres ? L'expression est au moins équivoque. Ces quelques réserves ne m'empêchent pas d'apprécier ce travail qui mérite une large diffusion.
B. B.

461. M. Kaiser. *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Münchener theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 7). — München, K. Zink, 1956 ; in 8, xii-206 p. Mk. 18.

La presque totalité de cette étude est consacrée au Nouveau Testament. Les Pères apostoliques ne sont abordés qu'au dernier chapitre, à propos de l'épiscopat

monarchique (p. 168-202). M. K. y décrit le rôle de l'évêque, comme chef de l'Église locale, prédicateur de la parole, dispensateur des sacrements. Après un bref paragraphe consacré aux ministres itinérants (p. 191-194), il esquisse le rôle du *presbyterium* et des diacres. Tout ce chapitre fait un peu figure d'appendice et ne se rattache pas très étroitement au reste. On est étonné de ne voir ni dans la bibliographie ni dans les notes la moindre référence aux travaux de G. Dix. On peut certes discuter les positions de celui-ci, et je l'ai fait plus d'une fois, mais on ne peut pas l'ignorer, car il a renouvelé le problème sur plus d'un point.
B. B.

462. A. V. Seumois. *L'apostolat laïc dans l'antiquité selon les témoignages patristiques.* — Euntes docete 5 (1952) 126-153.

Pour montrer que l'apostolat des laïcs n'est pas une invention du XX^e^ siècle, M. S. groupe suivant un plan systématique quelques témoignages patristiques. La part principale revient à saint Jean Chrysostome pour l'Orient, à saint Augustin pour l'Occident. B. B.

463. B. Poschmann. *Busse und Letzte Ölung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 3). — Freiburg i. Br., Herder, 1951 ; in 8, XII-138 p. Mk. 12.

M. P. a réussi à décrire sous une forme succincte et sans négliger les nombreux détails l'histoire très compliquée de la pratique et de la doctrine de la pénitence et de l'extrême-onction. C'est évidemment la pénitence qui obtient la part du lion ; à l'extrême-onction il consacre les pages 125-138.

L'histoire de la pénitence est traitée en quatre chapitre. Durant l'antiquité chrétienne (Nouveau Testament, Pères apostoliques, élaboration de la doctrine et de la pratique au III^e^ siècle, développement et décadence de la pénitence canonique du IV^e^ au VI^e^ siècle ; p. 3-64), selon M. P., seule la pénitence publique est pratiquée, mais elle devient graduellement impraticable, par suite du juridisme envahissant. Pendant le haut moyen âge (p. 65-82) la pénitence privée, venue d'Irlande et d'Angleterre, se répand sur le continent et prend la forme que nous lui connaissons aujourd'hui. Le chapitre 3 traite de la théologie de la pénitence depuis la pré-scolastique jusqu'au concile de Trente (avant Thomas, Thomas et les thomistes avant le concile de Trente, doctrine scotiste). Enfin le chapitre 4 a pour objet la doctrine du concile de Trente et la théologie postérieure. A ce propos M. P. précise le sens du canon 6 de la session XIV du concile (Denzinger, n° 916) : la confession auriculaire a le caractère d'une institution de droit divin en ce sens que la détermination de sa forme et des circonstances concrètes où elle se fait est laissée à l'Église (p. 107). Un dernier chapitre traite des indulgences (p. 111-123). On regrette l'absence d'une table des auteurs cités.

Par ses études antérieures sur la *Paenitentia secunda* (voir *Bull.* V, n° 94) et sur les indulgences (*Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn 1948), M. P. s'est hautement qualifié pour inaugurer cette *Dogmengeschichte* catholique, destinée à remplacer celle, trop succincte, de J. Tixeront. C. V. P.

464. P. Smulders S. J. *Dogmageschiedenis van de biecht.* — Bijdragen philos. theol. Facult. Nederl. Jezuieten 13 (1952) 71-75.

Excellent examen critique des livres de B. Poschmann (voir *Bull.* VIII, n° 463), de P. Galtier (voir *Bull.* VI, n° 1631) et de S. González Rivas (voir *Bull.* VIII, n° 504).

A M. Poschmann le P. S. reproche : 1) d'avoir distingué parfois, tout au moins d'une manière théorique, la réconciliation avec l'Église et le pardon divin des fautes, et cela malgré des affirmations comme celle-ci : « Die sakramentale Wirkursache der Sundenvergebung (ist) der Akt der Wiederaufnahme in der Kirche als solcher » (p. 55) ; 2) d'avoir considéré l'excommunication comme un tout. A ce propos le cas du pécheur qui s'abstient de recevoir l'eucharistie et reçoit de l'évêque une « correptio » pourrait être considéré comme une première forme de la pénitence privée.

Tel est l'avis du P. Galtier, auquel le P. S. se range, sans cependant approuver les autres points de sa thèse. Le P. Galtier non plus n'a pas reconnu pleinement l'importance, du point de vue sacramentel, de la réconciliation avec l'Église.

Enfin, le P. S. rejette la plupart des arguments du P. González en faveur de la pénitence privée dans l'ancienne Espagne. C. V. P.

465. R. P. Symonds. *Deacons in the Early Church.* — Theology 58 (1955) 408-414.

Cet article fait partie d'un numéro consacré à l'histoire du diaconat. M. S. rassemble, sans beaucoup d'ordre, les témoignages des quatre premiers siècles. Il y a cependant une référence aux *Statuta ecclesiae antiqua*, qui appartiennent à la période suivante. Ils sont qualifiés d'« arlesian ». Il y a longtemps qu'on a montré qu'ils n'étaient pas de saint Césaire. Il n'est pas vraisemblable que le *Testamentum Domini* ait été composé « en Asie mineure, en Syrie ou en Égypte ». Il ne semble pas douteux qu'il a été composé en Syrie. Il n'a en tout cas rien à voir avec l'Égypte. B. B.

466. A. Stuiber. *Refrigerium interim.* Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia, 11). — Bonn, P. Hanstein, 1957 ; in 8, 208 p. Mk. 18.20.

Le titre de cette étude est emprunté à Tertullien qui désigne par cette expression l'état de béatitude préalable des justes en un endroit agréable des enfers, en attendant la résurrection. Mais l'auteur ne limite pas son enquête à Tertullien et il l'étend à toute l'ancienne littérature chrétienne et aux représentations de l'art funéraire. Les deux premiers chapitres, consacrés à l'eschatologie de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont que des préliminaires. Dans le troisième, M. S. aborde la question de l'état intermédiaire en général, puis celui des martyrs en particulier, le rôle des démons au moment de la mort et après, la conception gnostique de l'état intermédiaire et l'opposition entre la résurrection corporelle et l'immortalité céleste. Enfin le quatrième chapitre est consacré aux monuments funéraires, inscriptions et représentations figurées : Jonas, le bon Pasteur ; puis les paradigmes de délivrance : Noé, le sacrifice d'Abraham, la source de Moïse, Daniel au milieu des lions, les trois jeunes gens dans la fournaise, Suzanne, la résurrection de Lazare. Cette simple énumération donnera au moins une idée de la richesse de ce volume. Il m'est impossible d'entrer ici dans plus de détails, et je me contenterai de donner les conclusions qui se dégagent de l'ensemble des faits.

A l'exception des Alexandrins influencés par le gnosticisme, les écrivains chrétiens d'avant la période constantinienne restent fermement attachés aux représentations de l'Ancien Testament et du judaïsme. La base de leur eschatologie est la foi en la résurrection corporelle à la fin des temps. Le corps sortira du tombeau et l'âme viendra d'un lieu souterrain ; alors les justes obtiendront la béatitude définitive auprès de Dieu. Entretemps, les âmes des justes résideront dans un lieu particulier de l'Hadès. Une entrée des âmes des justes au ciel est

rejetée, parce qu'elle mettrait en question la résurrection corporelle. Une exception est faite cependant pour les martyrs. Le gnosticisme, avec son dualisme, présente un contraste violent avec la foi commune. La résurrection corporelle est rejetée, et l'âme est censée emportée au ciel où elle jouit immédiatement de la béatitude. Ce n'est qu'au IVe siècle, quand le gnosticisme est vaincu, que l'idée d'une béatitude des âmes des justes au ciel pénètre dans le christianisme de la grande Église, spécialement chez les moines d'Égypte. Les inscriptions et monuments figurés nous confirment les données fournies par les écrivains. Il faut pourtant être prudent dans leur interprétation. Ils n'ont pas tous un sens proprement funéraire. Ainsi l'image du bon Pasteur représente le Christ comme sauveur de tous, y compris des défunts, mais n'a pas de relation particulière avec l'état actuel des défunts. B. B.

467. A. Piolanti. *Il dogma del purgatorio.* — Euntes docete 6 (1953) 287-311.

Article qui suit le plan des traités de théologie : Écriture, tradition, synthèse scolastique. La section consacrée à la tradition cite un bon nombre de textes patristiques, mais les commentaires, quand il y en a, sont un peu maigres. B. B.

468. J. Gnilka. *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung. — Düsseldorf, M. Triltsch, 1955 ; in 8, 133 p. Mk. 6.80.

En étudiant l'histoire de l'exégèse orientale et occidentale de *I Cor.* 3, 10-15 depuis les origines jusqu'au concile de Florence, M. G. a entrepris un sujet complexe. Trois points dans le texte paulinien ont reçu une interprétation différente au cours de l'histoire : le jour du Seigneur, le feu et l'édifice. C'est pourquoi dans son étude M. G. distingue trois interprétations-types, suivant qu'elles identifient le jour avec le jour du jugement universel, avec celui de la mort ou avec le jour de l'épreuve terrestre. A l'intérieur de ces trois catégories, il y a place pour différentes manières de concevoir le feu et l'édifice.

Dans les cadres ainsi tracés, M. G. examine les opinions des auteurs orientaux et occidentaux, en partant d'Origène. Origène entend le texte de saint Paul du jour du jugement dernier ; celui-ci sera marqué par le feu (apocatastase), qui purifiera plus ou moins longuement les différentes catégories de pécheurs. Cette exégèse a influencé toute la tradition orientale et occidentale jusqu'à Nicolas de Lyre. La plupart des auteurs l'ont reprise en la modifiant sur des points de détail. Pour les Pères occidentaux le feu est celui de l'enfer ; Hilaire de Poitiers est le premier à distinguer le feu de l'enfer et celui du purgatoire.

Vers le IVe siècle une opinion nouvelle apparaît : elle identifie « le jour » avec celui de la mort individuelle. En Orient saint Basile est le premier à en parler. En Occident cette exégèse s'implante très lentement. Augustin rattache le feu à l'épreuve qui sépare la mort individuelle du jugement universel, mais cette opinion ne le satisfait pas. Elle sera néanmoins adoptée par Césaire d'Arles et Grégoire le Grand et se répandra chez les pré-scolastiques. Le commentaire du Pseudo-Bruno mettra le point final aux hésitations en optant résolument pour le jour de la mort.

Un dernier chapitre (p. 97-114) expose, d'après les textes et les documents publiés dans PG 140, 487-574 ; Mansi, t. 24 ; *Patrol. Orientalis*, t. 15 (L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*) et *Concilium Florentinum, Documenta et scripta*, les opinions qui s'affrontèrent à Florence en 1438-39. C. V. P.

469. G. Dumeige S. J. *Dissemblance (Regio dissimilitudinis).* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1330-1346.

Le P. D. consacre de fort intéressantes pages à l'expression *regio dissimilitudinis* qui a suscité de nombreuses études ces dernières années. Le terme remonte à Platon, où il s'entend de la désagrégation intérieure où se détruit la vie de l'être. Mais la tradition chrétienne s'inspira plus directement de Plotin, où il s'agit de désagrégation morale, du péché qui nous rend si dissemblables de Dieu. Saint Augustin introduit la parabole de l'enfant prodigue, si dissemblable de l'image parfaite de Dieu qu'est le Christ. Ce thème est repris abondamment au XIIe siècle par Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard, les milieux cisterciens et quelques autres écrivains. Le XIIIe siècle ne s'est presque plus intéressé à ce problème. O. L.

470. H. Chirat. *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique* (Lex orandi, 10). — Paris, Éditions du Cerf, 1949 ; in 12, 281 p. Fr. 400.

471. J. Gaillard O. S. B. *Dimanche.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 948-982.

Dom G. s'attache à l'origine et au développement de la spiritualité du dimanche. Après avoir rappelé les textes bibliques, il résume la doctrine de l'Église primitive et des Pères : le dimanche est avant tout le mémorial de la résurrection du Sauveur ; il est aussi le « huitième jour », à savoir qu'il annonce la résurrection générale (saint Grégoire le Grand). Le moyen âge ne s'intéresse plus guère aux larges perspectives que les Pères avaient puisées dans l'Écriture ; il se borne à rattacher l'observance du dimanche au précepte du sabbat de l'ancienne Loi. O. L.

472. F. Battaglia. *Lineamenti di storia delle dottrine politiche.* Con appendici bibliografiche. Seconda edizione riveduta, corretta e ampliata. — Milano, A. Giuffrè, 1952 ; in 8, VI-238 p.

Dans un premier chapitre, M. B. défend la légitimité d'une philosophie de la politique et trace les grandes lignes d'une histoire des doctrines politiques. Cet exposé a été repris dans sa plus grande partie à l'*Enciclopedia italiana* au mot *politica*. Dans un second chapitre, M. B. dresse une bibliographie commentée, présentée dans l'ordre chronologique des périodes envisagées, des nombreux travaux publiés en Italie depuis le début du siècle, sur la politique et l'histoire des doctrines politiques. L'ouvrage se termine par un index de noms abondamment fourni. G. M.

473. F. Keienburg. *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7.* Inaugural-Dissertation. — Gelsenkirchen, W. Hertel, [1952] ; in 8, 148 p.

Dans *Rom.* 13, 1-7 saint Paul définit l'attitude du chrétien à l'égard du pouvoir civil. En 1956 M. O. Cullmann avait publié une excellente étude sur ce texte et d'autres connexes du N. T. sous le titre *Der Staat im Neuen Testament* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 175). Son élève M. K. avait préparé le terrain de cette étude par la présente enquête systématique sur l'exégèse de *Rom.* 13, 1-7 dans la littérature orientale et occidentale depuis les origines jusqu'à nos jours.

Après une étude, assez rapide il est vrai, des auteurs, suivant leur ordre chronologique, il les classe selon six interprétations caractéristiques. Pour ce *Bulletin* bornons-nous à citer les auteurs occidentaux jusqu'au concile de Trente.

L'interprétation apologétique (l'État a été créé par Dieu pour élever une barrière contre le chaos de la méchanceté humaine et du péché) est représentée par saint Irénée, le premier interprète proprement dit de notre texte, et par les anciens apologètes. La tendance « pédagogique » (Paul parle pour des chrétiens enclins à se révolter contre le pouvoir, soit au nom de la liberté chrétienne, soit sous l'influence des zélotes juifs) est celle de Pierre Abélard, Thomas d'Aquin, Luther, Bucer. Pour d'autres (parmi lesquels Grotius) Paul n'avait encore qu'à se féliciter du pouvoir civil, ce qui expliquerait pourquoi il le dit voulu par Dieu. Laissant de côté deux interprétations modernes, signalons enfin la tendance théologique pour laquelle le pouvoir civil est l'instrument de l'action divine dans le monde, soit que ce pouvoir appartienne à l'ordre naturel de la création (Jean Chrysostome), soit qu'il relève plutôt de la conservation des êtres (Irénée) ou d'un ordre positif de Dieu (Augustin, *Glossa ordinaria*, — que M. K. continue à attribuer à Walafrid Strabon, — Abélard, Luther, Mélanchton, Calvin), soit enfin qu'il présente une analogie avec le royaume de Dieu (Clément de Rome, Ambrosiaster, *Glossa ordinaria*) ou du Christ (Eusèbe). C. V. P.

474. E. Bertaud. *Dialogues spirituels.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 834-850.

Les écrivains chrétiens ont imité très tôt, — dès le IIe siècle, — le genre littéraire du dialogue dont ils trouvaient des modèles parfaits chez Platon et Cicéron, et dans la Bible elle-même (Job, Cantique). M. B. range en ordre chronologique les dialogues consacrés, en partie ou en totalité, à la vie spirituelle, laissant délibérément de côté ceux qui traitèrent de théologie, d'exégèse, de controverse, de littérature profane. Ce classement est fait par siècles et comporte pour chaque œuvre une très brève analyse et la mention des éditions existantes. L'ensemble donne environ 200 œuvres, et M. B. estime que ce chiffre n'est certainement pas complet. Les conclusions soulignent la période de décadence du genre entre le VIe et le XIe siècle, puis son extraordinaire floraison à partir de la fin du moyen âge. Quelques mots, trop brefs peut-être, esquissent les lignes générales des thèmes spirituels de ces dialogues (qui furent très généralement fictifs) et leurs interlocuteurs (le Christ et l'âme, le maître et le disciple, etc.). F. V.

475. J. Châtillon. *Devotio.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 702-716.

L'intérêt de cet article vient de ce que *devotio* a revêtu au cours des siècles des significations fort diverses. M. Ch. commence par l'étudier dans la langue religieuse de la Rome antique (« dévotion » d'une personne vouée aux dieux infernaux, consécration au service de l'empereur, fidélité, obéissance), puis ses transpositions dans la langue chrétienne, où l'on découvre comme objet de la *devotio* tantôt le culte divin, tantôt l'obéissance aux commandements de Dieu, dans leurs manifestations tant extérieures qu'intérieures. Le glissement se fera assez facilement vers les seules dispositions intérieures de fidélité et de ferveur. Saint Thomas, remarque M. Ch., « occupe une place assez particulière et s'éloigne de la notion communément admise par la plupart des auteurs de son temps » : pour lui la *devotio* est « l'acte intérieur de la vertu de religion... par lequel l'être se consacre au service de Dieu » (col. 714). A la fin du moyen âge, la *Devotio moderna* consacrera en quelque sorte l'acception qui met l'accent sur la ferveur intérieure, les affections du coeur. F. V.

476. G. Bardy. *Direction spirituelle. En Occident.* A : *Jusqu'au XI^e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 1061-1083.

Les origines de la direction spirituelle en Occident sont obscures. Les premiers témoins qui en restent et qui portent sur un objet suffisamment précis pour pouvoir être désigné du nom de direction spirituelle, ne commencent à paraître qu'à la fin du IV^e siècle ; ce sont des lettres spirituelles et des textes législatifs. On relève les noms de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Augustin, parmi d'autres, puis, dans la vie monastique, ceux de Cassien, saint Césaire d'Arles, saint Benoît, saint Colomban ; enfin celui de saint Grégoire et, jusqu'au XI^e siècle, quelques autres, dont ceux de Pierre Damien, Jean de Fécamp, Anselme de Cantorbéry. M. B. donne les références utiles et analyse les œuvres qu'il cite. F. V.

477. E. Boularand. *Désintéressement.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 550-591.

Cet article aborde un des aspects de la doctrine spirituelle qui a fait l'objet de controverses parfois aiguës, non pas sur le principe évangélique du désintéressement reconnu par tous, mais sur son mode d'application. Le P. B. commence par examiner les données de l'Ancien Testament, des évangiles, de saint Paul et de saint Jean. Il esquisse alors brièvement « l'apport de la sagesse grecque », de manière à aborder ensuite « le désintéressement du gnostique » (Clément d'Alexandrie a bien doté son gnostique d'un désintéressement absolu, sans désirs ni passions, celui que Fénélon prêchait à Madame Guyon, sans prendre garde qu'il exagérait la portée « traditionnelle » de cette position excessive) ; puis l'eudémonisme augustinien et enfin « le problème de l'amour au moyen âge ». A propos de ce dernier point, le P. B. abandonne pratiquement les cadres du célèbre travail de P. Rousselot et préfère décrire trois types de solution : Abélard et le pur amour, Bernard et le désir de Dieu, Thomas et l'unité des deux amours.

Plus loin, — mais ceci dépasse le cadre de ce *Bulletin*, — le P. B. examine encore la querelle du pur amour et sa signification. L'essai de synthèse qui achève l'article est très précieux, présentant successivement les solutions du magistère, de la dialectique et de la vie. F. V.

478. A. Cabassut O. S. B. *Discrétion.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1311-1330.

La partie centrale de cet article est faite d'une enquête historique : antiquité grecque, Écriture, Pères, tradition médiévale, saint Ignace et la période moderne. L'auteur consacre aux principaux saints et maîtres spirituels des notices en général peu étendues. Il remarque en conclusion que « la discrétion de chacun doit être appréciée d'après son temps ». F. V.

479. G. Bardy. *Discernement des esprits.* II : *Chez les Pères.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1247-1254.

Quelques colonnes sont consacrées aux Pères occidentaux : elles donnent des indications sur saint Augustin, Cassien et saint Grégoire. F. V.

480. J. Châtillon. *Dulcedo, dulcedo Dei.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1957) 1777-1795.

Le vocabulaire chrétien qui gravite autour de *dulcedo, dulcor* et *suavitas* a toujours été assez étendu. M. Ch. s'efforce d'en donner une interprétation qui respecte le cheminement de ces expressions à travers la littérature spirituelle. Il est amené ainsi à donner des indications sur le vocabulaire de l'antiquité, le donné biblique, la spiritualité patristique et médiévale. L'un des intérêts de son enquête est certainement de montrer que les Pères et les auteurs du moyen âge n'ont pas nécessairement fait appel à une signification mystique quelconque : ils n'ont fait que transposer en christianisme l'acception antique de ce mot, appliqué aux êtres chers. La fin du moyen âge cependant, à la piété plus tendre et plus sensible, prendra ce mot dans un sens de plus en plus affectif, voire dévot.

F. V.

481. L. Reypens S. J. *Dieu (connaissance mystique).* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 883-929.

Le P. R. constate que la tradition spirituelle relative à la connaissance mystique de Dieu se partage en deux directions qui s'appuient chacune sur des textes bibliques : « celle qui se maintient jusqu'au bout dans la connaissance par assimilation d'amour au Dieu restant à jamais obscurément présent sur terre, et celle qui, dans une purification héroïque et rare, croit connaître le privilège d'une intuition intellectuelle de l'essence divine, adaptée à cette vie terrestre et rendue imparfaite par l'état non glorifié ». Le P. R. donne des indications qui nous ont paru trop brèves sur le premier de ces courants, ne parlant pratiquement pas des réactions anti-spéculatives du XIV^e^ et du XV^e^ siècle qui ont eu une influence considérable sur la suite de l'histoire spirituelle (spirituels anglais et surtout *Devotio moderna*) ; mais il étudie beaucoup plus attentivement le second courant, non sans une certaine tendance à y inclure des auteurs que plus d'un historien n'hésiterait pas à situer dans l'autre (ainsi saint Bonaventure) ; les aperçus les plus détaillés regardent les mystiques spéculatifs rhénans et Ruysbroeck.

F. V.

482. J.-P. Audet. *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Études bibliques). — Paris, J. Gabalda, 1958 ; in 8, xvii-498 p. Fr. 4200.

La *Didachè* a suscité déjà une abondante littérature ; mais jamais, jusqu'à présent, on ne lui avait consacré une étude aussi importante, non seulement par le volume, mais aussi par la qualité et par la nouveauté de ses conclusions. Voici quelle est, en résumé, la position du P. A. Il faut distinguer trois étapes successives dans la rédaction de la *Didachè*. Une première rédaction, exception faite pour certaines interpolations dont il sera question plus loin, allait jusqu'à 11,2. Cette première forme a eu une existence indépendante. Une seconde rédaction, faite par le même auteur, y a ajouté la suite. A cette édition complète, un autre rédacteur a interpolé les passages dans lesquels les exhortations sont faites à la seconde personne du singulier, exception faite pour les textes qui appartiennent aux *Deux voies*. Le tout était achevé vers 70. Comme lieu d'origine, le P. A. se prononce, avec quelque réserve, pour Antioche. On n'a en tout cas le choix qu'entre la Syrie et la Palestine, mais la Syrie est préférable. La *Didachè* est donc contemporaine du Nouveau Testament. Elle ne dépend d'aucun de nos évangiles canoniques. La première rédaction puise dans la tradition orale, la deuxième dépend d'une forme apparentée avec Matthieu.

Tout n'est pas également solide dans cette brillante construction, et elle suscitera des discussions qui ne manqueront pas d'intérêt. Pour ma part, je doute fort de la date assignée à l'écrit. La prescription de 11,3-6 sur les apôtres me paraît peu probable à l'ère apostolique. De quels apôtres s'agit-il ? Pas des Douze. Ce sont, nous dit le P. A., ceux dont il est question dans le titre de la *Didachè* (p. 446). Quels rapports ont-ils avec les Douze ? La *Didachè* ne nous en dit rien : « Le meilleur commentaire, dans ces conditions, est celui du silence » (p. 447). La formule est élégante, mais elle n'explique rien. Voilà donc que, durant la vie des Douze, alors que saint Paul a quelque peine à faire reconnaître sa qualité d'apôtre, il y a une confrérie de gens qui portent le même titre et qui sont assez nombreux pour qu'on puisse craindre leur importunité. En vertu de ce règlement, saint Paul, arrivant à Antioche, serait poliment prié de déguerpir dans les quarante-huit heures. Cela suppose une dévaluation du titre d'apôtre qui n'est guère concevable vers les années 50-70. Au surplus, qui aurait pu imaginer qu'une instruction des apôtres puisse venir d'un groupe dont les Douze étaient exclus ? Cela me paraît parfaitement invraisemblable, et je crois qu'il y a quelques failles dans le raisonnement qui aboutit à pareille conclusion. De fait il y a beaucoup de choses à discuter dans cette étude, et on ne s'en plaindra pas. Ce qui me paraît mériter le plus d'attention, c'est la critique littéraire. Encore faudrait-il voir si le passage du singulier au pluriel ne s'explique pas, en certains cas, par l'utilisation de sources écrites ou orales.

Comme il est impossible, dans une brève recension, d'aborder tous les problèmes, je m'attacherai exclusivement ici à la question du texte. On ne possède que deux témoins complets : le manuscrit unique de Bryennios (*H*) et la version géorgienne (*g*), qui ne nous est connue que d'une manière très imparfaite. Le texte est repris dans sa totalité par les *Constitutions apostoliques* VII (*A*), mais avec des adaptations parfois très profondes. Un papyrus d'Oxyrrynque (*O*) ne contient que quelques versets, dans un texte assez fantaisiste. Enfin le fragment copte (*c*) couvre deux chapitres dans une version assez fidèle, et un fragment éthiopien (*e*), probablement sous-traduction du copte et de l'arabe, est conservé dans le *Sinodos* éthiopien. Le P. A. a établi son texte en tenant compte de tous ces témoins et des écrits apparentés (*Barnabé*, *Canons apostoliques*, *Doctrina apostolorum*) qui peuvent servir de confirmation. Dans l'ensemble, il en a fait bon usage. Son apparat permettra d'ailleurs de discuter plusieurs leçons. On pourra cependant lui reprocher d'avoir donné les variantes des versions en rétroversion grecque. Cela n'est pas sans danger, car on aboutit parfois à créer des variantes qui n'ont jamais existé en grec. J'en donnerai quelques exemples plus loin. Une certaine liberté de traduction ou une faute de traduction ne témoigne pas en grec d'une variante réelle. Voici quelques remarques dans l'ordre du texte.

Pour le titre, le P. A. préfère le pluriel διδαχαί au singulier διδαχή. Du point de vue externe, les deux leçons sont bien attestées. Du point de vue interne, le singulier me semble préférable. C'est lui qu'on trouve 2, 7 (δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς) et 6, 1 (τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς). En 11, 1 *H* et *g* ont également le singulier ; le P. A. donne le pluriel sur la foi de *c*. Ce témoignage ne me paraît pas probant, j'y reviendrai plus loin et, en tout cas, il ne s'agit plus de l'instruction des apôtres mais d'autres instructions.

En 1, 4, le P. A. omet καὶ σωματικῶν avec *O*, contre *Hg*. De plus *A* a aussi deux mots et il remplace la leçon de *H* par καὶ κοσμικῶν. On comprend qu'il ait voulu éviter deux mots qui avaient le même sens, mais il est évident qu'il a lu deux mots dans son texte. D'autre part *O* est d'assez mauvaise qualité, et l'omission peut être due à un homoïotéleuton.

4, 6 *δὸς εἰς A, δώσεις H g Canons.* Il faut donner la préférence à *H*, car il n'y a pas un seul impératif dans tout le passage. On pourrait conjecturer une haplographie dans la tradition : *δώσεις* ⟨ *εἰς* ⟩.

5,1 *ἀφοβία θεοῦ Barn. ἀφοβία A, om. H.* Le mot *ἀφοβία* étant attesté par *Barn. A*, il faut l'accepter. Mais pourquoi *A* aurait-il supprimé *θεοῦ* ? De plus l'omission dans *H* s'explique par homoïotéleuton s'il y avait *ἀφοβία*, mais ne s'explique plus s'il y avait *θεοῦ* ; enfin *Doctr.* a seulement *non timentes*.

5,2 *ῥυσθείητι τέκνον*] *ῥυσθείητε τέκνα H.* J'aurais voulu croire à une faute d'impression ; mais comme le mot est répété dans l'apparat, il n'y a pas de doute. *Ῥυσθείητι* est un barbarisme formé d'un thème d'optatif et d'une désinence d'impératif. Il existe un impératif *ῥῦσθητι* et un optatif *ῥυσθείην*, mais *ῥυσθείητι* est une chimère. Il n'est pas exact que *Doctr.* appuie le pluriel. On peut lire non pas *abstine te fili*, mais *abstinete fili*⟨*i*⟩, la graphie *fili* étant fréquente pour le pluriel. Mieux vaut donc garder le pluriel.

7, 1 *ταῦτα πάντα προειπόντες Hg, om. A.* Il est légitime d'accepter les leçons de *A* quand elles ont un appui ; mais il me paraît imprudent de le faire quand il s'agit d'une omission et qu'il n'y a pas d'appui.

10, 2 *ἀμήν c, om. H g.* Il y a ici erreur : ce verset ne se trouve pas dans *c* ; mais il est vrai que dans les doxologies suivantes *c* ajoute *amen*.

11, 2 *ἄλλας διδαχάς c ἄλλην διδαχήν H.* Il ne me paraît pas du tout certain que le traducteur copte ait lu le pluriel. Il a légèrement glosé le texte, et il peut y avoir simple conformation au contexte. Voici le mot à mot : *docet vobis alias doctrinas eiciens primas*. Il semble avoir été influencé par les *προειρημένα* du début.

11, 3 *δόγμα H ῥῆμα c.* Le mot *cegi* veut bien dire parole, mais c'est une traduction qui provient probablement de la pauvreté du vocabulaire copte et il ne faut pas supposer un texte grec avec *ῥῆμα*.

11, 7 *διακρινεῖτε*] *διψυχεῖτε c.* L'expression copte « faire le cœur double » ne suppose pas un terme grec *διψυχέω* ; c'est un idiotisme pour exprimer le doute, l'indécision. Il provient plutôt d'une mauvaise traduction de *διακρίνω* qui, au moyen, signifie hésiter. Tout au plus pourrait-on conjecturer *διακρινεῖσθε*.

11, 11 *πᾶς δέ om. c.* Cette note de l'apparat est erronée. Le mot tout (*nibi*) se trouve bien dans le copte. De même la rédaction de l'apparat fait supposer que le mot *ἀληθινός* est omis. Il se trouve aussi dans le texte (*mei*).

Le P. A. a justement relégué dans l'apparat la bénédiction du myron, attestée par *A c* en 11, 3. Mais ses notations ne me semblent pas tout à fait exactes. Comme début du copte il donne *περὶ δὲ τοῦ λόγου τοῦ μύρου*. L'expression copte *ethbecegi* comporte bien le mot parole (*cegi*), mais c'est un idiotisme qui signifie « concernant ». Jamais un Grec n'aurait écrit *περὶ τοῦ λόγου τοῦ μύρου*. De plus le mot copte n'est pas celui qui signifie *μύρον* ; son correspondant est bien plutôt *εὐωδία* qui se retrouve plus loin dans *A*. La leçon de *c*, à cet endroit, suppose *περὶ τῆς εὐωδίας om. μύρου*.

Ces quelques remarques n'ont d'autre but que d'apporter une contribution positive au travail critique commencé par le P. A. Il a certainement renouvelé la question, ce qui n'est pas un mince mérite après un siècle de discussions. Il est à souhaiter que d'autres éprouvent la solidité de sa synthèse. Le P. A. ne prétendant sans doute pas au don de prophétie ne se prévaudra pas de la prescription de 11, 7.

B. B.

483. M. Spanneut. *Le stoïcisme des Pères de l'Église*. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia, 1). — Paris, Éditions du Seuil, 1957 ; in 8, 476 p. Fr. 1800.

On accueillera avec sympathie cette nouvelle collection dont M. H.-I. Marrou définit, dans sa préface, les tendances essentielles. En négligeant certaines

nuances un peu subtiles, on peut dire que la collection est orientée vers la synthèse. Si utiles que soient les monographies, elles ne peuvent épuiser tout l'effort des chercheurs. C'est bien une synthèse en effet que nous présente M. S. Le sujet est vaste et l'effort de l'auteur est d'autant plus méritoire qu'il n'a jamais été étudié dans son ensemble. Ceux qui l'ont abordé l'ont toujours fait sous un aspect limité : influence sur le Nouveau Testament, doctrines particulières, spécialement la morale. C'est au contraire tous les aspects du stoïcisme dont M. S. veut étudier l'influence sur les premiers écrivains chrétiens, depuis la fin du Ier siècle jusqu'à 230. Il est toujours délicat de placer des dates trop précises comme limites dans l'histoire de la pensée. Mais le choix de Clément d'Alexandrie comme terme de l'enquête se justifie parfaitement. Après une première partie qui pose exactement les données du problème, M. S. étudie l'influence stoïcienne d'après un plan systématique : l'homme, Dieu, le monde. Je ne puis songer à reproduire ici le détail de ce plan. Pour chaque section M. S. montre les points de contact avec les auteurs chrétiens. Parmi ceux qui rentrent dans le cadre de ce *Bulletin*, il faut faire une place à part à Tertullien, dont la connaissance des sources semble dépasser celle de ses contemporains. L'étude est conduite avec beaucoup d'érudition et avec un grand sens des nuances. Il y a stoïcisme et stoïcisme, et parmi les idées qui ont été défendues par les stoïciens, il y en a qui ne sont pas originales et se retrouvent tout aussi bien chez Platon ou les platoniciens. Les influences sont aussi très diverses, depuis l'emprunt verbal jusqu'à l'adoption pure et simple d'une doctrine. Il n'en reste pas moins qu'il y a une période de la littérature chrétienne où l'on peut parler du stoïcisme des Pères, comme plus tard du platonisme. Il ne faut pas s'en étonner. La littérature de cette période était presque exclusivement apologétique ou polémique. Le rationalisme stoïcien fournissait aux écrivains chrétiens une arme pour combattre le paganisme et le gnosticisme. D'ailleurs le stoïcisme était la philosophie de l'époque et les apologistes se trouvaient de plain pied avec les hommes de leur temps. On ne peut que féliciter M. S. de cette belle étude. Les défauts inévitables tiennent au genre dont relève l'ouvrage. On ne voit pas toujours très bien quelle est la profondeur de l'influence, c'est-à-dire quelle place tient le stoïcisme dans la pensée de chacun. Clément d'Alexandrie, par exemple, emprunte tout aussi bien au platonisme. Chacun prend son bien où il le trouve, et il en fait ce qu'il veut ou ce qu'il peut. Pour plus d'un d'ailleurs il est probable qu'il y a influence directe de Philon, qui est, lui aussi, un éclectique. M. S. se désintéresse de ces questions de paternité, et il a raison, car cela aurait donné à son volume des proportions exagérées. Encore faudrait-il être sûr que la doctrine signalée est spécifiquement stoïcienne. Est-ce bien le cas, par exemple, pour la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré ? Elle apparaît pour la première fois chez Philon, et elle n'est attribuée au stoïcisme que sur le témoignage de Plutarque. Ce sont là les imperfections inévitables dans une vaste synthèse. Au reste les notes copieuses de M. S. permettront de nuancer certaines affirmations du texte. B. B.

484. S. Emeri. *Il Logos nel pensiero dei Padri apostolici.* — Studia Patavina 1 (1954) 400-424.

Exposé rapide, qui n'a sans doute pas la prétention d'apporter du neuf. L'auteur ne semble pas soupçonner les problèmes d'interprétation qui se posent pour certains textes. B. B.

485. A. M. Javierre. *La primera « diadochè » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano.* Datos para el problema de la sucesión apostólica (Biblioteca del « Salesianum », 40). — Torino, Società editrice internazionale, 1958 ; in 8, 158 p. L. 800.

Excellente étude sur la question de la succession apostolique. On y trouvera une mise au point des discussions suscitées par *Clem.* 44, 2 depuis un siècle, exactement depuis R. Rothe (1837), et un examen minutieux du texte. M. J. se prononce pour l'interprétation non apostolique. Il ne s'agit pas de la mort des apôtres et de leur succession, mais de la mort des ministres établis par les apôtres et des successeurs de ces ministres. D'autre part M. J. déplace l'accent et montre qu'en parlant des ἐλλόγιμοι en 44, 3, Clément porte un témoignage sur la succession apostolique supposée comme un fait. Ce témoignage indirect n'est pas moins probant que ne le serait une assertion portant directement sur la succession apostolique. On ne peut que louer ce travail pour son objectivité, sa très large information et le sens critique qu'il manifeste. B. B.

486. D. Jacobs. *Het ontstaan van het Pausdom* (Reformatorische stemmen). — s'Gravenhage, W. de Zwijger-Stichting, 1949 ; in 8, 56 p.

Esquisse, du point de vue protestant, d'une histoire du développement de la primauté romaine depuis la *I^a Clementis* jusqu'à S. Léon.

II^e s. **487.** C. Butler O. S. B. *On Early Christian Creeds.* — Downside Review 68 (1950) 391-397.

Compte rendu critique de l'ouvrage de J. N. D. Kelly (voir *Bull.* VI, n° 988). Dom B. reproche à M. K. l'affirmation à priori selon laquelle « il est hautement improbable que les apôtres aient fixé un résumé officiel de la foi ». D'autre part il incline à considérer le symbole d'Hippolyte et le symbole romain comme des variantes d'une même formule. Viennent ensuite quelques remarques de détail. C. V. P.

488. W. R. O'Connor. *The Spiritual Maternity of Our Lady in Tradition.* — Marian Studies 3 (1952) 142-173.

Examen du thème de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes, depuis Justin jusqu'au XVII^e siècle. Bon nombre de textes se rapportent en fait à des thèmes connexes, comme par exemple au parallèle Ève-Marie, à l'unité des chrétiens et du Christ, à l'invocation de Marie. Il eût été plus intéressant d'examiner avec attention le fondement de la maternité spirituelle chez les auteurs qui appellent Marie « notre Mère ». C. V. P.

489. A. Segovia S. I. *La iluminación bautismal en el antiguo Cristianismo.* Discurso inaugural. — Granada, F. Román Camacho, 1958 ; in 8, 31 p.

Le P. S. étudie l'évolution sémantique qui a fait donner au baptême le nom de φωτισμός depuis saint Justin. L'idée fondamentale est celle de révélation ou d'enseignement, qu'on trouve déjà dans la littérature profane. Avec Fr. J. Dölger, le P. S. se prononce contre l'influence de la terminologie des mystères. Faut-il cependant faire intervenir l'instruction du catéchuménat ? Pour ma part, j'en doute. Les catéchumènes sont appelés φωτιζόμενοι ; mais on dit tout aussi bien βαπτιζόμενοι. Ce sont des participes présents à sens de futur. En latin on employait *illuminandi*. Après le baptême, on parle des φωτισθέντες. D'ailleurs

d'après saint Justin, *Apol.* I, 61, 12, c'est bien le baptême lui-même (λουτρόν) qui est appelé φωτισμός. L'appellation remonte à une époque où le catéchuménat était à peine organisé et où l'initiation aux mystères se faisait après le baptême, comme chez saint Ambroise et saint Cyrille. B. B.

490. L. Alfonsi. *Giustino nella tradizione platonico-aristotelica.* — Rivista Storia Filosofia 1 (1946) 229-234.

491. F. Hofmans. *De profeet Mozes in de Apologie van sint Justinus martelaar.* — Ephem. theol. Lovan. 30 (1954) 416-439.

M. H. veut reconstituer l'image que saint Justin s'est formée de Moïse. Justin replace les prophètes dans l'histoire, et Moïse est le premier d'entre eux. L'Ancien Testament n'est pas pour lui un livre, mais une succession de prophètes. M. H. insiste beaucoup sur ce point, peut-être un peu trop. Il est un peu embarrassé par ἀνέγραψε, *Apol.* 60, 4 ; il montre que ce mot est en parallèle avec παρέδωκεν, et il en conclut que les deux mots sont pratiquement synonymes et que « mettre par écrit » signifie « transmettre ». Mais qui a jamais prétendu le contraire ? Que le fait d'écrire ait pour but de fixer une tradition, c'est évident. Que dans cette activité ce soit Moïse lui-même qui est le sujet, rien d'étonnant non plus. Cela autorise-t-il à dire que, quand Moïse raconte, il n'est pas considéré comme l'instrument de l'Esprit (p. 436) ? Il faut tenir compte du fait que l'*Apologie* s'adresse à des païens. Il aurait fallu, pour être complet, tenir compte aussi du *Dialogue*. B. B.

492. G. Aeby O. F. M. Cap. *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Paradosis, 12). — Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1958 ; in 8, XIII-194 p. Fr. 13.45.

Le plan de cette étude ne suit pas un ordre logique, mais l'ordre historique. Les diverses missions divines (théophanies, incarnation, envoi de l'Esprit-Saint) sont étudiées chez chaque auteur ou groupe d'auteurs : les apologistes, les hérétiques, saint Irénée, les écrivains occidentaux, les Alexandrins. Cette méthode évite de morceler la doctrine de chaque auteur et elle permet de voir le progrès de la pensée chrétienne. Le problème des missions divines n'est pas traité en lui-même, mais on perçoit l'importance de ces missions comme arguments contre les hérétiques. Il y a cependant un certain progrès dans une distinction plus nette entre génération et mission. Mais le climat de pensée dans lequel on traite des missions divines est subordinatien : une mission comporte une certaine subordination de l'envoyé vis-à-vis de celui qui envoie. Cela s'explique en partie par les textes scripturaires, mais surtout par les données philosophiques qu'on essaie d'appliquer. Il faudrait cependant corriger cette perspective par l'ensemble de la doctrine et préciser ce qu'on entend exactement par subordinatianisme. Y a-t-il subordination dès qu'il y a dépendance, ou bien réserve-t-on le terme à une dépendance qui inclut une infériorité de nature, comme c'est le cas pour les ariens ? A ce point de vue, le livre du P. A. me semble manquer de nuances. Voici la conclusion au sujet de saint Irénée : « Finalement, ici encore, nous voyons que, selon saint Irénée, une mission suppose que l'envoyé procède de celui qui l'envoie et qu'il est par le fait même subordonné à lui » (p. 67). Est-ce la logique de saint Irénée lui-même ou celle de son interprète ? Il faudrait tenir compte des correctifs qu'apporte l'ensemble de la doctrine d'Irénée sur la divinité du Verbe. Il n'en reste pas moins que cette période représente le premier temps de ce qu'on peut

appeler la dialectique trinitaire. La crise arienne amènera une réaction. Le P. A. se propose d'étudier les missions divines dans la période suivante. Un volume est annoncé sur saint Augustin. B. B.

493. C. Andresen. *Logos und Nomos.* Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30). — Berlin, W. de Gruyter, 1955 ; in 8, VII-415 p. Mk. 32.

Cette étude ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin* par son objet principal. M. A. a essayé de reconstruire la pensée de Celse et d'en découvrir l'unité. La besogne n'est pas facile, car le *Logos alêthês* ne nous est accessible que par la réfutation d'Origène, qui est loin d'en avoir respecté l'ordonnance ou d'en avoir reproduit le contenu dans son intégrité. Si intéressante que soit cette étude, nous ne pouvons nous y arrêter. Ce qu'il nous faut signaler, c'est la conclusion à laquelle l'auteur aboutit. La philosophie de l'histoire que développe Celse ne s'explique pas à partir du platonisme moyen qu'il professe. Elle est déterminée de l'extérieur. L'œuvre de Celse serait incompréhensible sans Justin. C'est par Justin que s'explique l'importance donnée par Celse aux deux idées de *logos* et de *nomos*. Pour Justin, le Christ est le Verbe et la Loi. M. A. consacre un chapitre à ce sujet (p. 312-343). Peut-être simplifie-t-il un peu et on pourrait se demander si le Logos tient une si grande place dans la pensée de Justin. Mais il est certain que les rapprochements entre l'apologiste et Celse sont frappants, bien que les concordances verbales soient rares. M. A. propose donc une solution au problème depuis longtemps discuté : les relations entre Celse et les apologistes, mais par une voie nouvelle, qui n'est pas celle de la critique littéraire. A noter que l'intervalle entre l'*Apologia* et le *Logos alêthês* est très court. Justin a écrit entre 150 et 161, Celse en 178. Le traité de Celse serait donc une réponse directe à Justin. B. B.

494. B. Botte O. S. B. *Notes de critique textuelle sur l'« Adversus haereses » de saint Irénée.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 165-178.

La première partie de cet article est une critique de la méthode suivie par le P.F.-M.-M. Sagnard pour son édition de saint Irénée (Paris 1952). La deuxième partie propose quelques corrections pour le livre III, 4, 4 ; 9, 1 ; 13, 2 ; 20, 2 ; 25, 2 ; 25, 5. B. B.

495. P. Ciani. *S. Ireneo e il IV Vangelo* (Pontificia Facoltà teologica S. Luigi, Posillipo-Napoli). — Aversa, Macchione, 1955 ; in 8, 134 p. L. 900.

Cette dissertation a plus les qualités d'un bon exercice scolaire que celles d'un travail scientifique. L'auteur ne paraît pas se douter des problèmes que pose le texte de saint Irénée ni de l'abondante littérature consacrée à son interprétation. Il semble ignorer l'existence d'une version arménienne des livres IV et V de l'*Adv. haer.* Quant à la doctrine, elle est présentée d'une manière un peu trop simple. L'auteur a lu saint Irénée, et il en a certainement tiré profit ; mais il a peu de neuf à apprendre au lecteur. B. B.

496. A. Bengsch. *Heilsgeschichte und Heilswissen.* Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk

« Adversus haereses » des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter theologische Studien, 3). — Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957 ; in 8, XXIV-243 p. Mk. 15.

Le sous-titre de cet ouvrage en dit bien le contenu. L'*Adversus haereses* est une œuvre polémique destinée à combattre le gnosticisme, et M. B. fait, dans une première partie, l'analyse de cette polémique. Mais il ne s'agit pas seulement d'une œuvre négative. Aux théories gnostiques, Irénée oppose une théologie du plan divin, qui est christocentrique. C'est la seconde partie du livre. La troisième traite de trois problèmes : la valeur de la théologie d'Irénée et ses faiblesses, les sources de l'*Adversus haereses*, le caractère biblique de la théologie d'Irénée. M. B. n'a pas voulu écrire une théologie de saint Irénée, mais étudier sa manière de poser les problèmes, l'objet principal de son intérêt, la structure de sa pensée et la direction principale de son essai d'explication (p. XXI). A-t-il réussi à déceler la marche de la pensée d'Irénée ? Il est assez difficile de le dire, car la pensée d'Irénée n'est pas rectiligne. Il y a parfois interruption dans la polémique, parfois des retours en arrière. Pour une part il est tenu à suivre l'exposé du gnosticisme tel qu'il le comprend. Mais il est tenu aussi par une tradition. On aimerait savoir dans quelle mesure Irénée est plus ou moins influencé par sa conception du gnosticisme ou par la tradition, et sur ce point M. B. nous dit qu'on ne peut donner de réponse décisive. Son livre n'en est pas moins une contribution à l'étude de la pensée de saint Irénée. Il touche à beaucoup de problèmes, peut-être même à trop pour les approfondir tous. On souhaiterait parfois que les textes soient expliqués avec plus de précision. Ainsi il est dit, p. 70, que la succession apostolique « est » le *character* du corps du Christ, avec une référence à IV, 33, 2 cité en note : *character corporis Christi secundum successiones episcoporum*. Je ne sais si le texte et le contexte justifient cette interprétation. B. B.

497. H. C. Puech et G. Quispel. *Les écrits gnostiques du Codex Jung.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 1-51.

Un manuscrit copte, acquis en 1952 par l'Institut Jung de Zurich, contient une série d'écrits très importants pour l'histoire du gnosticisme. De la description sommaire donnée dans cet article retenons ce qui est dit de l'Évangile de vérité. Saint Irénée parle, *Adv. haer.* III, 11, 9 (éd. W. W. Harvey, t. II, p. 52) d'un évangile. Mais ce qu'on savait de cet écrit s'arrêtait là. Les allusions assez vagues, en d'autres écrits, à un évangile secret des gnostiques ne nous apprenaient rien de neuf. On s'était livré à des conjectures sans fondement. Désormais nous sommes en présence de l'écrit lui-même. Il appartient bien à l'école de Valentin. On trouvera un résumé de l'écrit p. 33-39. B. B.

498. R. A. Markus. *Pleroma and Fulfilment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 193-224.

M. M. discute tout d'abord le sens de la gnose valentinienne : s'agit-il d'une rédemption par nature ou d'une rédemption par grâce et élection ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, ni même de dire comment saint Irénée a compris le problème. M. M. se prononce finalement pour la rédemption par nature. Il passe ensuite à la réfutation d'Irénée. Celui-ci oppose au mythe gnostique une

économie qui se déroule dans l'histoire. Il ne parle du πλήρωμα qu'à propos de la doctrine gnostique ; mais il emploie souvent le verbe πληροῦν, pour marquer l'accomplissement du plan divin à travers les deux Testaments. Saint Irénée n'a pas abordé directement le problème de la justification ; mais son insistance sur le caractère historique de la rédemption aboutit cependant à une théologie rudimentaire de la grâce. B. B.

IIIe s. **499.** K. Rahner S. J. *Zur Theologie der Busse bei Tertullian.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verbindung mit H. Elfers und F. Hofmann, herausgegeben von M. Reding (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1952 ; in 8, 320 p.) 139-168.

Après avoir décrit les étapes de la pénitence (confession, pratique pénitentielle, réconciliation) le P. R. s'attache à montrer les rapports mutuels entre les deux effets de la pénitence : réconciliation avec l'Église et pardon de Dieu. Le premier n'est-il qu'une condition du second ? Il est difficile de résoudre cette question en s'en tenant au texte de Tertullien. La réponse du P. R. ne me semble pas bien claire. B. B.

500. J. Quasten. *Mutter und Kind in der Passio Perpetuae et Felicitatis.* — Histor. Jahrbuch 72 (1953) 50-55.

Dans la *Passio Perpetuae*, il est dit que Félicité craignait de voir son supplice différé parce qu'elle était enceinte. M. Q. cite quelques textes (Philon, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Quintilien) qui donnent des précisions sur la loi qui interdisait de supplicier une femme enceinte. B. B.

501. B. Capelle, O. S. B. *A propos d'Hippolyte de Rome.* — Rech. Théol. anc. méd. 19 (1952) 193-202.

Répondant à l'article de M. P. Nautin (voir *Bull.* VI, n° 1642), dom C. reprend son argument en faveur de l'identité du prêtre Hippolyte de la *Depositio martyrum* et du catalogue libérien, du personnage représenté par la statue du musée du Latran et de l'écrivain Hippolyte dont parle Eusèbe (et saint Jérôme). Aux arguments littéraires militant pour l'authenticité hippolytaine de l'*Elenchos* (voir *Bull.* VI, n° 1640), il en ajoute deux autres. Après M. R. Cadiou, il attire l'attention sur la dépendance du Commentaire sur les Psaumes d'Origène à l'égard du *Contra Noetum* d'Hippolyte. C. V. P.

502. H. Elfers. *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, n° 499) 169-211.

Longue chronique sur les controverses à propos de la *Tradition apostolique* au cours des années 1947-1950. M. E. conclut à l'authenticité de la *Tradition*. Il y aurait aujourd'hui d'autres études à signaler. Mais pour la période envisagée, c'est une excellente mise au point. B. B.

503. *Trois antiques rituels du baptême.* Présentés par A. Salles (Sources chrétiennes, 59). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, 66 p. Fr. 360.

Les rituels baptismaux édités ici se trouvent dans la version éthiopienne de la *Tradition apostolique*. M. S. reconnaît que ce sont des interpolations. Cependant avec un manque total de logique, il reproche à R. C. Connolly, à G. Dix et à moi-même de ne pas les avoir reproduits. Il est pourtant clair que ces prières n'ont rien à voir avec l'œuvre d'Hippolyte. Il y a, dans la version éthiopienne, un autre rituel qui a des parallèles dans le copte, l'arabe, le latin, les *Canons* d'Hippolyte, le *Testamentum Domini*. C'est bien celui-là qui est authentique, et les éditeurs n'avaient que faire des prières supplémentaires qui sont groupées dans le chapitre 40. Ces prières sont souvent en double ou en triple, et M. S. a essayé de les grouper pour en faire trois rituels. C'est une entreprise en soi louable, même si le résultat ne présente pas toutes les garanties. Mais c'est exagérer que de nous donner ce puzzle comme les plus anciens rituels baptismaux qui nous sont parvenus. Il n'y a pas l'ombre d'une preuve. On trouve d'autre part des indices qui montrent que ces rituels ne peuvent remonter au II^e siècle. Par deux fois il est question de vêtements liturgiques (p. 42, l. 5 et 54, l. 6). La première fois M. S. a traduit « revêtu d'habits convenables » ; la seconde fois « en vêtements (liturgiques) convenables ». Il ajoute en note : « Le terme éthiopien désigne le vêtement monastique ; par extension et à cause du contexte, vêtements liturgiques ». Précisons que le mot est le même dans les deux passages : c'est *'askêma*, transcription du grec *σχῆμα*, qui a passé également en syriaque avec le sens de vêtement liturgique. Il est invraisemblable que les vêtements liturgiques aient été en usage au II^e siècle. Le début de la prière de bénédiction de l'eau (p. 42-43, 2^e colonne) est évidemment inspiré de l'anaphore alexandrine de saint Basile. M. S. traduit : « O Dieu vivant », en ajoutant en note : « Lit. : Seigneur qui existe ». Mauvaise traduction. L'éthiopien calque le grec : *ὁ ὢν δέσποτα κύριε* . Cette prière suppose l'existence de l'anaphore et sa diffusion dans le patriarcat d'Alexandrie. M. S. a supprimé du texte une rubrique qu'il donne en note, p. 46, n. c : « Prière d'exorcisme pour ceux (qui apportent du pain et de l'eau ou de l'huile à bénir durant la sainte quarantaine, après l'examen de ceux) qui sont sur le point d'être baptisés ». Il supprime tout ce qui se trouve entre parenthèses comme une interpolation. Mais alors la rubrique ne convient plus à la prière qui est bien une bénédiction du pain, de l'eau et de l'huile. La rubrique est maladroite, car l'exorcisme n'est pas destiné à ceux qui offrent, mais à ce qu'ils offrent. Le texte devrait être corrigé en tenant compte du copte sous-jacent. Mais de quel droit supprimer cette rubrique d'un trait de plume ? Il est évident que le rituel suppose un carême organisé, ce qui n'est guère probable au II^e siècle. Est-il bien probable aussi qu'on demande aux catéchumènes s'ils ont lu les Écritures et s'ils ont appris les Psaumes (p. 39, l. 8-9) ? On lisait l'Écriture et on l'expliquait dans la catéchèse ; mais on ne demandait pas aux candidats de lire l'Écriture et d'apprendre les Psaumes en leur particulier. Il est invraisemblable qu'une telle coutume remonte au II^e siècle.

Ces prières ne sont cependant pas sans intérêt ; mais elles méritaient mieux que la piètre traduction qui nous est donnée. M. S. nous dit, p. 37 : « La traduction que je présente est faite sur l'édition de Duensing, complétée çà et là par celle de Horner ». Il n'y a pas moyen de compléter Duensing par Horner, pour la bonne raison que le premier a repris tous les témoins cités par Horner. Il faut comprendre que M. S. a suivi la traduction de Duensing et l'a corrigée par endroits d'après celle de Horner. Mais il est évident qu'il ne connaît pas un mot d'éthiopien. A propos d'un passage obscur, p. 42, note b, on lit : « On peut lire aussi dans B [1.2] le chiffre 20 avant Esra, mais cela n'éclaire rien ». C'est inexact. M. S. ignore que *'esra* signifie 20 en éthiopien et que les deux manuscrits en question au lieu de

transcrire le nom l'ont remplacé par le signe numérique 20. M. S. nous dit que sa traduction a été soigneusement revue par M. Vélat, professeur d'éthiopien à l'Institut catholique de Paris. J'ai de bonnes raisons de croire que ce n'est pas exact et je doute que cet excellent éthiopisant accepte de patronner les contresens qu'on trouve dès la première page. Dans la première prière, p. 39, l. 16, Dieu est qualifié de « (siège) habituel de bonté », et en note : « Lit. habitude de bonté ». C'est pure fantaisie. Le mot habitude est affecté du suffixe pronominal, qui ne peut se rapporter qu'à Dieu. Traduisons mot à mot le passage : *parens benedictionis, consuetudo eius ad bonitatem*, ce qui veut dire : Père de la bénédiction, qui a l'habitude de la bonté. A la page suivante (p. 40, l. 10) on lit : « qui a puissance sur la miséricorde ». Ici M. S. suit Duensing, mais cela n'a aucun sens intelligible, même si la construction grammaticale est exacte, ce qui est contestable. Littéralement : *qui ad misericordiam potestatem habet*. Dieu n'a pas puissance sur la miséricorde ; il a la puissance de faire miséricorde. Je n'ai pas l'intention de poursuivre l'examen de cette traduction page par page. Il est évident que M. S. n'a aucune des qualités qu'il fallait pour la présenter. Il ignore l'éthiopien et tout autant les liturgies orientales. La question qu'il pose à propos de l'origine de ces rituels le montre (p. 35). Il est clair qu'un rituel oriental qui connaît la formule « je te baptise » (p. 54, l. 18) ne peut être que d'origine alexandrine. M. S. n'a fait aucun effort pour voir s'il n'y avait pas de parallèles dans les liturgies alexandrines. Pourtant le rapprochement avec l'anaphore de saint Basile, que j'ai signalé plus haut, saute aux yeux. Si je me suis arrêté un peu longuement à cette publication médiocre, c'est parce qu'elle se présente sous le patronage des *Sources chrétiennes* et que cela risque d'induire en erreur nombre de lecteurs non avertis. J'aurais préféré pour ma part garder le silence, car M. S., bibliothécaire à l'Institut catholique de Paris, est un homme très estimable. Mais on pourrait interpréter mon silence comme une approbation tacite, et il vaut mieux couper les ailes tout de suite à ce nouveau canard. Ces « trois antiques rituels » n'ont absolument aucune chance de représenter les plus anciens rituels baptismaux connus. Je regrette que les directeurs des *Sources chrétiennes* laissent ainsi passer dans leur collection des volumes sans aucune valeur scientifique. On va vers la dévaluation.

B. B.

504. S. González Rivas S. J. *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « San Raimundo de Peñafort »). — Salamanca, [1950] ; in 8, 226 p.

Cette étude commence en fait avec saint Cyprien (*Ep.* 67 : le cas des deux évêques espagnols Basilide et Martial ; p. 27-37). Les chapitres suivants traitent successivement des canons du concile d'Elvire (vers 300 ; p. 41-63), des Pères espagnols du IVe siècle (Juvencus, Grégoire d'Elvire, Pacien, Bachiarius ; p. 67-85), des conciles et de la liturgie (p. 89-121), des auteurs du VIIe siècle (Isidore de Séville, Fructueux de Braga, Ildephonse de Tolède, Taion de Saragosse ; p. 125-130) et des pénitentiels espagnols (p. 133-154). En appendice figurent des textes des pénitentiels de Silos, d'Albelda, du Pseudo-Jérôme, de la *Hispana* et de Cordoue.

La thèse principale du P. G. est que la pénitence privée apparaît en Espagne à partir du concile d'Elvire. Il cite en particulier le canon 14 de ce concile, prévoyant que les jeunes filles qui épousent leur séducteur *sine paenitentia reconciliari debent*, et le canon 20 qui ne prévoit qu'une *correptio* pour les usuriers. D'autre part un sermon, qui serait l'œuvre de Grégoire d'Elvire, distingue entre les *peccata graviora* qui *disciplina debent ecclesiasticae regulae et oratione purgari*,

et le *modicum delictum* qui *potest a sacerdote omnino relaxari* (PL 30, 255). A supposer que ces deux témoignages isolés aient quelque valeur (sur le can. 14 d'Elvire, voir B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*, p. 61 : on ne peut pas mettre sur le même pied d'une part la dispense de la pénitence publique et d'autre part la pénitence privée), les autres textes cités par le P. G. p. 119-120 ne me semblent pas probants. C. V. P.

505. J. Martin. *Commodius.* — Traditio 13 (1957) 1-71.

Longue et pénétrante étude sur Commodien. Les critiques ont tendance aujourd'hui à le placer au Ve siècle. M. M. reprend toute la question. Il analyse la notice de Gennade et il cherche dans l'œuvre de Commodien les indices de sa personnalité. Voici la conclusion de cette étude. Commodien est d'origine syrienne. Il a vécu en Occident, probablement à Rome. Les données historiques sur la persécution ne conviennent qu'à l'année 250. Ses idées religieuses ne se comprennent plus à une époque plus récente. M. M. revient donc à l'opinion traditionnelle, à cela près qu'il ne le situe pas en Afrique, mais à Rome. Quant à l'opinion que Commodien était d'origine essénienne, elle est contredite par *Instr.* I, 2, 4, qui le suppose né de parents païens. B. B.

506. J. Gaudemet. *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles* (Institut de droit romain de l'Université de Paris, 15). — Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1957 ; in 8, 220 p. Fr. 1500. IVe s.

Une première partie étudie le droit séculier des IVe et Ve siècles, c'est-à-dire celui qui sépare le droit classique de celui de Justinien : de cette époque datent les codes grégorien et hermogénien, ainsi que le code théodosien.

Mais ce sont les deux autres parties du volume qui intéressent davantage les lecteurs de ce *Bulletin* : la formation du droit de l'Église (p. 133-176) et la rencontre des deux droits (p. 177-212). Jusqu'en 313 l'Église était ignorée officiellement ; désormais elle se manifeste au grand jour. Dès Constantin elle bénéficie de l'appui de l'État et de privilèges. M. G. étudie successivement la législation conciliaire et le rôle prépondérant qu'y joue l'empereur ; ensuite les décrétales pontificales, les premières collections canoniques et la doctrine patristique : la grande influence notamment de saint Augustin.

Quant aux influences réciproques de l'Église et de l'État, elles se révèlent dans les rapports entre les deux institutions. L'action ecclésiastique se manifestera essentiellement par l'influence de certains hommes sur les empereurs, tels un Hosius sur Constantin, un Ambroise auprès de Gratien et de Théodose. On peut dire que ce fut un régime de collaboration qui fut institué à la suite de la reconnaissance du christianisme, collaboration cependant qui différa assez fort d'après les convictions religieuses de l'empereur (songeons à Julien l'Apostat et aux empereurs ariens). Mais un saint Augustin et un saint Léon influenceront grandement l'action des pontifes romains du Ve siècle. D'autre part lorsque des empereurs, comme Zénon, voudront réglementer la foi, on verra avec quelle fermeté les papes réagiront. C'est dans la législation impériale que l'influence de l'Église se marquera le plus. Les empereurs ont accepté et imposé la religion nouvelle ; ils en ont repris les dogmes et soutenu la discipline. D'autre part l'Église fut toujours respectueuse de l'autorité. Là où la loi et la morale chrétiennes n'étaient pas en cause, elle accepta le droit existant. Elle incorpora à son droit certains usages romains et demanda à l'empereur d'intervenir en sa faveur ; saint Augustin

justifia semblables requêtes. Mais elle ne parvint pas cependant à faire accepter par les lois civiles l'indissolubilité absolue du mariage, voulue par elle ; ni non plus à faire cesser l'esclavage. « Conquis par l'Église, l'État romain la conquiert à son tour par la pénétration de son droit et de son esprit... Faut-il cependant parler comme l'ont fait certains de déviations ?... Plus que de victoire c'est de service qu'il faut parler. Le droit romain permit à la communauté chrétienne de s'organiser en société. Ce service se poursuivra pendant des siècles. Il fera, dans un certain sens, de l'Église catholique la plus authentique héritière de l'Empire romain ». A. B.

507. O. Rousseau O. S. B. *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident.* — Irénikon 26 (1953) 363-375.

La doctrine du Verbe incarné est à l'origine de deux conceptions théologiques différentes. Même après Chalcédoine, les Orientaux sont restés attachés à l'ancienne perspective qui met au premier plan la divinisation de la chair du Christ et de la nôtre par la sienne. Les Occidentaux n'ont jamais eu cette perspective et ils ont concentré leur pensée sur la nature même de l'homme et du péché. Ces vues d'ensemble ne vont pas sans quelque simplification. Peut-on dire qu'il n'y a pas ou guère de réactions antiariennes dans les liturgies occidentales (p. 371) ? Ce qui est dit de la grâce, p. 372, me paraît aussi un peu caricatural. Il ne faut jamais forcer les contrastes. B. B.

508. P. Salmon O. S. B. *De l'interprétation des Psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin.* — Maison-Dieu 33 (1953) 21-55.

Dom S. étudie, par quelques exemples, l'interprétation chrétienne des psaumes dans trois séries de documents : les commentaires, les sommaires et rubriques du psautier, les oraisons psalmiques, du IV^e^ au VIII^e^ siècle. Il note, en conclusion, la grande liberté qui a présidé à ces interprétations. B. B.

509. J. Bligh S. J. *Deacons in the Latin West since the Fourth Century.* — Theology 58 (1955) 421-429.

En dépit du titre, cet article ne nous mène pas très loin du IV^e^ siècle, et même la plupart des documents cités ne dépassent pas cette époque. On nous dit qu'en 520 Rome avait une centaine de diacres, avec une référence à H. Leclercq, art. *Diacre*, dans *Dict. Arch. chrét. Lit.* IV, 742. A l'endroit indiqué on trouve en effet cette affirmation, mais sans la moindre preuve. Le P. B. ajoute une deuxième référence au commentaire de Maxime sur le Pseudo-Denys, PG 4, 135. Mais il est question là de sept diacres et non de cent. Pour le moyen âge, les indications sont pour la plupart reprises à L. Thomassin. B. B.

510. H. Nesselhauf. *Der Toleranzgesetz des Licinius.* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 44-61.

M. N. prend position dans une question controversée : qui est responsable de l'édit de tolérance ? L'analyse de l'édit de Licinius dans ses deux recensions (Lactance et Eusèbe) amène M. N. à la conclusion que Licinius a repris le texte de Constantin, avec la phrase sur la *summa divinitas*. Il y a déjà une abondante littérature sur ce problème. On sait que M. H. Grégoire a défendu la thèse que Licinius est l'auteur de la politique favorable au christianisme. Il est difficile de tirer des conclusions certaines dans l'état de notre documentation. B. B.

511. J. Pérez de Urbel O. S. B. *La teología trinitaria en la contienda priscilianista.* — Revista espaň. Teología 6 (1946) 589-606.

Exposé bien documenté sur la personne de Priscillien, sa secte et sa doctrine trinitaire.

512. J. Duhr. *Une lettre de condoléance de Bachiarius (?).* — Revue Hist. ecclés. 47 (1952) 530-585.

Il s'agit de la lettre éditée par G. Hartel en appendice aux œuvres de saint Cyprien (CSEL 3, pars III, p. 274-282). Le P. D. en donne la traduction et l'analyse, tout en signalant en note des corrections importantes au texte de Hartel. Il recherche ensuite les sources païennes et chrétiennes dont l'auteur s'est inspiré. Une comparaison du texte de la lettre avec le *De fide* et le *De lapso* de Bachiarius conduit à la conclusion : « Il ne nous paraît pas douteux que la lettre émane de la plume de Bachiarius ». Elle a été écrite à Rome aux environs de l'année 385.

C. V. P.

513. K. Gamber. *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von « De sacramentis ».* — Ostkirchliche Studien 7 (1958) 153-172.

On pouvait espérer qu'après les études pénétrantes de R. H. Connolly et de O. Faller la question du *De sacramentis* était définitivement résolue. Il faut bien constater qu'il y a des esprits exigeants que cela ne satisfait pas. Nous avons déjà rapporté l'opinion d'un critique anglais qui estime que le style de l'ouvrage est bien celui d'un auteur dont nous ne possédons pas une seule ligne (voir *Bull.* VI, nº 373). Voici maintenant une autre opinion : on nous propose Nicétas de Rémésiana. Ce n'est pas sans stupeur qu'on voit rapprocher le style du *De sacramentis* de celui du *Te Deum*, attribué d'une manière conjecturale à Nicétas (p. 165-166). On est désarmé devant de telles naïvetés. Les arguments apportés contre l'authenticité de l'ouvrage ne sont guère plus solides. La comparaison avec le *De mysteriis* ne tient aucun compte de la différence des genres littéraires. M. G. ignore l'étude de Mlle C. Mohrmann, *Le style oral du « De sacramentis » de saint Ambroise* (voir *Bull.* VI, nº 2015). M. G. croit trouver une différence dans la formule de renonciation, sans s'apercevoir que l'auteur cite d'une part explicitement la formule liturgique, tandis que d'autre part il la commente (p. 155). M. G. tire argument de l'absence d'une mention explicite de l'onction prébaptismale dans le *De mysteriis*. Mais cet ouvrage ne décrit pas les rites, et il y a une allusion assez claire dans *Myst.* 4 : *ingressus es ut adversarium tuum cerneres.* C'est bien la même image que dans *De sacr.* I, 4, celle du lutteur qui a été oint avant d'engager le combat. Est-il vraisemblable d'ailleurs qu'il y ait eu en Occident au IVe siècle un rite sans onction prébaptismale ? Un autre argument est tiré du fait que l'auteur du *De sacr.* suit le canon romain, tandis que Milan avait un usage apparenté au gallican. Ce dernier point est des plus contestable. Les formules du jeudi saint du sacramentaire de Biasca (IXe s.) ne prouvent absolument rien. Le défaut principal de cette étude est ce que j'appellerai une certaine myopie. M. G. voit quelques détails, mais il semble incapable de saisir l'ensemble des faits. Il sait voir deux citations bibliques faites avec de légères variantes dans *Sacr.* et *Myst.* ; mais il ne voit pas qu'il y a une centaine de citations qui sont conformes au texte attesté par ailleurs dans saint Ambroise. Il paraît complètement insensible aux centaines de parallèles ambrosiens relevés par le P. Faller, qui montrent avec évidence que le style de *Sacr.* est bien celui de l'évêque de Milan. Comment Nicétas aurait-il composé six sermons en puisant dans les œuvres d'Ambroise, et pas

seulement dans *Myst.*, sans jamais cependant le transcrire littéralement, mais en plagiant son style jusque dans ses défauts ? M. G. n'a pas de réponse à cette question. Il se contente de peu. Gennade déclare que Nicétas écrit *simplici et nitido sermone*. Cela s'applique très bien à *Sacr.* Et voilà le problème littéraire résolu. Les rapprochements avec l'Orient sont tout aussi superficiels. On y relève l'explication de *figura corporis*, *Sacr.* V, 24, par une influence de saint Cyrille de Jérusalem (p. 159). Mais M. G. explique ailleurs (p. 155 et 162) que c'est une formule du canon romain. Il faut un minimum de logique. Si l'auteur cite le canon romain, il n'emprunte pas cette formule à Cyrille de Jérusalem. Il n'y a rien à retenir de cet article. Il n'apporte aucun élément nouveau et la solution qu'il propose est absolument gratuite. Heureusement l'austérité du texte est tempérée parfois par des réflexions qui permettent de sourire. Ainsi la phrase de *Sacr.* IV, 6 : *quia nix, quamvis candida, cito aliqua sorde nigrescit atque corrumpitur* suggérerait que l'écrivain vivait dans une région plutôt froide, telle que la Dacie (p. 158). Le Cantique des cantiques n'aurait-il pas été composé aussi dans cette région ?

B. B.

514. R. Falsini O. F. M. *La « trasformazione del corpo e del sangue di Cristo »*. — Studi francescani 52 (1955) 307-359.

Excellente étude sur la formule *in transformatione corporis et sanguinis domini*, qu'on trouve dans les liturgies gallicanes et mozarabes. L'auteur fournit toute la documentation des textes liturgiques et littéraires et discute les diverses interprétations qu'on en a données. Celle qu'il adopte est à peu près celle de A. Wilmart, avec quelques correctifs : le corps et le sang du Christ se « transforment » ou se « transfigurent » sur l'autel parce qu'ils apparaissent à nos sens sous une forme nouvelle et prennent à nos yeux l'apparence du pain et du vin. L'expression naît avec saint Ambroise et se transmet jusqu'au IX^e^ siècle. Elle est parfaitement orthodoxe ; mais les scolastiques parleront, dans un tout autre sens, de la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Bonne étude de sémantique de la terminologie eucharistique ancienne (*figura*, *transfigurare*, *vertere* etc.).

B. B.

515. G. Squitieri. *Il preteso comunismo di S. Ambrogio*. — Sarno, Tip. M. Gallo, 1946 ; in 8, 214 p.

Saint Ambroise a-t-il nié le droit de propriété ? M. S. y répond par la négative en citant abondamment les textes du *De Nabuth*, du *De officiis*, de l'*Hexameron* et du commentaire sur le *Ps.* 118. Malgré ses violentes protestations contre l'inégalité sociale et les injustices des riches, malgré ses satires mordantes contre le luxe effréné de son époque, le saint docteur proclame la légitimité de la propriété privée.

Deux textes surtout semblent s'opposer à la thèse défendue dans ce livre. Dans le premier saint Ambroise affirme : *In commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est : cur vobis ius proprium soli, divites, adrogatis ?* (*De Nabuth* I, 2). M. S. l'explique comme suit : la nature invite tous les hommes à prendre possession de la terre ; mais les riches rendent ce droit inefficace en accaparant la terre pour eux seuls, sans rien partager avec les autres. La propriété est une fonction sociale, elle entraîne un devoir de solidarité, de charité, car la nature veut que tous les biens soient mis à la disposition de tous les hommes. Les biens de cette terre appartiennent à leurs propriétaires, mais ceux-ci ont le devoir strict de les mettre à la disposition de ceux qui en ont besoin. Pour saint

Ambroise l'aumône se rattache à une justice plus haute. Le second texte est le suivant : *Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum* (*De off.* I, 28). L'*usurpatio* de saint Ambroise n'est autre chose que la *vetus occupatio* du texte parallèle de Cicéron.

Chemin faisant M. S. réfute les affirmations peu nuancées de A. Baudrillart, *Études morales. La satire chrétienne aux premiers siècles. Les riches*, dans *Journal officiel*, 9 mars 1878. C. V. P.

516. I. M. Gómez O. S. B. *El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis. Principios de crítica literaria y textual para su reconstrucción.* — Miscellanea biblica B. Ubach (voir *Bull.* VII, nº 945) 387-411.

Travail préparatoire à un essai de reconstruction du Commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse. On sait en effet que ce commentaire fort important est perdu et que la dernière trace qu'on en a repérée est sa mention dans un catalogue de la bibliothèque de Saint-Gall au IXe siècle. Mais, avant de se perdre, le commentaire a été largement utilisé et cité, et c'est dans cette tradition littéraire que doivent se puiser les éléments de sa reconstitution. Avant de se livrer à ce travail délicat, avec plus de garanties que certaines tentatives antérieures, dom G. établit les critères sur lesquels il s'appuiera. Par ce qu'on connaît de l'histoire de Tyconius et par les écrits qu'on en a conservés, il dessine la personnalité du donatiste comme écrivain et comme penseur : caractéristiques de style, positions théologiques, à la fois vis-à-vis des donatistes et de la grande Église. Tyconius a exposé ses principes d'exégèse dans son *Liber regularum* ; on peut croire qu'il les a appliqués à l'Apocalypse. Par ailleurs on sait que l'ouvrage comprenait trois livres précédés d'un long préambule ; quelques autres éléments fermes permettent d'en dessiner la structure et le contenu avec une probabilité suffisante. Dom G. passe enfin en revue, en évaluant l'appoint qu'ils peuvent apporter à la reconstitution du commentaire, les principaux auteurs qui y ont puisé : saint Jérôme (dans sa recension du commentaire de Victorin de Pettau), Césaire d'Arles, Primasius d'Hadrumète, Apringius de Beja, Cassiodore, Bède, Ambroise Autpert et surtout Beatus de Liébana. Espérons que dom G. ne se fasse pas trop illusion sur l'infaillibilité de ses critères et souhaitons lui bonne chance. H. B.

517. P. Riche. *La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle.* — Moyen Age 63 (1957) 421-436. Ve s.

Les écoles publiques en Gaule cessèrent-elles d'exister avec l'invasion de 406 ? Cela n'est pas certain. On connaît encore des professeurs à Bordeaux, à Vienne, à Clermont, à Lyon. Et s'il n'y a plus de noms cités après 480, la raison en est qu'à cette date Sidoine Apollinaire est mort et que ce sont ses écrits qui ont transmis ces noms. A cette époque d'ailleurs on trouve encore d'autres fonctionnaires municipaux. Toutefois aucun texte n'autorise à reculer avec certitude la survivance des écoles publiques en Gaule au delà de 474. A. B.

518. J. Mulders S. J. *Victricius van Rouaan. Leven en leer.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate theologica (Pontificia Universitas Gregoriana). — Noviomagi, 1956 ; in 8, VIII-66 p.

Le P. M. apporte quelques précisions sur la vie et la doctrine de Victrice, évêque de Rouen. Celui-ci serait né vers 335-340 (et non en 330), aurait été consacré en 384-387 et aurait évangélisé le nord de la France et la Flandre occidentale

belge. Il fut la gloire de la ville de Rouen, « jusque-là ville inconnue et dont maintenant on parle partout ». Il mourut avant 409.

On n'a gardé de lui que le *De laude sanctorum*, publié jadis sous le nom de saint Ambroise. Sermon prononcé à l'occasion d'une translation de reliques, il fut probablement revu par lui avant d'être publié. Nous y trouvons les idées de Victrice sur le culte des reliques, ses conceptions ascétiques et ses vues sur la sainte Trinité, identiques d'ailleurs à celles de saint Hilaire.

Le texte de cette étude a été d'abord publié dans *Bijdragen, Tijdschrift voor Philos. en Theol.* 17 (1956) 1-25 et 18 (1957) 19-40, 270-289. A. B.

519. P. Andrieu-Guitrancourt. *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice.* — Rech. Science relig. 40 (1952) 90-106.

Description de la vie ascétique à Rouen à l'époque de saint Victrice et esquisse de la doctrine ascétique de ce dernier. Les sources de l'étude sont le *De laude sanctorum* de saint Victrice et la décrétale qui lui fut adressée par Innocent Ier, deux textes figurant au tome 20 de la *Patr. lat.* C. V. P.

520. E. Dekkers O. S. B. *Profession-second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme?* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 91-97.

Il s'agit de la lettre 39, 3,4 de saint Jérôme à Paula à propos de la mort de Blesilla dans laquelle on trouve l'expression *propositi secundum quodam modo baptisma*. Il faut replacer ces paroles dans leur contexte pour en préciser le sens. Il faut tout d'abord noter que *secundum baptisma*, dans l'antiquité, désignait le martyre. C'est avec ce sens qu'il faut lire le texte de saint Jérôme. Ses adversaires criaient que Blesilla était morte victime de ses austérités. Jérôme répond qu'elle est morte comme une martyre qui a répondu à l'appel du Christ. La vie monastique est une sorte de baptême de sang. La formule dans la suite a changé de sens. On a oublié l'idée du martyre pour ne retenir que l'idée sacramentelle du baptême et l'appliquer non plus à la vie monastique elle-même, mais à l'acte liturgique de la profession. B. B.

521. Ch. Leitmaier. *Die Kirche und die Gottesurteile.* Eine rechtshistorische Studie (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, 2). — Wien, Herold, 1953 ; in 8, 140 p. S. 45.

Après avoir énuméré les différentes espèces d'ordalies que l'on connaît, Mlle L. détaille les réactions provoquées pour ou contre elles par les conciles, les théologiens et canonistes (de saint Augustin à Thomas d'Aquin), les papes (de Nicolas Ier à Grégoire IX). Ces institutions étaient trop ancrées dans les coutumes populaires pour que l'Église puisse les faire disparaître d'un coup. Elle a dû commencer par en réglementer les formes, s'est efforcée de substituer des épreuves moins dangereuses aux anciens rites. Mais il a fallu attendre la fin du moyen âge pour les voir disparaître. A. B.

522. A. Sizoo. *Augustinus. Leven en werken.* — Kampen, J. H. Kok, 1957 ; in 8, 352 p. Fl. 13.75.

M. S. a réussi une excellente esquisse historique de la vie de saint Augustin, en y insérant au fur et à mesure la présentation de ses écrits. Son attention se porte surtout sur la vie quotidienne d'Augustin, pour nous dire comment il vivait,

comment il travaillait, prêchait, résolvait les cas qui lui étaient soumis par ses correspondants et ses ouailles. Cette nouvelle biographie est conforme à la fois aux résultats de la science historique et aux exigences de l'art de la narration. M. S., bien au fait des études sur saint Augustin, a le souci constant de replacer son héros dans son temps et son milieu propre. Le lecteur peut suivre Augustin dans ses déplacements, il apprend successivement comment il fut éduqué, quels furent ses succès à Carthage, à Rome, ses relations avec Ambroise, sa conversion, son appel au sacerdoce, à l'épiscopat, sa vie d'évêque, de polémiste. Les incursions dans le domaine de la philosophie ou de la théologie sont rares, mais des citations bien choisies des lettres et des sermons du grand docteur se rencontrent fréquemment ; elles contribuent beaucoup à rendre le livre plus attrayant.

Un coup d'œil sur les notes à la fin du volume montre que M. S. a étudié beaucoup de problèmes par lui-même. Sa position dans les questions controversées est modérée, traditionnelle. Il reconnaît tout ce qu'il doit à l'ouvrage bien connu de son compatriote F. van der Meer sur saint Augustin pasteur d'âmes (voir *Bull.* VI, n° 104).

Si le livre de M. S. n'apporte rien de neuf, il a du moins le mérite de faire partager au lecteur l'admiration sincère de l'auteur pour le grand évêque d'Hippone.

C. V. P.

523. E. Hendrikx. *Augustinus als religieuse persoonlijkheid.* — Augustiniana 1 (1951) 91-106, 175-191 ; 2 (1952) 5-18, 73-87.

Itinéraire religieux (jeunesse et conversion ; l'évêque et son âme) et étude sur les Confessions (contenu, arrière-fond, valeur religieuse) et sur le *De civitate Dei*.

524. R. Mehl. *Notes sur l'actualité de S. Augustin.* — Revue Hist. Philos. relig. 31 (1951) 224-233.

Recense trois ouvrages : P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (voir *Bull.* VI, n° 712) ; E. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (voir *Bull.* VI, n° 101) ; H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (voir *Bull.* VI, n° 2046).

M. M. pense que les conclusions de l'étude de M. Courcelle trouveraient une confirmation utile dans un examen approfondi des textes christologiques de l'époque de la conversion d'Augustin. A M. Gilson on peut reprocher d'avoir posé le problème de l'incarnation chez saint Augustin en termes existentialistes, car c'est du péché que les hommes doivent être sauvés, et non du devenir.

C. V. P.

525. K. Adam. *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus.* — Darmstadt, H. Gentner, 1956 ; in 12, 48 p. Mk. 3.90.

Le texte de cette conférence remarquable, faite en 1930, a été recensé *Bull.* I, n° 686. L'esquisse de l'évolution spirituelle de saint Augustin, telle qu'elle fut présentée alors par M. A., n'a pas eu besoin de révision. L'édition de 1956 reproduit textuellement celle de 1931. C. V. P.

526. P. Séjourné O. S. B. *Les conversions de S. Augustin d'après le De arbitrio, l. I.* — Revue Sciences relig. 25 (1951) 243-264, 333-363.

Ce long article est à la fois une recension du livre du P. J.-M. Le Blond (voir *Bull.* VI, nº 2042) et une étude du premier livre du *De libero arbitrio*, écrit à Rome en 388, peu de temps après le baptême d'Augustin (24 avril 387). Dans le schéma des « conversions » de saint Augustin, établi par le P. Le Blond (p. 89-160) la rédaction du *De libero arbitrio* I se situe entre la seconde et la troisième conversion. (Rappelons que la première, « conversion à la foi », remonte au premier contact avec Ambroise, octobre 384 ; la seconde, « conversion à l'intelligence », date de la découverte des *libri platonici*, date non précisée, voir Le Blond, p. 127 ; la troisième, « conversion du cœur », marquant la découverte de la nécessité concrète de la grâce et du climat proprement chrétien remonterait à 393. — On sait que M. Courcelle a allégué de bonnes raisons pour faire coïncider pratiquement les deux premières « conversions » d'Augustin).

Dom S. voit dans l'analyse du *De libero arbitrio* I la confirmation des affirmations du P. Le Blond. Augustin y révèle une foi encore superficielle, une confiance présomptueuse dans les possibilités d'éclairer la foi par la philosophie et une conception du péché qui lui fait apparaître celui-ci plutôt comme un scandale philosophique, preuve *a silentio* qu'il méconnaissait encore à ce moment la nécessité concrète de l'aide divine, qui lui sera révélée lors de sa troisième « conversion ». C. V. P.

527. P. Henry S. J. *S. Augustin au seuil de l'Église.* — Au seuil du christianisme. Platon, S. Augustin, Pascal, Newman, Blondel (Cahiers de « Lumen Vitae », 4. — Bruxelles, Éditions universitaires, 1952 ; in 8, xvi-155 p.) 25-38.

La conversion de saint Augustin a été déterminée par trois éléments. Élément intellectuel : l'accord foncier de la philosophie de Platon avec la doctrine de l'évangile ; élément affectif : la contagion de l'exemple ; élément social : le besoin d'ordre et d'autorité. C. V. P.

528. P. Courcelle. *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du « Tolle, lege » (S. Augustin, Confessions VIII, 12, 19).* — Revue Hist. Philos. relig. 32 (1952) 171-200.

« La voix du *puer* qui chante *tolle, lege* ressortit à l'affabulation et ne fait que prolonger le discours de Continence ; car *pueri* et *puellae* sont des vocables usuels au IVe siècle pour désigner les 'continents' et 'continentes' ; cet épisode a pour source directe la ch. 14 de l'Apocalypse, relatif à la 'voix des continents'. Telle est la source chrétienne. Les allusions et réminiscences païennes sont : une scène du Phèdre de Platon, racontée par Apulée ; le sort annoncé par un *puer* unique et la parole oraculaire émise par un groupe d'enfants et le jeu divinatoire préludant à la consultation rhapsodomantique ». M. C. ajoute à ces arguments en partie nouveaux quelques réponses à des objections qui lui ont été faites : nul mensonge dans cet épisode, mais des doubles sens, bien conformes à la manière stylistique d'Augustin, sur *puer* (religieux continent ; enfant) et sur *tolle, lege* (prends et lis ; tire au sort et interprète) ; le tirage au sort n'a pas de valeur divine par lui-même, il n'est qu'un cliché biographique à la mode ; à travers l'affabulation on perçoit le drame intérieur qui a secoué l'âme d'Augustin au moment de sa « conversion » à la vie de « continent ». La fiction elle-même dérive d'une scène vécue dans une église à Hippone entre 396 et 400. C. V. P.

529. F. Poulsen. *Saint Augustin et ses élèves.* — Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont (Collection Latomus, 2. — Bruxelles, Latomus, 1949 ; in 8, x-392 p. et 26 pl.) 271-276.

Un trait fondamental du caractère d'Augustin est sa profonde amitié pour ses élèves. Le même sentiment de sympathie et de dévouement le portera plus tard, lorsqu'il sera évêque, à préférer les humbles gens du peuple aux ascètes hautains. C. V. P.

530. W. H. Semple. *Some Letters of St. Augustine.* — Bulletin John Rylands Library 33 (1950-51) 111-130.

Analyse des lettres adressées par saint Augustin à saint Jérôme entre 394 ou 395 (*ep.* 28) et 405 (*ep.* 82).

531. J. H. Taylor S. J. *The Text of Augustine's De Genesi ad litteram.* — Speculum 25 (1950) 87-93.

Reproche au dernier éditeur, J. Zycha (CSEL 1894), de n'avoir pas fait de *stemma codicum*, d'avoir négligé les manuscrits postérieurs au X^e siècle sauf un, d'avoir accordé une confiance trop grande au *Sessorianus* et d'avoir laissé passer quelques erreurs de détail. Se limitant au livre XII, le P. T. corrige quelques fautes, signale sept passages où Zycha a tort de suivre le *Sessorianus*, et cite un certain nombre de cas où la leçon de l'édition des Mauristes, rejetée par Zycha, est appuyée par de très bons manuscrits. C. V. P.

532. P. Courcelle. *S. Augustin, lecteur des Satires de Perse.* — Revue Sciences relig. 27 (1953) 40-46.

Le *quamdiu cras et cras* est certainement une réminiscence de Perse, que saint Augustin cite ou utilise souvent. M. C. décèle pareille utilisation dans les sermons 86 et 164. C. V. P.

533. A. Kurfess. *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle.* — Theol. Quartalschrift 131 (1951) 458-463.

Dans un article publié précédemment (*Theol. Quartalschr.* 117, 1936, 532 sv.) M. K. avait établi que la traduction qu'Augustin donne dans le *De civ. Dei* XVIII, 23 du texte d'*Or. Sibyll.* VI, 23 s'appuie sur Lactance, *Div. inst.* VI, 18-19. Comme Augustin connaît mal le grec (voir *Bull.* VII, n° 2387), il a emprunté sa traduction à une première édition de l'œuvre de Lactance, conservée dans les codices *S* et *P*, qui traduisent en latin les citations grecques de cet auteur, y compris, semble-t-il, l'acrostiche bien connu. D'autre part la traduction latine du texte de la Sibylle tiburtine (éd. E. Sackur, p. 177-187) comporte des interpolations empruntées à Augustin. C. V. P.

534. B. Altaner. *Augustinus und die griechische Patristik.* Eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen. — Revue bénéd. 62 (1952) 201-215.

Dans ses nombreuses *Quellenkritische Studien*, recensées dans ce *Bulletin* (VI, n^os 2388 sv.), M. A. a examiné tous les écrits de saint Augustin dans le dessein

d'établir si ce dernier a connu ou non tel écrit grec déterminé, mais il n'est pas entré dans le détail des dépendances littéraires. Une de ses conclusions est qu'Augustin n'utilise les textes des Pères grecs que s'il en existe une traduction latine. A cette règle il y a quatre exceptions, dont celle du célèbre acrostiche de la Sibylle, traduit en latin dans le *De civ. Dei* XVIII, 23 (cf. *Bull.* VIII, nº 533). Le reste de l'article résume les résultats de la vaste enquête et y ajoute quelques compléments : Augustin n'a pas utilisé directement les *Antiquitates* de Flave Josèphe, ni l'*Historia monachorum in Aegypto*, mais bien la traduction latine des Actes du synode de Diospolis en 415. C. V. P.

535. B. Romeyer. *La raison et la foi au service de la pensée. Kierkegaard devant Augustin.* — Archives Philos. 18, cahier 2 (1952) 183-217.

La seconde partie de l'article, p. 194-217, démontre « la rationalité métaphysique de l'augustinisme religieux ». Deux paragraphes : la formation rationnelle de saint Augustin et de son système, la rationalité philosophique de l'augustinisme religieux. Dans ce second paragraphe le P. R. affirme, contre E. Gilson, qu'Augustin sépare bien le domaine de la philosophie et celui de la foi. C. V .P.

536. W. G. Most. *Scriptural Basis of St. Augustine's Arithmology.* — Catholic Biblical Quart. 13 (1951) 284-295.

Pour comprendre l'intérêt que saint Augustin pouvait porter aux spéculations sur les nombres de la Bible, il faut se rappeler sa doctrine sur le *numerus* en général. Celle-ci prend son point de départ dans trois textes bibliques : *Sap.* 8, 1 ; 11, 21 et *Eccl.* 7, 26. M. M. donne un bon exposé de cette doctrine d'après quelques textes du *De Gen. ad litt.* et du *De libero arbitrio.* C. V. P.

537. F. De Smaele. *Een onbepaaldheid in het Godsbewijs bij Sint Augustinus.* — Tijdschr. Philos. 11 (1949) 589-624.

Dans le livre II du *De libero arbitrio* Augustin développe l'argument suivant : s'il existe quelque chose qui dépasse l'esprit humain, Dieu existe ; or il existe quelque chose qui dépasse l'esprit humain : la vérité ; donc Dieu existe. M. De S. replace les prémisses de cet argument dans le cadre du traité et passe en revue les diverses interprétations qui en ont été données de nos jours. Dans un dernier paragraphe il constate que, du point de vue philosophique, il y a dans cet argument une « indétermination » due au fait qu'Augustin a inconsidérément introduit des éléments chrétiens (surtout l'idée de la création) dans la doctrine de Plotin. Pour Plotin la nature divine de l'âme rend superflue toute preuve de l'existence de Dieu. Mais la révélation apprend qu'il y a une distance incommensurable entre le créateur et la créature. Il manque donc à la preuve d'Augustin un élément qui justifie le passage de la créature à sa cause transcendante. C. V. P.

538. A. A. Moon. *The De natura boni of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 88). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, xvii-277 p. Dl. 3.

Le Fr. M. n'a pas eu la prétention de faire une nouvelle édition de ce traité. Sauf en deux endroits, il suit le texte de J. Zycha (CSEL 25, 2), lequel ne diffère guère de celui des Mauristes, si l'on s'en tient aux variantes réelles. L'intérêt de ce

travail est le commentaire qui, contrairement à la plupart des ouvrages de la collection, n'est pas principalement philologique. Il est précieux, parce qu'il essaie avant tout d'expliquer saint Augustin par lui-même. Les nombreux parallèles cités sont le meilleur commentaire qu'on puisse donner. Le Fr. M. n'a d'ailleurs pas négligé les études récentes sur le manichéisme. Dans l'ensemble, c'est un travail modeste, qui ne vise pas à l'originalité, mais qui a de solides qualités.

B. B.

539. J. Maréchal S. J. *Lettres sur le problème du temps chez S. Augustin et sur le problème de la philosophie catholique.* — Mélanges Joseph Maréchal, t. I (Bruxelles, Édition universelle, 1950 ; in 8, XIX-380 p.) 261-269.

La première lettre, publiée dans les *Études philosophiques* 5 (1931) 12-14, concerne la mémoire et le temps chez saint Augustin.

540. A. Mitterer. *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart.* — Wien, Herder, 1956 ; in 8, 346 p. S. 135.

Seule l'étude comparative de l'évolution chez saint Augustin et de la cosmologie de saint Thomas intéresse le présent *Bulletin*; nous laissons de côté les quelques pages (p. 300-321) consacrées à la science moderne.

Le chapitre premier expose le rôle de la participation et de la causalité efficiente dans la création des êtres matériels selon le système de saint Thomas. Le monde matériel ne se meut pas de lui-même, il est mû par une cause supérieure. Sans elle il est immobile. Or le monde immobile est déterminé par la seule causalité participative ; le monde en mouvement est déterminé en outre par la causalité efficiente. Dans le cas présent les deux causalités agissent comme des causes qu'on pourrait appeler constantes, intervenant nécessairement pour déclencher chaque mouvement. A propos de ces causes M. M. parle d'une « Exekutivätiologie » qu'il oppose à la « Consekutivätiologie » ou causalité qu'on pourrait appeler initiale en ce sens que le premier mouvement communiqué à un être déterminé engendre de lui-même le second et ainsi de suite. Saint Thomas, au contraire de saint Augustin, n'utilise pas la « Consekutivätiologie ».

Le second chapitre, le plus long (p. 46-266), présente une étude complète de la pensée de saint Augustin sur l'évolution dans le microcosme et dans le macrocosme. M. M. montre en une langue bien claire, scolastique même, ce que saint Augustin entendait par *semen*, combien d'espèces de *semina* il connaissait (semences visibles et semences invisibles, hypothétiques ou « Ursamen », outre l'emploi du mot dans un sens impropre) ; comment le *semen* se compose d'éléments, d'une idée (la *ratio seminalis*, définie « der im Samen präexistente Artgedanke des künftigen Samenprodukts »), de *corpulenta substantia* (matière totalement passive, comme la terre à laquelle l'homme confie la semence) et de *vis seminalis* ; quels sont le « nombre » et l'organisation des semences ; enfin ce que saint Augustin entendait par le *semen*, la *propago* ou le *tradux animae*. M. M. aborde ensuite l'évolution proprement dite du *semen* à son produit, d'abord pour les êtres individuels (notion de l'évolution, création et évolution, évolution et vie, ontogenèse), puis pour les êtres non individuels (éidogenèse, phylogenèse ou développement des nouvelles espèces dans le monde organique, cosmogenèse, évolution du monde après sa création). Un dernier paragraphe traite de la causalité divine et de l'évolution d'après Augustin.

M. M. reconnaît que sur plusieurs de ces points Augustin a hésité, mais il renonce à faire l'historique de ces hésitations et se limite à exposer les constantes de la pensée augustinienne. D'autre part, en rassemblant les idées de saint Augustin sur la biologie et sur l'évolution universelle, il s'est proposé de systématiser une pensée éparse dans plusieurs ouvrages, exposée le plus souvent au gré du commentaire des textes bibliques (c'est le cas du *De Gen. ad litteram*, où se trouvent bon nombre des textes cités) et dans une langue de rhéteur qu'il est parfois difficile de préciser. D'ailleurs les expressions apparemment techniques de saint Augustin n'ont pas toujours une signification constante. D'où le danger de déformer sa pensée. De toute façon la manière dont M. M. la présente est à la fois complète et suffisamment nuancée.

Enfin le troisième chapitre étudie brièvement la manière tout aristotélicienne dont saint Thomas a interprété saint Augustin. Thomas n'admettait pas l'évolution, puisqu'il ne parle pas de la « Consekutivätiologie ». Aussi a-t-il interprété la biologie évolutive de saint Augustin dans un sens purement « exécutif ». La riche et complexe notion du *semen*, jeté en terre et germant tout seul, devient pour lui un principe souvent actif, parfois passif, parfois les deux, mais constituant toujours une vraie cause efficiente ; il définit la *seminalis ratio* d'Augustin par les mots « toutes les forces actives et passives des mouvements et des générations » (*Summa theol.* Iª, q. 115, a. 2) ; la *corpulenta substantia*, qui pour Augustin était comme le champ dans lequel la semence doit germer, est devenue pour Thomas une réelle cause efficiente à la manière du principe femelle dans la génération des êtres vivants. Thomas a donc remplacé la notion de participation et de causalité dispositive dans la biologie et dans la cosmologie par celle de cause efficiente.

Un index des expressions caractéristiques de saint Augustin termine l'ouvrage.

C. V. P.

541. E. Salmon. *Nature of Man in St. Augustine's Thought.* — Proceedings Amer. Cath. Philos. Assoc. 25 (1951) 25-41.

Une analyse approfondie de la connaissance sensible et intellectuelle de l'homme nous révèle sa nature foncière. La connaissance sensible est analysée d'après le *De musica*. L'auteur s'arrête plus longuement à la connaissance intellectuelle et à la doctrine de l'illumination. C. V. P.

542. R. Tremblay O. P. *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin.* — Études et recherches, Cahiers de théologie et de philosophie, 8 (Ottawa, Études et recherches, 1952 ; in 8, 191 p.) 83-109.

Selon le *De Trinitate* IX-X l'âme reproduit l'image de Dieu parce que : 1° l'analyse révèle en elle trois termes : *mens, notitia, amor* (les deux derniers sont considérés comme actualisés) ; 2° ces trois termes sont égaux ; 3° bien plus, ils sont consubstantiels (amour et connaissance sont des substances pour Augustin ; il ne confond pas l'âme avec ses facultés : *notitia* et *amor* doivent s'entendre concrètement de l'esprit lui-même, connu et aimé) ; 4° les trois termes présentent entre eux un phénomène de circumincession. C. V. P.

543. Th. Huijbers. *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' « De Trinitate ».* — Augustiniana 2 (1952) 88-107, 205-229.

Expose la doctrine de l'image de la Trinité dans l'âme selon *De Trinitate* IX-X et XIV-XV.

Le P. H. est d'avis qu'Augustin accorde un caractère subsistant à la *notitia* et à l'*amor*. Mais Augustin ne s'est pas posé la question de savoir si la triade du livre IX (*mens, notitia, amor*) implique une connaissance et un amour actuels ou habituels. Il en va de même de la triade du livre X (mémoire, intelligence, volonté). En fait Augustin cherche ici une triade permanente.

A partir du livre XIV la *notitia* désigne la connaissance habituelle, par opposition à la *cogitatio*, par laquelle l'âme se connaît d'une manière actuelle. Or c'est la connaissance actuelle qui produit le *verbum mentis*, révélant l'image de la Trinité dans l'homme. Augustin n'explique pas pourquoi le *verbum* n'apparaît qu'ici.

C. V. P.

544. J. Pépin. *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin.* — Revue Métaph. Morale 55 (1950) 128-148.

545. J. Pépin. *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin.* — Revue Métaph. Morale 56 (1951) 316-326.

Dans le premier article M. P. compare la théorie plotinienne de la relation des âmes particulières à l'Ame universelle avec la théorie augustinienne du maître intérieur. Par ces deux théories Plotin et Augustin cherchent à répondre au même problème, celui de l'accord entre les esprits. M. P. montre successivement comment Plotin et Augustin (dans le *De magistro* et le *De libero arbitrio*) se sont posé le problème, comment chacun l'a résolu, quels sont leurs points communs et quelles sont leurs divergences.

Dans sa note M. P. reprend avec plus de détail l'exposé de la pensée de saint Augustin et montre à la fois ses affinités avec celle de Plotin et son originalité, due au cadre dogmatique précis qu'il a reçu du christianisme.

Ces rapprochements doctrinaux laissent ouverte la question de savoir si Augustin s'est inspiré du texte de Plotin. C. V. P.

546. S. J. Grabowski. *St. Augustine and the Presence of God.* — Theol. Studies 13 (1952) 336-358.

Examine successivement la notion de présence, le mode de la présence divine dans l'homme, la présence de Dieu et son activité, sa présence et sa substance, la présence de Dieu et la spiritualité, le tout selon la doctrine de saint Augustin.

C. V. P.

547. G. Ladner. *Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance.* — Mitteilungen Instit. österreich. Geschichtsforsch. 60 (1952) 31-59.

La renaissance théodosienne n'a pas reçu l'appui des Pères de l'Église, car ils étaient préoccupés de l'idée paulinienne de la réforme de l'homme intérieur, point de départ de toute réforme chrétienne sociale. L'idée de réforme est différente chez Grégoire de Nysse et chez saint Augustin, ou, ce qui revient au même, en Orient et en Occident. Pour Augustin, l'idée de l'image de Dieu étant plus importante que celle de la ressemblance avec Dieu, thème fréquent chez les Grecs, le but de toute réforme de l'homme n'est pas tant le retour à l'état paradisiaque du premier Adam, qui était semblable à Dieu, mais plutôt la participation à la vraie image de Dieu qu'est le Christ. Dans cette perspective la réforme a com-

mencé avec la création même de l'homme, puisqu'à ce moment l'image de Dieu a été imprimée dans son âme ; cette image doit être achevée ensuite par l'incarnation et la rédemption du Christ. La cité de Dieu et le monachisme n'ont d'autre fonction que de favoriser sur le plan social la réforme individuelle. La suite de l'article montre rapidement comment l'idée augustinienne de réforme a inspiré toutes les réformes occidentales jusqu'à celle de Luther inclusivement.

C. V. P.

548. A. Arostegui. *La supuesta indentidad augustiniana del alma y sus potencias.* — Revista Filosofía 11 (1952) 43-64.

A l'aide de textes épars dans les œuvres de saint Augustin, M. A. démontre par trois arguments que l'évêque d'Hippone n'a jamais professé l'identité de l'âme avec ses facultés. Le texte du *De Trinitate* IX, 4, 5, allégué par le P. G. M. Manser, a été tronqué par lui ; il signifie d'ailleurs tout autre chose. C. V. P.

549. L. Cilleruelo O. S. A. *Introducción al estudio de la memoria en San Agustín.* — Ciudad de Dios 164 (1952) 5-24.

Excellentes remarques sur l'image de Dieu dans l'âme selon la doctrine d'Augustin. Celui-ci avertit son lecteur (*De Trin.* X, 11, 18) qu'il emploie *memoria* dans deux sens, l'un absolu, l'autre relatif (ce dernier correspond au sens aristotélicien). Sa pensée n'a donc pas évolué entre les livres IX et XIV, comme le pense M. Schmaus. Il n'identifie pas non plus l'âme avec ses facultés dans le dessein de sauvegarder l'image de Dieu dans l'âme. A ce propos le P. C. précise l'opinion de saint Bonaventure et de saint Thomas sur la thèse attribuée à Augustin.

La seconde partie de l'article concerne la mémoire au sens absolu. Elle est pour saint Augustin « un principe mystérieux, existentiel, original, comme une matière informe, un abîme d'où jaillissent la forme ou l'intelligence (et avec elle la conscience, les idées de l'homme) et la volonté (avec ses inclinations et ses appétits). L'intelligence apparaît donc comme l'expression de la mémoire ». Le système psychologique d'Augustin est en outre fondé sur une base ontologique assez obscure, qui lui permet d'affirmer que la mémoire correspond à l'être de l'homme, tandis que l'intelligence correspond à son essence et la volonté à sa nature.

C. V. P.

550. R. Allers. *St. Augustine's Doctrine of Illumination.* — Francisc. Studies 12 (1952) 27-46.

Bon exposé de la doctrine de l'illumination chez saint Augustin et en même temps de sa théorie de la connaissance. Celle-ci est bien cohérente et suffisamment claire sans qu'il faille recourir à des hypothèses ingénieuses pour l'expliquer. D'autre part la doctrine de l'illumination échappe au reproche de l'ontologisme parce qu'Augustin admet une double lumière intellectuelle, l'une naturelle, l'autre surnaturelle.

C. V. P.

551. J. J. O'Meara. *St. Augustine's View of Authority and Reason in A. D. 386.* — Irish theol. Quart. 18 (1951) 338-346.

Dans les Soliloques et les dialogues *ratio* désigne soit la fonction discursive de l'intelligence, soit l'acte même de l'intellection. Or la *ratio* a besoin de l'illumi-

nation divine, qui éclaire les objets. Et comme Dieu est source à la fois de la *ratio* et de l'*auctoritas*, ces deux ne peuvent se contredire. D'où la confiance qu'Augustin accorde à la *ratio*. C. V. P.

552. J. González-Quevedo S. J. *Interioridad del mundo inteligible según S. Agustín.* — Miscelanea Comillas 17 (1952) 1-66.

On a interprété de deux manières la formule fréquente de saint Augustin : nous connaissons les vérités éternelles en Dieu, selon qu'on entend la préposition « en » dans le sens local (analogiquement) ou dans le sens causal (par Dieu). Le P. G. pense que le sens local est évident. Comment faut-il le comprendre ? Augustin serait-il ontologiste à la manière de Malebranche ? En fait on rencontre chez lui deux séries de textes : nous connaissons les vérités éternelles en Dieu, nous les connaissons en nous-mêmes. Y aurait-il contradiction entre ces deux séries ? Pour Augustin elles ont le même sens. Quand il dit que nous connaissons les vérités éternelles en Dieu ou en la vérité immuable, il veut dire que nous les connaissons en nous-mêmes. Le P. G. allègue six preuves pour le démontrer. C. V. P.

553. M. Chastaing. *Une digression philosophique de S. Augustin. La communauté des esprits voyageurs.* — Revue Théol. Philos., sér. III, 3 (1953) 11-20.

Digression *sur* saint Augustin. Comment il développe l'idée que la connaissance, qui est un bien spirituel, se communique aux hommes sans être morcelée. C. V. P.

554. F. Hofmann. *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, nº 499) 213-221.

Augustin n'attribue à Marie aucune espèce de causalité, ni interne, ni secondaire ou instrumentale dans l'œuvre de la rédemption proprement dite. Quant à la « distribution des grâces », elle est opérée par le Christ uni à l'Église, agissant avec lui. L'influence de Marie est celle d'un membre de ce corps, mais d'un membre éminent, selon la formule d'un sermon édité par G. Morin (p. 163). Le seul texte probant en faveur de cette influence est *De sancta virginitate* VI, 6, où Marie est dite *mater (scil. spiritu) membrorum eius, quod nos sumus ; quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur.* C. V. P.

555. Y. Congar O. P. *Ecclesia ab Abel.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, nº 499) 79-108.

Bien que la préexistence de l'Église au Christ apparaisse dès les origines, la formule *Ecclesia ab Abel* est de saint Augustin, inspiré peut-être par saint Ambroise, lequel à son tour s'inspire de Philon. C'est à partir de 412, au début de la controverse pélagienne, qu'elle fait son apparition. Assez rares durant les siècles suivants, les mentions de la formule se multiplient à l'époque des grands scolastiques. L'idée qu'elle traduit est que l'Église est le corps du Christ et comprend tous ceux qui sont unis dans la foi du Christ. A noter que certains scolastiques ont posé la question : pourquoi pas *Ecclesia ab Adam* ? Certains même avaient substitué Adam à Abel. B. B.

556. A.-M. La Bonnardière. *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après S. Augustin.* — Vie spirit. 86 (1952) 404-427.

Thème fréquent dans les sermons de saint Augustin.

557. J. Delamare. *Lorsque S. Augustin expliquait les Psaumes.* — Vie spirit. 82 (1950) 115-136.

Dans les *Enarrationes in Psalm.* saint Augustin applique les psaumes au Christ total, c'est-à-dire au Christ lui-même ou aux membres de son corps mystique, souffrant, priant, unis dans la diversité, promis à la résurrection. Cite des textes suggestifs. C. V. P.

558. G. Favara S. J. *Chiesa e grazia in S. Agostino.* — Divus Thomas (Piac.) 55 (1952) 375-395.

Démontre que, selon la doctrine de saint Augustin : 1) l'homme ne peut posséder la grâce habituelle ni persévérer en elle en dehors de l'Église ; 2) toutes les grâces actuelles sont données pour aider l'homme à entrer dans l'Église ou à persévérer en elle. C. V. P.

559. N. M. Haring. *St. Augustine's Use of the Word « Character ».* — Mediaeval Studies 14 (1952) 79-97.

Augustin a-t-il employé le terme *character* pour désigner le signe indélébile imprimé dans l'âme par la réception de certains sacrements ? Un examen approfondi des textes conduit à la conclusion que : 1° *character* désigne non pas le caractère spirituel imprimé dans l'âme, mais la formule trinitaire ou le rite extérieur du sacrement ; 2° l'équivalent augustinien du caractère sacramentel des scolastiques est le mot *sacramentum*, désignant l'effet durable des sacrements de baptême et d'ordre. Cet emploi du mot *sacramentum* chez Augustin est la raison pour laquelle les auteurs chrétiens antérieurs à la seconde moitié du XII^e^ siècle n'emploient pas le mot *character* dans le sens actuel. C. V. P.

560. A. Sage. *Saint Augustin et la prière du Canon : « Supplices te rogamus ».* — Revue Études byzant. 11 (1953) 252-265.

Article très subtil, mais dont le point de départ me paraît discutable. Saint Augustin, *Epist.* 149, à Paulin de Nole, parle des prières *cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur.* Le P. S. en conclut que saint Augustin distingue une prière de sanctification, différente de la prière de bénédiction et de la consécration attribuée aux paroles du Christ. Cette prière de sanctification correspond au *Supplices* du canon romain. Était-ce une épiclèse proprement dite ? Nous n'en savons rien. Le P. S. essaie alors de donner le sens de cette prière d'après les analogies des autres liturgies occidentales. Tout repose sur la distinction tripartite indiquée plus haut. Cela me semble très fragile. B. B.

561. Th. Michels O. S. B. *Verbrennung und Apotheose bei Augustinus Quaest. in Num. c. 19.* — Vom christliche Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel O. S. B., herausgegeben von A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in 8, 392 p.) 94-96.

Les Romains brûlaient l'empereur en effigie pour signifier son apothéose. Les paroles de saint Augustin commentant la cérémonie de la vache rousse : *puto quia concrematio ad signum pertinet resurrectionis* et d'autres semblables dans le même chapitre feraient allusion à la cérémonie païenne. C. V. P.

562. Th. Deman O. P. *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin* (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, 15). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 134 p. Fr. 840.

Le P. D. se propose de montrer comment saint Augustin a constitué une morale chrétienne : comment il a rattaché les vérités d'ordre moral à celles de la révélation et comment il a transposé en christianisme les doctrines philosophiques de l'antiquité. Saint Augustin n'a jamais limité la vie chrétienne à n'être qu'une adhésion simplement intellectuelle aux vérités de la foi ; il s'agit d'y ajouter une vie vertueuse. Il ne suffit pas davantage d'exhorter à la vertu, il faut établir une doctrine morale. Cette doctrine a pour base le sermon sur la montagne ; mais il importe d'en constituer un tout organique. De là, après un ensemble de monographies doctrinales (sur la continence par exemple, le travail, le mensonge etc.), un traité théologique (*Enchiridion*) sur la création, la chute, la rédemption, la vie chrétienne faite essentiellement de la pratique des vertus théologales. Mais que faire de la philosophie dans cet exposé de la vie chrétienne ? Si mêlée qu'elle soit d'erreurs, la philosophie des anciens s'impose à l'esprit de saint Augustin, comme elle s'était imposée à son maître, saint Ambroise. Et son but est de la transposer au niveau du christianisme. La philosophie des anciens était dominée par l'idée du bonheur. C'est ce même concept qui sera la pièce maîtresse de la morale augustinienne. Où se trouve le bonheur, sinon en Dieu qu'il faut suivre en l'aimant ? L'amour de Dieu domine et imprègne toutes les vertus classiques au point de les réduire en un sens à la seule charité. Saint Augustin a cependant consacré de multiples exposés à des vertus spéciales : continence, patience, humilité, obéissance. Il importe enfin d'unifier toutes ces données morales en un système général ; saint Augustin l'a trouvé dans la distinction entre le *frui* et l'*uti* : on est appelé à jouir du créateur et ce sera en usant convenablement des biens créés. Et cette distinction est si capitale que saint Augustin en fait l'objet de toute la théologie qui est à la fois une science spéculative et une science affective.

Ce livre du P. D. — le dernier qu'il ait rédigé — est le produit d'une longue expérience des textes de saint Augustin ; il doit être médité par tout moraliste, qui appréciera en particulier la théorie augustinienne sur le primat de la charité dans la vie chrétienne. Son exposé est plutôt didactique que strictement historique. Le P. D. s'est vite rendu compte qu'un génie comme celui d'Augustin a de ces intuitions qui devancent le temps normal de leur éclosion et brisent la ligne d'un développement strictement logique. Cependant, on discerne chez le P. D. un souci constant de respecter autant que possible la suite chronologique des traités dont il expose la pensée. O. L.

563. B. Vandenberghe O. P. *Augustinus en het zondebewustzijn.* — Tijdschr. v. geestelijk Leven 8 (1952) 356-374.

Le sentiment de culpabilité et l'humilité dans les Confessions ; la « défense » du péché dans la lutte anti-donatiste.

564. E. Gilson. *Sur l'office de S. Augustin.* — Mediaeval Studies 13 (1951) 233-234.

La formule *regio dissimilitudinis* s'est transmise de Platon et Plotin à saint Augustin et saint Bernard (voir *Bull.* VI, nº 146 et VIII, nº 469). Elle figure aussi dans le bréviaire des Augustins de l'Assomption, qui l'a héritée de bréviaires datant du moyen âge. Saint Bernard l'aurait-il connue par cet office ou par la lecture directe des Confessions ? C. V. P.

565. P. Adnès S. J. *L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin.* — Revue Asc. Myst. 28 (1952) 208-233.

Ignorée des philosophes, la vertu d'humilité nous a été révélée par le Christ. Telle est l'idée sur laquelle Augustin revient souvent et qui lui tient particulièrement à cœur. C. V. P.

566. P. Adnès S. J. *L'humilité à l'école de saint Augustin.* — Revue Asc. Myst. 31 (1955) 28-46.

Traité de l'humilité, extrait des œuvres de saint Augustin. Le P. A. expose successivement la nature de l'humilité, ses propriétés, son excellence, sa nécessité, ses contrefaçons et déviations. C. V. P.

567. J. Spörl. *Augustinus-Schöpfer einer Staatslehre ?* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 62-78.

A cette question, M. S. répond par la négative, s'il s'agit d'une doctrine de l'État dans le sens dogmatique du mot. Mais saint Augustin a fourni à la pensée chrétienne les éléments d'une doctrine, de trois manières. 1) Par une justification philosophique de l'État inspirée de Cicéron et des stoïciens. 2) Par l'approfondissement théologique de ces principes, spécialement pour l'appréciation de la valeur des biens, dont les scolastiques s'inspireront pour la hiérarchie des valeurs. 3) Par la formulation de principes moraux pour la conduite d'un État. B. B.

568. F. E. Cranz. *De civ. Dei XV, 2 and Augustine's Idea of the Christian Society.* — Speculum 25 (1950) 215-225.

En 1925 H. Leisegang avait proposé une interprétation néoplatonicienne de ce passage. Celle de M. C. est plus simple, plus naturelle. La cité de Dieu est, dans une certaine mesure, identique au royaume de Dieu et à l'Église. Préfigurée par Israël, elle s'oppose à la société humaine, mais cette dernière n'a aucun rapport d'image à réalité avec la cité de Dieu. C. V. P.

569. A. Hulsbosch O. E. S. A. *De ascese in S. Augustinus' Belijdenissen.* — Ons geest. Leven 26 (1949-50) 72-78, 138-147.

La spiritualité d'Augustin dans les Confessions est déterminée par quatre éléments : le péché, Dieu comme vérité, Dieu comme béatitude, l'amour total de Dieu en tant que norme de la vie intérieure.

570. S. Connolly C. SS. R. *The Platonism of Augustine's « Ascent » to God.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 78 (1952) 44-53 ; 80 (1953) 28-36 ; 81 (1954) 120-136.

Dans le premier article le P. C. montre par des passages parallèles que la principale source du platonisme d'Augustin au début de sa carrière littéraire était Plotin. Dans le second, il analyse l'« ascension » augustinienne vers Dieu en soulignant son caractère platonicien. Dans le troisième, il expose la doctrine de Plotin concernant cette même « ascension ». C. V. P.

571. M. Comeau. *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après S. Augustin.* — Rech. Science relig. 40 (1952) 80-89.

Dans la vie de saint Augustin (*Conf.* VII, 18-21) et dans sa prédication, surtout dans les *Tract. in Ioannem.*

572. H. Doms. *Die moraltheologische Wertung von Ehe und ehelichem Verkehr in der Scholastik bis Thomas.* — Theol. Revue 52 (1956) 241-248.

Recension fort détaillée et très flatteuse de l'ouvrage de M. M. Müller sur la moralité de l'acte conjugal depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* VII, n° 1277). M. D. souligne l'importance de cette étude pour la solution des problèmes actuels de morale sexuelle. O. L.

573. A. H. Chroust. *The Philosophy of Law from St. Augustine to St. Thomas Aquinas.* — New Scholasticism 20 (1946) 26-71.

A côté d'autres sources, — tel le droit romain, — les notions de loi éternelle et de loi naturelle formulées par S. Augustin ont inspiré tout le moyen âge. M. Chr. suit le cheminement de ces idées chez S. Ambroise, Isidore de Séville, Pierre Abélard, qui considèrent la loi morale de l'évangile comme un perfectionnement de la loi naturelle. Après Anselme de Laon, Jean de Salisbury, Vincent de Beauvais, S. Thomas fera la synthèse de ces apports divers en une consistante harmonie.

574. G. de Plinval. *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne.* — Revue Études latines 29 (1951) 284-294.

Après avoir rappelé l'état des études au commencement du XX^e siècle et les investigations méthodiques de A. Souter (édition du commentaire de Pélage sur les treize épîtres de saint Paul, en 1926, et découverte des fragments de *Paris Nat. lat. 653*), M. de P. parle de ses propres efforts en vue de reconstituer le *corpus* pélagien (authenticité pélagienne du *De vita christiana*, entraînant l'authenticité des traités dits de S. Sextus, qui constituent le fonds du recueil Caspari ; authenticité de treize traités perdus parmi les œuvres de saint Jérôme, de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère) et répond aux critiques qui lui ont été faites. Il propose enfin tout un programme d'études sur le style de Pélage et sur les écrits qu'il faudrait encore examiner pour voir s'ils n'appartiennent pas également à Pélage ou à ses disciples. C. V. P.

575. A. Dold O. S. B. *Ein Sermo patristicus des 5. Jahrhunderts : « De sacramentorum et sacrificiorum inenarrabili dono ».* — Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. Herausgegeben von F. X. Arnold und B. Fischer (Freiburg i. Br., Herder, 1950 ; in 8, XIV-392 p. et 7 pl.) 108-113.

Traduction intégrale et sans commentaire du *Sermo de pascha XIV ad neophytos*, édité par A. B. Caillau et B. Saint-Voes dans leur supplément aux œuvres de saint Augustin (Paris 1836) et attribué par dom G. Morin à un évêque africain du Ve siècle. C. V. P.

576. H.-X. Arquillière. *L'augustinisme politique.* Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge (L'Église et l'État au moyen âge, 2). — Paris, J. Vrin, 1955 ; in 8, 206 p. Fr. 1200.

Rééditant son ouvrage devenu classique (voir *Bull.* II, nº 1172), Mgr A. y a introduit quelques corrections légères et l'a surtout fait précéder d'une longue introduction où il livre un aperçu de ses dernières recherches qui éclairent l'augustinisme politique d'une manière plus satisfaisante. Dans ces nouvelles pages il souligne que Grégoire VII n'a pas eu d'idées originales. La réforme de l'Église est à l'origine de son action et c'est l'augustinisme politique qui inspire sa doctrine de l'État. Il n'est qu'un anneau plus saillant dans la tradition pontificale. Son grand mérite, sa marque de génie reste d'avoir donné corps et vie à toutes les idées fondamentales héritées du passé, d'en avoir fait la synthèse vivante. Mgr A. rappelle ensuite comment, à travers le thomisme, la renaissance du droit romain, les légistes de Philippe le Bel, on est sorti de cette conception médiévale de la papauté pour en arriver à la conception moderne. Et toutefois l'on peut parler de continuité profonde entre la papauté du moyen âge et celle d'aujourd'hui. G. M.

577. F. Cayré. *Germination et première croissance de la croyance actuelle en l'Assomption. Les origines historiques de la doctrine de l'Assomption à l'époque patristique.* — Compte rendu du VIe Congrès marial national, Rennes, 4-9 juillet 1950, Assomption de Notre-Dame (Rennes, Imprimerie bretonne, 1951 ; in 8, 326 p.) 75-98.

Article nuancé. Saint Épiphane ne parle que d'une « glorification corporelle ». Le P. C. met ses auditeurs en garde contre la tentation de vouloir attribuer aux Pères du IVe et du Ve siècle des doctrines auxquelles ils n'ont pas pensé. La doctrine de l'Assomption ne commence à se constituer qu'à partir du Ve siècle. C. V. P.

578. J. Madoz S. J. *Cultura humanística de San Vicente de Lerins.* — Rech. Science relig. 39 (1951) 461-471.

On a loué le style simple et élégant du *Commonitorium*. Le P. M. y relève des réminiscences des auteurs classiques : Salluste, Ovide, Cicéron, Lucrèce, Tacite, Quintilien. Contrairement à M. P. Courcelle, le P. M. pense que Vincent connaissait le grec. La traduction d'un passage des actes d'Éphèse et de certaines formules trinitaires et christologiques de saint Grégoire de Nazianze dans le latin de Vincent le montreraient. C. V. P.

579. M.-J. Nicolas O. P. *La doctrine christologique de saint Léon le Grand.* — Revue thomiste 51 (1951) 609-662.

Article important qui s'appuie sur le Tome de Léon et utilise également les lettres et les sermons de ce pape. Quatre parties : le Tome de Léon, texte et traduction ; caractéristiques des deux écoles christologiques d'Orient et point de vue de Léon ; doctrine de Léon sur les deux natures et l'unique personne du Christ et sur la valeur rédemptrice de l'incarnation ; place de ces doctrines dans la constitution de la christologie de l'Église. C. V. P.

580. H. du Manoir S. J. *S. Léon et la définition dogmatique de Chalcédoine.* — Année théol., nouv. série (1951) 291-304.

Brève analyse du Tome de Léon et considérations doctrinales.

581. J. S. MacArthur. *Chalcedon and the Papacy.* — Church Quart. Review 153 (1952) 201-209.

Histoire du concile du point de vue du pape.

582. C. E. Mesa. *El Concilio de Calcedonia. Notas históricas. Eutiques, San León Magno.* — Verdad y Vida 10 (1952) 367-382.

Récit des événements et comparaison des formules dogmatiques employées dans la lettre aux moines de Palestine et dans celle adressée à saint Léon (*Ep.* 165).

583. B. Emmi O. P. *Leone ed Eutiche.* — Angelicum 29 (1952) 3-42.

Bonne analyse de la pensée dogmatique des deux protagonistes, telle qu'elle se dégage de la correspondance de saint Léon et des actes du concile. C. V. P.

584. T. M. Piccari O. P. *Il Tomus ad Flavianum ed il cosidetto Sacramentarium Leonianum nel Magisterium Ecclesiae dei secoli V-VI.* — Angelicum 29 (1952) 76-109.

Certaines concordances verbales, le recours aux mêmes textes bibliques, l'exégèse liée à la tradition vivante et les allusions à la *versutia haereticorum* conduisent logiquement à la conclusion que les deux documents ont la même signification dogmatique. Les sections 9, 10, 11 et 41-43 du Sacramentaire léonien, où ces détails se retrouvent, sont sans doute l'œuvre de saint Léon. C. V. P.

585. V. Monachino S. J. *Il canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno.* — Gregorianum 33 (1952) 531-565.

Examine successivement les circonstances historiques dans lesquelles le canon fut voté, le sens du canon, l'opposition de saint Léon.

586. A. Wuyts S. J. *Le 28e canon de Chalcédoine et le fondement du primat romain.* — Orientalia christ. period. 17 (1951) 265-282.

L'incise : « au siège de Rome, parce que cette ville est souveraine, les Pères ont à bon droit attribué la primauté » doit s'entendre comme suit : Pierre avait choisi Rome parce qu'elle était ville impériale ; ses successeurs ont respecté cette idée, renforcée par le souvenir du Prince des apôtres et confirmée par le 6e canon de Nicée. Saint Léon se contente de défendre ce dernier, surtout dans sa version romaine, qui comportait les mots : *Ecclesia romana semper tenuit primatum.* C. V. P.

587. A. Walz O. P. *Papst und Kaiser in Chalcedon.* — Angelicum 29 (1952) 110-129.

Histoire résumée des événements et des tractations du point de vue des relations entre l'Église et l'Empire à partir de l'envoi du tome de Léon (juin 449) jusqu'à l'approbation du concile par le pape (mars 453). Le P. W. s'arrête aussi

au canon 28 de Chalcédoine portant sur la reconnaissance de Constantinople comme seconde Rome. C. V. P.

588. H. M. Klinkenberg. *Papsttum und Reichskirche bei Leo der Grosse.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 69, Kanon. Abt. 38 (1952) 37-112.

Article important sur les rapports de saint Léon avec le pouvoir impérial. En Occident la doctrine du pape est nette ; c'est celle de la primauté romaine. Le Christ a donné le pouvoir à Pierre (*Mt.* 16, 18 sv.) ; celui-ci à son tour l'a conféré aux autres apôtres. De même le pape confère aux autres évêques le pouvoir de juridiction. Le concile n'a d'autorité que dans la mesure où il est reconnu par Rome. L'empereur n'est plus le chef de l'Église. Les métropolites et les patriarches sont soumis à Rome. Le système demeure en place, mais le fondement doctrinal qui l'étaie a changé.

Du côté de l'Orient cette doctrine est de nature à heurter les susceptibilités de l'empereur et des patriarches. Aussi Léon se garde-t-il de la proclamer ouvertement, mais toutes ses interventions, qui sont analysées ici dans le détail et à la lumière des épîtres du pape, depuis l'épître 20 à Eutychès avant le brigandage d'Éphèse jusqu'à l'épître 165 adressée à l'empereur Léon Ier, sont constamment conformes dans leur fond et leur intention à la doctrine que Léon proclame dans ses rapports avec les Occidentaux. La politique de saint Léon à l'égard des Orientaux n'est donc pas commandée par des considérations d'opportunité. C'est pour avoir méconnu cela que E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* (voir *Bull.* I, nº 966) et J. Haller, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit* (voir *Bull.* VI, nº 1628) ont sous-estimé la part de saint Léon dans l'élaboration de la doctrine de la primauté du pape dans l'Église. M. K. renvoie pour certaines parties de sa démonstration à sa dissertation intitulée *Papst Leo der Grosse, Römischer Primat und Reichskirchenrecht,* Cologne 1950 (en dactylographie). C. V. P.

589. L. Eizenhöfer O. S. B. *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen.* — Die Messe in der Glaubensverkündigung (voir *Bull.* VIII, nº 575) 79-107.

Pour participer vraiment à la messe le fidèle doit s'offrir à Dieu avec le Christ. Dom E. illustre ce thème par de nombreuses citations latines empruntées aux sermons de saint Léon. En fait c'est toute la doctrine du grand pape qu'il passe en revue. C. V. P.

590. I. Carton S. J. *A propos des oraisons de carême. Note sur l'emploi du mot « observantia » dans les Homélies de saint Léon.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 104-114.

Le sous-titre indique suffisamment le contenu de cet article. Il s'agit d'une étude sémantique du mot *observantia* chez saint Léon. Le premier des sens classiques (respect vis-à-vis d'une personne) a disparu. Un autre sens (observation d'une loi) s'est au contraire développé, spécialement quand il s'agit d'un rite. De là un nouveau sens : le zèle avec lequel on pratique un rite. A noter que le mot est employé le plus souvent à propos du jeûne. Dans le missel romain actuel, ce mot ne revient que dans la liturgie quadragésimale. B. B.

591. R. Dolle O. S. B. *Un docteur de l'aumône, saint Léon le Grand.* — Vie spirit. 96 (1957) 266-287.

Dans ses sermons, saint Léon le Grand a fréquemment rappelé le devoir de l'aumône, tout en s'en tenant aux idées sociales traditionnelles de son temps. G. M.

592. R. H. McGlynn. *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 25). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956 ; in 8, v-150 p.

Après une introduction historique, l'auteur étudie successivement le mystère de l'incarnation, la personne du Christ, l'attitude de saint Pierre Chrysologue vis-à-vis des hérésies, la Mère du Christ, les membres du Christ. L'ouvrage donne plus que le titre ne promet, car avec l'incarnation c'est à peu près toute la théologie qui est comprise. C'est un travail consciencieux, mais sur lequel pèse une lourde hypothèque. L'auteur ignore tout des travaux récents sur l'authenticité des sermons, spécialement les études de dom A. Olivar qui prépare une nouvelle édition. Sa bibliographie sur ce point se limite à peu près aux articles de F. Lanzoni, qui datent des années 1908-1910. Il est évident qu'une synthèse faite dans ces conditions est sujette à caution. B. B.

593. L. Bieler. *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi.* Part II : *Commentary* (Irish Manuscripts Commission). — Dublin, Stationary Office, 1952 ; in 8, p. 81-214. Sh. 21.

Nous ne faisons que signaler ce petit volume qui reproduit un important article de *Classica et Mediaevalia* (t. 12, 1951), recensé *Bull.* VII, n° 946. M. C.

594. T. Ó Fiaich. *St. Patrick and Armagh.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 89 (1958) 153-170.

Saint Patrice n'a-t-il été qu'un évêque itinérant ? Ce serait contraire à ce qu'il a établi lui-même pour l'Irlande. En examinant divers écrits des VII^e^ et VIII^e^ siècles, M. Ó F. conclut que, à partir de 640, moins de cent ans donc après la mort du saint, on constate la prééminence d'Armagh. Dès que l'on parle de Patrice, c'est de Patrice d'Armagh. Jamais à cette époque on ne trouve quelque opposition à cette prétention. A. B.

595. G. de Plinval. *Prosper d'Aquitaine interprète de Saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, t. I (supplément à la Revue des études augustiniennes, 1958 ; Paris, Études augustiniennes, 1958) 339-355.

Nous ne faisons que signaler cet article déconcertant, où M. de P. admet d'une part que Prosper « a dévié de la pure tradition augustinienne... dans une certaine mesure » (p. 354), et où d'autre part il s'attaque, sans aucun argument, à tous ceux qui ont essayé de préciser le sens de cette déviation. M. de P., qui connaît bien l'époque de Pélage et de l'augustinisme antipélagien, ne paraît pas avoir une idée bien précise de l'augustinisme des dernières années, ni de ce qu'on est convenu d'appeler le semipélagianisme. Toute la controverse porte alors sur la volonté salvifique et la prédestination. M. de P. avoue qu'il n'a « pas compétence pour entrer ici dans l'examen des nuances délicates qui distinguent la prédestination *ante merita praevisa* (d'Augustin) de la prédestination *post merita praevisa* » (p. 355), qui serait la thèse de Prosper. Ce qui est plus grave encore, c'est que M. de P. ne semble avoir qu'une connaissance très imparfaite de la littérature de l'époque et de sa chronologie. M. C.

596. A. Eguiluz O. F. M. *Lex orandi, lex credendi.* — Verdad y Vida 6 (1948) 45-67.

La première partie de cet article situe l'adage de Prosper d'Aquitaine dans son cadre historique et montre qu'il constitue un critère authentique et positif en faveur de la foi (contre le P. M. Jugie). C. V. P.

597. E. J. Jonkers. *Pope Gelase and Civil Law.* — Tijdschrift Rechtsgeschiedenis 20 (1952) 335-343.

Cite les appels que fit le pape Gélase à la loi romaine. Conclusion : le pape Gélase était favorablement disposé à l'égard des lois se rapportant aux intérêts communs de l'Église et de l'État ; il en appelle aussi aux dispositions qui ont été suggérées par l'Église aux empereurs. C. V. P.

598. F. Dvornik. *Pope Gelasius and the Emperor Anastasius I.* — Byzant. Zeitschr. 44 (1951) 111-116.

L'emploi des expressions *regalis potestas* et *auctoritas sacrata pontificum* ainsi que l'affirmation que certains domaines échappent à la juridiction du pape montrent que, dans sa lettre à Anastase 1er (PL 59, 41-47 ; A. Thiel, 351), Gélase ne rompt pas avec le principe ancien selon lequel l'empereur est le représentant de Dieu sur la terre. La seule note nouvelle est l'affirmation que l'*auctoritas* ecclésiastique et la *potestas* impériale ensemble gouvernent le monde. Plus tard les Occidentaux feront un pas de plus en exigeant la *potestas* pour le pape. Dans son *De anathematis vinculo* (PL 59, 108 sv.) Gélase nie le caractère sacerdotal de l'empereur mais il n'attribue pas au sacerdoce ecclésiastique des prérogatives qui appartiennent à l'*imperium.* C. V. P.

599. W. Ensslin. *Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I.* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 661-668.

La phrase de l'*Epist.* 12, 2, où l'on trouve les expressions *auctoritas sacrata pontificum, regalis potestas*, a déjà fait couler beaucoup d'encre (cf. *Bull.* VIII, nº 598). Abstraction faite de l'usage qu'on a fait plus tard de ce texte, il faut reconnaître que Gélase n'innove pas et qu'il n'entend pas donner la prééminence à l'*auctoritas pontificis* sur le pouvoir impérial. L'examen du mot *auctoritas* dans les autres lettres de Gélase montre qu'il n'attache pas un sens précis à ce mot. Il parle aussi bien de l'*auctoritas* de l'empereur. C'est une excellente mise au point de cette question. B. B.

VIe s. **600.** W. Bark. *The Legend of Boethius' Martyrdom.* — Speculum 21 (1946) 312-317.

601. A. M. S. Boethii *Philosophiae Consolatio.* Edidit L. Bieler (Corpus Christianorum, Series latina, 94). — Turnholti, Brepols, 1957 ; XXVIII-124 p. Fr. 150, rel. 200.

C'est avec raison qu'il a été fait appel par le *Corpus Christianorum* à M. B. pour l'établissement du texte de la *Consolatio Philosophiae.* M. B. a été intimement mêlé en effet, — bien qu'il ne le dise pas dans le présent volume, — à la mise au point de l'édition aujourd'hui classique de G. Weinberger (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, 419-420). Il était donc le mieux placé pour l'améliorer et il n'a pas manqué de le faire. Non seulement il a revisé quelques-uns des critères de Weinberger et repris un certain nombre de variantes préférées par R. Peiper, mais il a aussi consulté plusieurs nouveaux manuscrits dont celui, relativement

important, signalé naguère par E. T. Silk (voir *Bull.* V, nº 745) : *Naples Naz. IV. G. 68*, du IXe siècle.

Sur cette nouvelle base, M. B. a établi un texte qui, tout en différant çà et là du texte reçu, lui reste pour l'ensemble fidèle, avec le double avantage cependant que, d'une part, il est plus solidement appuyé et que, d'autre part, les apparats, tant pour les variantes que pour les sources, sont plus complets. Malheureusement les tables verbales, très détaillées, de l'édition Weinberger, dues en partie à M. B. lui-même, n'ont pas été reprises. M. C.

602. Boethius. *Consolationis Philosophiae libri quinque.* Edidit E. Gothein. Boethius. *Trost der Philosophie.* Lateinisch und deutsch. Übertragen von E. Gothein. Eingeleitet von M.-L. Gothein. Neu herausgegeben in der Überarbeitung von W. Gothein (Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Antike und Christentum). — Zürich, Artemis-Verlag, 1949 ; in 12, 333 p. et 1 pl. Fr. 13.80.

Le texte latin est celui de W. Weinberger (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, 419-420), amendé ça et là à la lumière des travaux postérieurs. La traduction de M. E. G., parue en première édition en 1932 et basée sur le texte alors classique de R. Peiper (1871), a été revisée en conséquence. L'introduction de Mme M.-L. G., ardente et circonstanciée, ainsi que les notes ont également subi quelques légers remaniements. M. C.

603. Boezio. *Gli opuscoli teologici.* Tradotti da E. Rapisarda (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 5). — Catania, Centro di studi di arte e letteratura cristiana antica, 1947 ; in 8, xv-89 p. L. 470.

M. R., qui s'est intéressé par ailleurs au problème du christianisme de Boèce (voir *Bull.* V, nº 864), a tenu à traduire en italien les *Opuscula sacra*, y compris l'opuscule IV qu'il regarde, — à tort croyons-nous, — comme inauthentique. Il s'inspire largement de la traduction anglaise de M. Stewart. Il s'en sépare plus d'une fois cependant. Dans sa très brève introduction, M. R. se contente de quelques généralités qui ne tiennent pas suffisamment compte des travaux récents. Un index analytique termine le volume. M. C.

604. J. Shiel. *Boethius' Commentaries on Aristotle.* — Mediaeval Renaiss. Studies 4 (1958) 217-244.

M. S. a examiné avec soin les commentaires et traités logiques de Boèce. Il conclut que l'introducteur d'Aristote n'y fait en somme que traduire et mettre en œuvre les gloses marginales qu'il a trouvées dans son manuscrit grec de l'*Organon* (déjà complété par l'*Isagoge* de Porphyre). L'argumentation de M. S. est fort impressionnante, et je la crois largement fondée tant pour le double commentaire de l'*Isagoge* et pour celui des *Catégories* que pour les deux commentaires du *De interpretatione* et pour ceux des *Topica*.

L'est-elle au même point pour les petits traités dits indépendants (*Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis topicis*) ? Je suis tenté de l'admettre, à cette nuance près que, dans ces opuscules, Boèce est beaucoup moins un « traducteur » de gloses qu'un auteur utilisant au mieux les notes marginales du manuscrit d'Aristote qui lui servait de source. M. C.

605. E. Franceschini. *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino.* — Aristotele nella critica e negli studi contemporanei (Rivista di Filosofia

neo-scolastica, Supplemento speciale al volume 48, dicembre 1956. — Milano, « Vita e Pensiero », 1956 ; in 8, x-202 p. L. 2000) 144-166.

M. F. dresse un inventaire complet des traductions latines médiévales de chacun des écrits authentiques et inauthentiques d'Aristote. Après cette revue tout analytique, il rappelle la date de ces versions faites soit sur le grec, soit sur l'arabe. Autres problèmes : quelle traduction fut employée par les scolastiques, et spécialement par saint Thomas d'Aquin, et dans quelle mesure ces théologiens connaissaient-ils le grec ? (Pour ce dernier point, on pourrait ajouter l'article du P. H.-F. Dondaine O. P., *Saint Albert et le grec* ; voir *Bull.* VI, nº 1173). En peu de pages, M. F. a pu donner une lumineuse et complète mise au point de nos connaissances actuelles sur l'*Aristoteles Latinus*. O. L.

606. C. Koser O. F. M. *O argumento da Assunção fundado sobre o II Cânon do II Sínodo de Orange.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 203-240.

Un premier article *A definibilidade da Assunção de N. Senhora*, publié dans la même revue 7 (1947) 246-277 (voir *Bull.* VII, nº 2479) avait déjà énoncé cet argument. Le P. K. y revient. Le voici : à celui qui n'a pas contracté le péché originel, ni commis de péché personnel Dieu ne peut pas infliger de peine. Or : 1) la corruption corporelle et le retardement de l'assomption corporelle sont des peines ; 2) Marie n'a pas contracté le péché originel et n'a pas commis de péché personnel. Par conséquent Dieu ne pouvait infliger à Marie ni la corruption corporelle ni le retardement de l'assomption corporelle. La majeure du raisonnement serait prouvée par le second canon d'Orange.

A supposer qu'on puisse interpréter de cette manière le second canon d'Orange, le contexte historique dans lequel ce canon a été promulgué s'oppose formellement à ce qu'on lui donne une portée si universelle.

Le P. K. énumère ensuite les auteurs qui ont pris position pour ou contre son argument. Puis il répond aux objections qui lui ont été faites. C. V. P.

607. G. de Plinval. *Césaire d'Arles.* — Dictionn. Hist. Géogr. ecclés. 12 (1950) 186-196.

Aperçu sur la vie et l'œuvre de saint Césaire. Vu son respect de la tradition et de l'autorité romaine, il est douteux que Césaire ait touché à la structure de la messe. Il n'est pas certain que le symbole *Quicumque* soit de lui. C. V. P.

608. B. Paringer. *Le manuscrit de Saint-Gall 914 représente-t-il le latin original de la Règle de S. Benoît ?* Étude historique et critique. — Revue bénéd. 71 (1951) 81-140.

Ce long article s'efforce de battre en brèche l'autorité, universellement reconnue depuis le mémoire de L. Traube (1898), du célèbre manuscrit (A) de la Règle. Comme saint Benoît avait été formé aux lettres et à la lecture des Pères et que saint Grégoire qualifie de *sermo luculentus* la langue de sa Règle, il n'est pas possible qu'un texte si rempli de « fautes grossières » remonte jusqu'à lui. L'article comporte trois parties.

Dom P. examine d'abord les témoignages au sujet de l'histoire de la Règle et de son texte aux débuts de l'Ordre et réfute l'une après l'autre les bases de l'argumentation de Traube : Simplicius n'est pas l'auteur d'une recension normalisée de la Règle ; les moines du Cassin n'ont pas emporté le manuscrit autographe de saint Benoît dans leur fuite ; la Constitution du pape Zacharie, qui envoya l'autographe à Pétronax, est un faux et d'ailleurs la phrase relative à cet autographe a été mal interprétée.

Étudiant alors le manuscrit lui-même, composé de 15 éléments répartis sur 4 *codices*, dom P. montre que le texte de la Règle qui s'y trouve n'a rien à voir avec la copie de l'exemplaire d'Inda (Aix-la-Chapelle), faite par Grimaldus et Atto et envoyée à Réginbert de Reichenau.

Enfin, comparant le latin des principaux manuscrits de la Règle, dom P. constate une détérioration progressive du texte depuis le manuscrit d'Oxford jusqu'à *A*, qui est au terme de l'évolution. Celle-ci est attribuée au fait que les copistes, connaissant mal le latin, ont introduit dans le texte des fautes, des provincialismes, voire des germanismes. *A* en particulier révèle une « ambiance allemande et bavaroise ». Il est donc inutile pour l'établissement du texte de la Règle.

C. V. P.

609. C. Mohrmann. *La latinité de S. Benoît.* — Revue bénéd. 62 (1952) 108-139.

S'il est certain que les arguments de L. Traube, visant à reconstituer l'histoire du texte de *A*, doivent être soumis à un nouvel examen, les arguments linguistiques de dom B. Paringer (voir *Bull.* VIII, n° 608) n'en sont pas moins totalement inacceptables. Dom Paringer est manifestement victime du préjugé classiciste. Le latin de *A* n'est pas du « mauvais » latin ; il correspond à la langue courante (« je ne dis pas vulgaire ») du VIe siècle. C'est ce que voulait dire sans doute saint Grégoire, qualifiant la langue de saint Benoît de *sermo luculentus*, de langage clair. Mlle M. démontre ensuite que l'orthographe de *A* porte la signature de cette même langue du VIe siècle. Les arguments grammaticaux de dom Paringer ne résistent pas non plus à l'examen : les « fautes » communes des mss *O*, *T*, *B* et *A*, signalées p. 126 sv. par dom Paringer, remontent soit à la fameuse époque « classique », soit au latin du VIe siècle, soit au latin des chrétiens ; d'autre part elles ne révèlent aucune influence germanique. Ce sont au contraire les manuscrits cassiniens qui s'écartent progressivement de *A*, mais dans le sens d'une normalisation.

C. V. P.

610. A. Mundó O.S.B. « *Bibliotheca* ». *Bible et lecture du carême d'après saint Benoît.* — Revue bénéd. 60 (1950) 65-92.

Le mot *bibliotheca* au chap. 48 de la Règle de saint Benoît désigne aux yeux des commentateurs depuis Benoît d'Aniane le local où se conservent les livres du monastère. Ne pourrait-on y voir un terme désignant la collection des livres saints? Une liste de témoignages antérieurs à 800, complémentaire d'autres listes déjà existantes, confirme qu'en soi ces deux acceptions sont possibles. Qu'en est-il pour saint Benoît ? La mention spéciale de la distribution de *codices* au début du carême, alors que pour les autres temps il n'en est pas question, montre qu'il s'agit d'un usage particulier, que le contexte doit éclairer. Les *codices* désignent les volumes de la Bible (ch. 9), qui sont au nombre de neuf, selon Cassiodore et la miniature de l'*Amiatinus*. D'ailleurs saint Benoît en nomme lui-même sept. *Per ordinem ex integro legant* : contrairement à l'usage liturgique qui lit la Bible par péricopes, les moines liront les *codices* d'un bout à l'autre et dans l'ordre qu'on trouve par exemple dans Cassiodore. Dom M. cite enfin quelques témoignages tendant à montrer qu'on lisait la Bible surtout en carême. En appendice, trois textes de la liste faisant difficulté.

C. V. P.

611. G. Penco O. S. B. « *Bibliotheca* » *e* « *Opus Dei* » *nella Regula Monasteriorum.* — Rivista liturgica 38 (1951) 210-217.

Conteste l'interprétation *bibliotheca* = Bible (voir *Bull.* VIII, nº 610). Le reste de l'article traite des livres qui devaient se trouver dans la bibliothèque du monastère au temps de saint Benoît : c'étaient, d'après dom P., « quasi esclusivamente » des livres liturgiques au sens large du mot. C. V. P.

612. A. Wimmer O. S. B. *Der « müssige » Pförtner? Zur Regula Benedicti (LXVI, 3).* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 63 (1951) 7-16.

Dans un article intitulé *Der umherschweifende Pförtner, eine Textkorrektur an der Regula Benedicti* publié en 1947 (voir *Bull.* VII, nº 228), dom S. Brechter avait défendu la leçon *vacari*. Dom W. apporte des arguments en faveur de la probabilité interne de *vagari*. C. V. P.

613. J. H. Baxter. *The « Regula S. Benedicti » 2 : A Reminiscence of St. Fulgentius of Ruspe?* — Revue bénéd. 61 (1952) 293-294.

Fulgence aussi emploie ensemble les mots *terrenus, transitorius* et *caducus*.

614. B. Steidle O. S. B. *Dominici schola servitii. Zum Verständnis des Prologes der Regel St. Benedikts.* — Benedikt. Monatschr. 28 (1952) 397-406.

Examine le sens du mot *schola* dans l'antiquité profane, chez les Pères de l'Église (Tertullien, Origène, Pélage) et dans la littérature monastique (Cassien, Fauste de Riez, *Regula Magistri*, saint Benoît, Césaire d'Arles). L'emploi purement local du terme semble remonter à Césaire. Chez les autres Pères et auteurs ecclésiastiques examinés le mot évoque les travaux et les luttes de l'ascèse. C. V. P.

615. V. Warnach O. S. B. *Gesetz und Geist in der Regel des hl. Benedikt.* — Liturgie u. Mönchtum 4 (1949) 63-65.

Compte rendu d'une conférence faite par dom W. Les termes apparemment légalistes (*lex, auctoritas, potestas, servitus, disciplina*) sont chargés d'un sens nouveau ; le droit familial qui régit le monastère est imprégné de *pietas* ; l'abbé doit exercer les vertus d'*aequitas* et de *discretio*. Dom W. définit ensuite ce qu'il entend par *pneuma* et par *pneuma* monastique, et il énumère les éléments « pneumatiques » dans la Règle et la vie de saint Benoît. C. V. P.

616. E. M. Heufelder. *Gemeinschaft und Persönlichkeit, Autorität und Freiheit nach der Regel des hl. Benediktus.* — Benediktin. Monatschr. 26 (1950) 181-192, 265-274, 354-363, 451-461.

Commentaire des chap. 2, 3 et 64 de la Règle de saint Benoît.

617. B. Fischer. *Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti.* — Liturgie u. Mönchtum 4 (1949) 22-35 ; 5 (1950) 64-79.

Article bien documenté sur la manière dont la Règle de saint Benoît comprend et interprète les psaumes. M. F. relève trois traits caractéristiques : absence

d'éléments allégoriques ; absence totale de la typologie du Christ, orant des psaumes ; orientation constante de la pensée vers le Christ comme le Dieu des psaumes. C. V. P.

618. G. Haverbèque O. C. R. *L'humilité d'après S. Benoît.* — Collectanea Ord. Cist. ref. 11 (1949) 18-23 ; 12 (1950) 17-25 ; 13 (1951) 98-107.

Commentaire ascétique sur les textes de la Règle se rapportant à l'humilité.

619. Ph. Schmitz O. S. B. *Conversatio (conversio) morum.* — Dictionn. Spiritualité 2 (1952) 2206-2212.

Pour saint Benoît la *conversatio morum* est « la manière de vivre conformément aux enseignements de la Règle » ; l'expression a le même sens que *conversio morum* qu'on lui a substitué. D'après les commentateurs postérieurs à saint Benoît le vœu de la *conversatio morum* a pour objet de se corriger de ses défauts, de se revêtir des vertus et de tendre à la perfection. C. V. P.

620. A. Ceccarelli O. S. B. *Note di pedagogia nella Regola di S. Benedetto.* — Benedictina 4 (1950) 297-322 ; 5 (1951) 113-136, 263-315.

Par le terme de *pedagogia* dom C. entend ce que nous appellerions la formation spirituelle. Il expose successivement quel est le rôle de l'abbé et quelles sont les vertus individuelles et sociales que saint Benoît exige de ses moines. C. V. P.

621. A. Hastings. *St. Benedict and the Eremetical Life.* — Downside Review 68 (1950) 191-211.

Disciple de Jean Cassien, saint Benoît croyait sincèrement à la supériorité de la vie érémitique sur la vie cénobitique. Il est probable qu'au Mont-Cassin il y avait des ermitages pour ses moines. On ne peut le nier en s'appuyant sur le fait que la Règle n'en parle pas, car la *Regula Magistri*, œuvre de Cassiodore écrite pour Vivarium (d'après M. H.), n'en parle pas non plus et pourtant il y avait des ermitages à Vivarium. Si l'on objecte que la fin du prologue suppose que les moines persévéreront dans le monastère jusqu'à leur mort, M. H. répond : la *Regula Magistri* connaît exactement la même phrase. Enfin le poème de Marc (daté avec L. Traube du VI^e siècle) suppose que saint Benoît se retirait dans la solitude pour se préparer à la fête de Pâques. L'oratoire de Saint-Jean-Baptiste, où le saint fut enterré, était peut-être l'oratoire des ermites du Mont-Cassin. C. V. P.

622. M. Thiel O. S. B. *Benediktinische Heiligkeit. Zur cönobitischen Vollkommenheitsideal des hl. Benedikt.* — Liturgie u. Mönchtum, 3. Folge, 11 (1952) 63-72.

L'idéal de l'*honestas morum* comporte la lutte contre les vices et l'acquisition de la charité et des vertus de patience, d'entr'aide, d'estime d'autrui, d'obéissance à tous, de discrétion et de sagesse. C. V. P.

623. J. Leclercq O. S. B. *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin.* — Maria. Études sous la direction de H. du Manoir S. J., t. II (Paris, G. Beauchesne, 1952 ; in 8, 1007 p.) 547-578.

Deux parties : les monastères bénédictins et les congrégations de monastères (dom L. s'arrête surtout à Ambroise Autpert, saint Anselme, Rupert de

Deutz, Pierre le Vénérable, Arnaud de Bonneval, sainte Mechtilde, sainte Gertrude), les congrégations monastiques d'inspiration bénédictine (surtout saint Bernard et Étienne de Salley).

624. F. Vandenbroucke O. S. B. *Direction spirituelle. En Occident.* B : *Au moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955-56) 1083-1098.

Revue des diverses écoles spirituelles où quelques maîtres, quelques écrits donnent des indications notables sur la théorie et la pratique de la direction spirituelle : l'école bénédictine et ses survivances (sainte Hildegarde, Pierre de Celle, Bernard Ayglier, Garcia de Cisneros), saint Bernard et l'école cistercienne, l'école de Saint-Victor, l'école franciscaine et surtout l'école dominicaine ; et, à la fin du moyen âge, les écoles anglaise et néerlandaise. L'école dominicaine contraste assez nettement avec les précédentes, pour lesquelles la direction spirituelle reste du type monastique traditionnel ; les Prêcheurs s'orientent vers la direction des laïcs, quitte à les rendre aussi moines que possible dans le monde.

F. V.

625. M. Galizia. *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese.* — Milano, A. Giuffrè, 1951 ; in 8, VIII-545 p. L. 2000.

M. G. nous livre une vaste étude sur le développement historique de la théorie de la souveraineté de l'État depuis la compilation de Justinien jusqu'au lendemain de la Révolution française.

Il expose tout d'abord la lente évolution du concept de souveraineté à travers les différentes périodes du haut moyen âge. Aux XI^e^-XII^e^ siècles sont présents, de manière parfois encore embryonnaire, tous les éléments de la conception médiévale de l'État et de la souveraineté, basée sur une vision hiérarchico-corporative de la société. Au bas moyen âge s'élaborent des systèmes divers avec saint Thomas, Gilles de Rome, Bracton, Ockham, Nicolas de Cues, qui tous affirment l'origine divine de l'État mais mettent en un relief de plus en plus grand la contribution humaine dans l'établissement du pouvoir. A la Renaissance, à la suite d'un long processus historique favorisé par la redécouverte des œuvres d'Aristote et les luttes incessantes entre l'Empire et l'Église, s'élabore, surtout à travers les œuvres de Marsile de Padoue et de Piccolomini, une nouvelle conception de l'État, considéré comme une entité territoriale ayant pour caractéristique essentielle la souveraineté une, indivisible et exclusive. Jean Bodin ne fera qu'en donner une définition nette. L'État s'affranchit des liens le rattachant à l'Église ou à l'empereur. Pourtant son autoritarisme voulant tout s'attribuer va provoquer une réaction de ces mêmes milieux libertaires et individualistes qui l'avaient engendré. Le XVII^e^ siècle tentera de résoudre ce dualisme entre les droits de l'État et ceux des individus avec les grands théoriciens de cette période : Hugo Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorff, Thomasius, Leibniz. Ce même siècle verra aussi s'élaborer des doctrines théocratiques du pouvoir tant en Angleterre qu'en Allemagne et en France (Bossuet, Fénélon). Le XVIII^e^ siècle, qui débuta avec le triomphe de l'absolutisme en France, allait connaître bien des remous d'idées, provoqués par les conditions politiques et économiques de l'époque et les grandes transformations sociales qui en résultèrent. M. G. consacre de longues pages à établir l'influence des idées françaises et du despotisme éclairé tant en Europe qu'en Amérique. Après avoir évoqué l'école française révolutionnaire et la grande Révolution qui marqua une étape fondamentale dans l'histoire de la pensée humaine, M. G. recherche son influence, tout par-

ticulièrement en Angleterre et en Allemagne. Mais tout ceci dépasse largement le cadre de ce *Bulletin*, de même qu'un appendice, où M. G. expose la théorie de la souveraineté dans l'antiquité grecque jusqu'à Démocrite. G. M.

626. V. Fagiolo. *L'influsso del cristianesimo nell'evoluzione dell'istituto matrimoniale romano.* — Ephemer. Iuris canon. 13 (1957) 58-70.

Dans le droit classique romain le mariage se distingue du concubinage par l'*honor*, la *dignitas* qu'ont l'homme et la femme l'un pour l'autre : entre l'*uxor* et la *concubina*, d'après Ulpien, *nisi dignitate nihil interest*. Pour que le mariage persiste, le *consensus* doit persister aussi. On voit donc la différence fondamentale avec la conception chrétienne où, le *consensus* initial une fois donné, le mariage devient indissoluble : *quod Deus coniunxit, homo non separet*. L'influence du christianisme se manifeste dans le droit post-classique, où Justinien réclame l'*affectio maritalis*. L'élément spirituel prend le dessus sur l'élément matériel. Le mariage ne peut plus se dissoudre par le consentement mutuel des époux, mais seulement en des cas déterminés par le législateur. Et les conditions de dissolution seront réduites de plus en plus. A. B.

627. R. Dijker. *De Ten-hemelopneming van Maria in de traditie.* — Standaard van Maria 27 (1951) 22-34, 161-172.

Étude faite d'après les travaux de M. Jugie, H. Vincent, F.-M. Abel, B. Capelle et B. Botte. Les premiers témoignages positifs en faveur de l'assomption apparaissent au VIe siècle. C. V. P.

628. A. C. Rush C. SS. R. *Assumption Theology in the « Transitus Mariae ».* — American eccles. Review 123 (1950) 93-110.

Passe en revue quelques *Transitus* orientaux et occidentaux et conclut : « The *Transitus* literature itself is to be reckoned as the origin of the movement to approach the Assumption of Mary from a theological viewpoint ».

629. B. Capelle O. S. B. *Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge.* — Analecta Bolland. 67 (1949) 21-48.

Une analyse minutieuse montre que le récit de l'assomption dans la lettre pastorale de Jean de Thessalonique dépend d'un apocryphe grec, dont s'inspirent également, par le truchement d'une version latine, le *Transitus* de A. Wilmart et peut-être aussi la description de l'assomption dans le *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours. D'autre part cette source a été transcrite directement, quoique partiellement et sous sa forme latine, dans les marges d'un manuscrit du *Transitus* de Wilmart ; plus tard ces gloses ont passé dans le texte de *Paris Nat. lat. 13781* (cf. déjà l'article de dom C. recensé dans *Bull.* IV, n° 355). Enfin le ms. *Paris Nat. lat. 2672*, venu de la bibliothèque de Colbert, dépend aussi de cette source, sans procéder du *Transitus* de Wilmart.

Dom C. conclut : comme Jean de Thessalonique s'inspire d'un apocryphe qui n'est ni le modèle grec du *Transitus* de Wilmart, ni celui du Pseudo-Méliton de Sardes, comme d'autre part le style simple du récit de l'assomption dans la lettre de Jean contraste avec le reste, il s'ensuit que ce dernier a conservé le texte de sa source dans la langue originale et au complet, sauf quelques retouches et sauf le miracle final de l'assomption. Dom C signale enfin que la recension interpolée de la lettre de Jean de Thessalonique contient beaucoup d'excellentes leçons absentes de la recension dite normale. C. V. P.

630. R. Hazelton. *The Christianization of « Cato » : The « Disticha Catonis » in the Light of Late Mediaeval Commentaries.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 157-173.

Il est étonnant de constater le succès des *Disticha Catonis* au moyen âge (voir *Bull.* VIII, nº 83). Pendant des siècles c'était le premier livre mis entre les mains des jeunes élèves. Comment cette œuvre d'un païen, remontant au IIIe siècle, a-t-elle pu exercer une telle influence jusqu'au XIIIe-XIVe siècle chrétien? On ne peut l'expliquer que par la manière dont les grammairiens la proposèrent à leurs élèves : ils christianisèrent cet écrit. M. H. transcrit quelques gloses où l'on voit comment les termes les plus païens étaient expliqués par des références à la sainte Écriture. A. B.

631. S. Leandri Hispalensis *De institutione virginum et contemptu mundi.* Nova recensio cum decem capitulis ineditis. Edidit et prolegomenis instruxit A. C. Vega O. S. A. (Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi, 16-17). — Monasterium Escurialense, Typis Augustinianis, 1948 ; in 8, 139 p.

La plupart des écrits de Léandre de Séville sont, soit perdus, soit non encore retrouvés. Le P. V. a eu l'heureuse fortune de pouvoir utiliser un manuscrit du *De institutione virginum*, — *Escurial a I 13*, du IXe siècle (voir, à ce sujet, *Miscellanea G. Mercati*, t. II, p. 34-56 ; cf. *Bull.* VI, nº 1648), — qui contient une recension beaucoup plus complète que le texte reçu (Holstenius, Migne). Il la publie aux p. 89-126 de ce volume, en la corrigeant çà et là et en indiquant les variantes de la recension holsténienne. Il ne s'agit pas d'une édition critique, que le P. V. estime prématurée. Nous croyons cependant que l'établissement du texte et de l'apparat critique aurait pu être plus soigné.

Dans les p. 7-86, le P. V. met en lumière la figure, l'activité politique, religieuse et littéraire, les relations humaines de Léandre, ainsi que le contenu et la valeur ascétique du *De institutione virginum*. M. C.

632. P. Salmon. *Le texte de Job utilisé par S. Grégoire dans les « Moralia ».* — Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B. oblata (Studia Anselmiana, 27-28. — Roma, Herder, 1951 ; in 8, VIII-511 p.) 187-194.

Le texte de Job utilisé par saint Grégoire dans les *Moralia* s'accorde fréquemment avec celui des manuscrits *C* et *X* de la vulgate, mais parfois il s'en écarte. Grégoire aurait eu à sa disposition deux recensions différentes, dont une portant un texte qui n'était pas très pur. Les leçons propres aux *Moralia* ne seraient autre chose que les altérations qui avaient pénétré dans ce texte corrompu. C. V. P.

633. R. Bauerreiss. *Religionsgeschichtliches zu Gregors Dialogen.* — Benedikt. Monatschr. 26 (1950) 216-222.

Relève dans les Dialogues de saint Grégoire huit thèmes se rapportant aux croyances religieuses anciennes. Ce sont : l'orientation des mourants, la couleur noire du démon et de ses suppôts, l'usage du signe de la croix pour chasser le démon, la colombe ou le globe de feu comme symbole de l'âme, le chemin du ciel, le parfum céleste, les gestes de la prière et la bénédiction de la lumière. C. V. P.

634. N. Sharkey. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 35). — Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; in 8, VII-50 p. Dl. 0.75.

Le P. Sh. n'a publié ici que les chapitres II et III d'une dissertation qui en comporte six. Dans le premier il examine les titres et les prérogatives que saint Grégoire attribue à l'apôtre Pierre. Dans le second, qui considère la personne de Grégoire, il a réuni les textes relatifs à la *cathedra Petri* et à l'*apostolica sedes*, ainsi que ceux où Grégoire s'identifie avec Pierre ; il détermine ensuite l'autorité que Grégoire s'attribue à lui-même. C. V. P.

635. E. H. Fischer. *Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 67, Kanon. Abt. 36 (1950) 15-144.

Ce long article, bien écrit, expose l'histoire des relations politiques de Grégoire avec la cour de Byzance et montre quel rôle le grand pape a joué dans le développement des rapports entre les deux pouvoirs.

Malgré sa formation juridique, Grégoire n'est pas un théoricien qui aurait continué à développer la doctrine des deux pouvoirs de Gélase Ier. C'est un politicien réaliste (« ein Realpolitiker ») qui s'appuie sur les idées de saint Augustin. En conséquence il ne considère pas le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel comme deux pôles opposés, mais comme les organes de l'Église elle-même, de l'unique cité de Dieu. Les intérêts de l'État sont étroitement liés à ceux de l'Église. Grégoire est un sujet loyal de l'empereur, mais il sait à l'occasion défendre avec diplomatie et le plus souvent avec succès les intérêts de l'Église devant la cour de Byzance.

Dans le corps de l'article M. F. montre comment Grégoire est demeuré fidèle à cette attitude dans ses nombreuses interventions auprès de l'empereur d'Orient. C. V. P.

636. A. Michel. *CR de E. H. Fischer, Gregor der Grosse und Byzanz* (voir *Bull.* VIII, n° 635). — Histor. Jahrbuch 73 (1954) 449-450.

Regrette que M. F. ait laissé de côté l'importante question de la reconnaissance par Grégoire du patriarcat de Constantinople. Il pense pour sa part que Grégoire n'a jamais reconnu la prééminence de la « seconde Rome », malgré *Ep.* I, 24. C. V. P.

637. A. C. Rush. *St. Gregory the Great: Salary and Spirituality in the Priesthood.* — American eccles. Review 123 (1950) 262-272.

Dans ses Homélies sur les évangiles I, 17 saint Grégoire expose le thème suivant, à l'adresse des prêtres : « en tant que prêtres, vous recevez du peuple votre entretien (*subsidium, sustentatio, stipendium*) ; ceci vous oblige à vivre en prêtres ». C. V. P.

638. R. Serratosa. *A proposito de un libro.* — Estudios (Madrid) 7 (1951) 171-178.

Considérations à propos de l'ouvrage de dom O. M. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la « Regula Monachorum »* (voir *Bull.* VI, n° 1398). Le P. S. semble avoir mal lu l'auteur qu'il critique. C. V. P.

VII^es. **639.** S. Columbani *Opera*. Edited by G. S. M. Walker (Scriptores Latini Hiberniae, 2). — Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 ; in 8, xciv-247 p. Sh. 42.

Saint Colomban est un de ces pionniers dont la vie et l'œuvre ont été confondues, en quelque sorte, par la tradition avec le courant qu'ils ont fait naître. C'est pourquoi il est fort difficile de démêler, en l'occurrence, ce qui appartient à l'histoire et à la légende.

M. W. a bien voulu entreprendre cette tâche presque insurmontable. Son travail, présenté comme dissertation doctorale à St. Andrews en 1953 (sous une forme moins développée), s'attache à la fois aux problèmes historiques et littéraires et à l'édition des textes. Dans une longue introduction (p. I-LXXXII), il emprunte aux sources, — les œuvres de Colomban et la *Vita* de Jonas de Bobbio, — les éléments biographiques les plus dignes de foi, décrit brièvement les témoins des divers opuscules et en examine l'authenticité. Un bref chapitre (p. LXVI-LXXII) est consacré au style et à la pensée de Colomban. Mais ce chapitre est complété (p. LXXIII-LXXXII) par quelques notes de M. L. Bieler sur le latin de l'auteur et sur la transmission de son œuvre.

La tendance de M. W. est plutôt maximaliste, en ce sens que, sans verser dans certains excès du passé, il s'efforce d'attribuer à Colomban une formation insulaire assez importante, ainsi que la paternité d'écrits dont l'origine nous paraît fort discutable. Telles les *Instructiones*, pour ne pas parler de certains poèmes, ni des recensions aujourd'hui accessibles des *Regulae* et du *Poenitentiale*.

Néanmoins, M. W. a fort bien fait d'éditer tous ces textes et même d'y ajouter, en appendice, les écrits qu'il appelle douteux : l'*Epistula de sollemnitatibus*, les sermons *In ecclesia Dei*, *De homine misero*, *De octo vitiis*, ainsi que le *De saltu lunae*, l'*Oratio* « *Domine Deus* » et le quatrain *In mulieres*.

Le texte, édité à l'aide des meilleurs manuscrits, est accompagné d'une traduction anglaise. Plusieurs tables complètent le volume. L'*Index verborum*, l'*Index orthographicus* et l'*Index grammaticus* sont l'œuvre de M. L. Bieler. M. C.

640. W. O'Shea. *The History of the Feast of the Assumption*. — Thomist 14 (1951) 118-132.

641. J. A. Maravall. *La estimación de Socrates y del clásico en la Edad Media española*. — Revista Archivos Bibliotecas Museos 63 (1957) 5-68.

M. M. reprend, en l'élargissant dans plusieurs directions, un sujet traité naguère par M. R. Ricard : le « socratisme chrétien » en Espagne (voir *Bull.* VI, n° 197). D'une part il ne limite pas ce socratisme à l'art de se connaître, mais il recherche toutes les traces laissées par la figure — ou le mythe — de Socrate dans la pensée chrétienne. D'autre part sa prospection ne se borne pas au seul Socrate (celui-ci n'apparaît guère d'ailleurs dans cet article avant la p. 53), mais elle s'étend aux principaux auteurs ou héros de l'antiquité dans lesquels le christianisme a reconnu des maîtres de sagesse et comme une préfiguration de la révélation divine : Homère, Platon, Alexandre, Aristote, Ovide, Sénèque. M. M. montre ainsi, en prenant de préférence ses exemples dans la littérature espagnole, la constance d'un courant qui se dessine déjà chez saint Justin et culminera dans l'apostrophe célèbre d'Érasme à « saint Socrate ». Ce qui n'exclut pas quelques voix discordantes, mais beaucoup plus isolées, qui expriment une certaine méfiance à l'égard des poètes anciens : un peu saint Isidore de Séville,

surtout Arnaud de Villeneuve, saint Vincent Ferrier, François Eximenis. On est étonné de ne pas rencontrer Cicéron parmi les « sabios clásicos » recensés par M. M.
H. B.

642. J. Madoz S. J. *La muerte de María en la tradición patrística española.* — Estudios eclesiást. 25 (1951) 361-374.

La tradition espagnole au sujet de la mort de Marie est représentée par saint Isidore de Séville, la lettre de Tusarède à Ascaricus (seconde moitié du VIIIe s.) et les textes liturgiques visigothiques. Isidore reproduit la pensée de saint Ambroise, de saint Paulin de Nole et de saint Augustin. Tusarède cite Isidore. La liturgie visigothique associe la Vierge et Jean l'évangéliste et proclame que tous deux sont morts, mais que le corps de Marie est ressuscité et que celui de Jean a été préservé de la corruption du tombeau. Aucun document espagnol n'affirme l'immortalité corporelle de Marie. C. V. P.

643. M. Gordillo S. J. *La Asunción de María en la Iglesia española.* — Razón y Fe 144 (1951) 25-38.

Le premier indice de la foi en l'assomption en Espagne remonterait à saint Isidore de Séville. La fête est introduite vers 672 comme en témoignent l'antiphonaire de Léon et le *Liber comicus*. Analyse des témoignages des livres liturgiques mozarabes, des traités de don Jean Manuel (début XIVe siècle), d'Alphonse Tostado et de Melchior Cano. C. V. P.

644. J.-M. Parent O. P. *La maternité spirituelle de Marie dans la liturgie romaine.* — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, no 542) 31-43.

Le P. P. rappelle et commente quelques textes liturgiques qui illustrent ce thème, sous-jacent, selon lui, au parallèle Ève-Marie et à la croyance à l'intercession de Marie.

645. J. Fernández Alonso. *La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral.* — Hispania sacra 4 (1951) 243-311.

Étude bien documentée sur les canons pénitentiels de l'Église visigothique. M. F. se contente le plus souvent d'exposer les témoignages, sans entrer dans les controverses. Cinq grands paragraphes : la pénitence publique (définie, avec le P. P. Galtier, pénitence officiellement imposée par l'Église, faite publiquement et accompagnée de l'inscription au registre des pénitents ; M. F. passe en revue toutes les questions relatives à la pénitence publique depuis les péchés qui lui sont soumis jusqu'à la réconciliation ; une section traite de la pénitence volontaire) ; la pénitence des clercs ; celle des moines ; l'excommunication ; la pénitence privée (témoignages : canons 20, 32 et 47 du concile d'Elvire ; canon 11 du 3e concile de Tolède). Les textes importants de Bachiarius et d'Isidore de Séville sont examinés.
C. V. P.

646. B. Pascal. *The « Institutionum disciplinae » of Isidore of Seville.* — Traditio 13 (1957) 425-431.

M. P. édite d'après les deux seuls manuscrits connus, *Paris Nat. lat. 2994A* et *Clm 6384*, le court traité (54 lignes exactement) intitulé : *Institutionum disci-*

plinae. L'attribution à saint Isidore de Séville du manuscrit de Paris n'est pas à rejeter d'après l'éditeur. Comme sources sont cités : le Panégyrique de Pline, le *Jugurtha* de Salluste, le *De officiis* de saint Ambroise et les *Institutiones* de Lactance. A. B.

647. J. Madoz S. J. *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla.* — Revista españ. Teología 12 (1952) 189-204.

Entre 553 et la fin du VII^e^ siècle les conciles d'Espagne gardent un silence désapprobateur au sujet du second concile de Constantinople, qui paraissait un retour en arrière par rapport au concile de Chalcédoine. Isidore de Séville partage cette attitude. Elle s'accompagne d'une parfaite orthodoxie en matière christologique. Celle-ci se manifeste surtout dans la rédaction des chapitres 12 et 13 du second concile de Séville (619), inspirée des formules du tome de Léon. Les textes patristiques de ce concile sont néanmoins empruntés à la *Confessio rectae fidei adversus tria capitula*, œuvre de Justinien. C. V. P.

648. A. d'Ors. *En torno a la definición isidoriana del « ius gentium ».* — Derecho de gentes y organisación internacional, I (Santiago de Compostela, Seminario de estudios internacionales « Alvaro Pelayo » de la Universidad, 1956 ; in 8, 187 p. Pes. 40) 9-40.

La définition du *ius gentium* chez saint Isidore est en évidente connexion avec celles des *Institutes* de Justinien et de l'*Epitome iuris* de Hermogenianus. Toutefois M. d'O. relève certaines différences qui séparent saint Isidore de ses deux prédécesseurs. Ceux-ci intègrent dans le *ius gentium* le commerce entre individus ; Isidore n'en fait plus mention et, en sens contraire, il introduit dans le *ius gentium* la prohibition du mariage entre étrangers, *conubia inter alienigenas prohibita*. M. d'O. interprète judicieusement ces deux faits. Si Isidore ne parle plus des relations commerciales entre individus, cela signifie qu'on s'achemine vers la conception d'un droit public international, droit positif ou civil qui se sépare du *ius gentium* romain. Et si, d'autre part, Isidore introduit la prohibition des mariages entre étrangers, c'est sous l'influence de la législation ecclésiastique interdisant tout mariage avec les infidèles. Et si, à la définition du romain Gaius : *ius gentium quo omnes gentes utuntur*, Isidore ajoute la restriction : *quo omnes fere gentes utuntur*, c'est sans doute parce que la mentalité chrétienne n'était pas encore l'apanage de toutes les nations. O. L.

649. *Liber diurnus Romanorum Pontificum.* Gesamtausgabe von H. Foerster. — Bern, Francke, 1958 ; in 8, 458 p. Fr. 76.

Le *Liber diurnus* n'a reçu jusqu'à présent aucune édition définitive. Celle de L. Holstenius, basée sur le *Vaticanus* (*Arch. XI, 19*) fut arrêtée par la censure. Celle de J. Garnier, qui fut reproduite dans PL 105, 9-184, basée sur le *Claromontanus* est insuffisante. Quand E. de Rozières publia son édition en 1869, il n'eut pas accès au *Vaticanus* et dut se contenter de collations qui avaient été faites par E. Renan. De plus le *Claromontanus* avait alors disparu de la circulation. Celle de Th. Sickel, parue à Vienne en 1889, avait l'avantage d'être faite sur le *Vaticanus*, mais c'était le seul manuscrit ancien dont l'éditeur pouvait disposer. Le *Claromontanus* n'avait pas encore reparu et on n'avait encore repéré aucun autre témoin de quelque valeur. C'est l'année même où Sickel publiait son édition qu'on découvrait à Milan un nouveau manuscrit, *Ambr. I. 2 sup.* C'était jouer de malchance. Ajoutons que les éditions de Rozières et de Sickel sont depuis long-

temps épuisées.Une nouvelle édition est donc souhaitable et la publication de M. F. sera bien accueillie. Peut-être cependant causera-t-elle quelque déception à certains. Car ce n'est pas une édition critique qui nous est présentée, mais les matériaux d'une édition critique. C'est-à-dire que M. F. donne une édition diplomatique des trois manuscrits : *Vaticanus*, *Ambrosianus* et *Claromontanus*, ce dernier se trouvant actuellement, après un mystérieux voyage, à l'abbaye d'Egmond-Binnen en Hollande. Les trois textes sont donnés successivement, en respectant les lignes des manuscrits et l'ordre des pièces dans chacun d'eux. Une table de concordance et les indications données au début de chaque pièce permettent à tout lecteur de faire lui-même la critique du texte. Il n'y a aucun commentaire et le seul index est celui des noms propres cités. C'est dire que l'édition de Sickel reste encore indispensable. On peut souhaiter qu'après cette édition diplomatique M. F. donne une édition critique avec un commentaire et des index. On ne lui en sera pas moins reconnaissant de ce qu'il a fait. Ceux qui utilisent l'édition de Sickel pourront comparer son texte avec celui des trois manuscrits et faire eux-mêmes l'édition.

Pour ce qui est de l'origine et de la nature du recueil, l'introduction donne d'amples détails sur les discussions récentes. S'agit-il d'un recueil de la chancellerie romaine ou d'un manuel privé à l'usage des chancelleries épiscopales ? Nombre de critiques en ces dernières années se sont prononcés pour la seconde solution. Avec raison M. F. se prononce pour la première et il fait siennes les objections que j'ai adressées à L. Santifaller dans *Bull.* V, nº 1148. M. F. n'est pas parvenu a identifier le recenseur qu'il cite plusieurs fois comme « B.B. » p. 36 ; voir cependant la couverture du *Bulletin*. Quoi qu'il en soit de ce détail, je suis heureux de voir que M. F. réagit aussi énergiquement que moi contre une opinion sans fondement qui risque de s'accréditer. Les difficultés qu'on a opposées à l'origine romaine sont très superficielles et reposent parfois sur une lecture trop peu attentive du texte. On s'étonne de trouver des formules de pétitions adressées par des évêques au pape, et on se demande ce que cela fait dans un recueil de la chancellerie pontificale. Mais n'est-il pas plus étrange encore de trouver dans un recueil destiné à une chancellerie épiscopale les formules de réponse du pape ? Que pouvait-on y faire d'une lettre du clergé romain à l'apocrisiaire de Ravenne pour l'élection du pape ? Il est évident que nous avons sous les yeux des formules romaines, et on ne voit ni comment ni pourquoi une chancellerie épiscopale quelconque aurait pu rassembler une telle documentation. On voit moins encore qu'un particulier ait pu le faire à l'usage d'une école de scribes. Il est possible qu'on ait pu trouver dans les archives d'un évêché ou dans une bibliothèque quelques formules isolées. Mais il est invraisemblable qu'on y ait trouvé une centaine de formules de même style. Le seul endroit où il était possible de les trouver était bien la chancellerie pontificale. Il ne faut pas d'ailleurs avoir des idées trop naïves sur ces formules de chancellerie. Ce ne sont pas des formulaires *ne varietur*, mais des modèles dont on s'inspire. Ainsi s'explique que, dans certaines lettres pontificales, on trouve des mélanges de plusieurs formules, jusqu'au IXe siècle. Il ne faut pas plus s'étonner de les voir délaissées dans la suite que de ne plus voir employées aujourd'hui celles du XIIIe siècle. B. B.

650. J. Madoz S. J. *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma.* — Mélanges Joseph de Ghellinck S. J. (Museum Lessianum, Section historique, 13-14. — Gembloux, J. Duculot, 1951 ; 2 vol. in 8, 1061 p.) I, 345-361.

Le P. M. précise les détails de la chronologie de Taion (né vers 600, mort entre 655 et 683) et confirme son ascendance juive. Dans la seconde partie il se demande quels sont ces *libri morales* de saint Grégoire, inconnus en Espagne, que Taion est

allé copier à Rome. Une enquête chez Licinianus de Carthagène, Isidore de Séville et Ildephonse de Tolède montre qu'il ne s'agit pas des *Moralia in Iob*, mais probablement du Commentaire sur Ézéchiel. C. V. P.

651. H. Barré. *Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse ?* — Revue bénéd. 67 (1957) 10-33.

Ce sermon n'appartient pas à saint Ildefonse, mais est une compilation du sermon pseudo-augustinien *Legimus* (App. 245) et du sermon Mai 76, *Clementissimus*. En appendice est édité, d'après *Wolfenbüttel Landesbibl. 4096* et *Vat. lat. 4222*, le traité *De partu sanctae Mariae*, non postérieur au VI^e^ siècle et qui fut utilisé par le sermon *Clementissimus*. A. B.

652. J. N. Hillgarth. *El « Prognosticum futuri saeculi » de San Julian de Toledo.* — Analecta sacra Tarrac. 30 (1957) 5-61.

Travail préparatoire à une édition critique du *Prognosticum* que l'auteur espère donner dans le *Corpus Christianorum*. Après avoir fait le point de ce que l'on sait de certain sur la vie et les œuvres de saint Julien de Tolède (642-690), M. H. donne ici la liste des quelque 150 manuscrits complets actuellement existant de cette œuvre, et des 23 manuscrits fragmentaires ; puis il ajoute le relevé des 102 manuscrits cités dans les anciens catalogues et inventaires. C'est dire combien grande fut l'influence au moyen âge de ce premier traité *De novissimis*. A. B.

653. F. X. Murphy C. SS. R. *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, n° 650) I, 361-373.

L'histoire des relations de Julien de Tolède avec les papes au sujet des décrets du troisième concile de Constantinople (680-681) et en particulier le texte de son second *Liber apologeticus*, adressé au pape, ne dénotent aucune arrogance chez l'évêque de Tolède. C. V. P.

654. B. Capelle O. S. B. *L'oraison « Veneranda » à la messe de l'Assomption.* — Ephem. theol. Lovan. 26 (1950) 354-364.

655. J. R. Geiselmann. *Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.* — Geist u. Leben 24 (1951) 356-380.

656. B. Capelle O. S. B. *La mort et l'assomption de la Vierge dans l'oraison « Veneranda ».* — Ephem. liturg. 66 (1952) 241-251.

Dans son premier article dom C. pense que l'oraison *Veneranda* est contemporaine du pape Serge I^er^ (687-701), mais postérieure aux trois oraisons de la messe. Elle paraît impliquer l'assomption corporelle de Marie, d'autant plus qu'elle s'inspire, peut-être directement, du kontakion de l'office byzantin pour la fête et en tout cas du texte de *Act.* 2, 24.

M. G. met en doute l'interprétation de dom C. Selon lui, au début du moyen âge on aurait entendu l'oraison de l'incorruptibilité corporelle de Marie seulement et non de son assomption ; en effet les martyrologes d'Adon et d'Usuard, s'appuyant sur Isidore de Séville et Bède le Vénérable, affirment qu'on ne sait rien

de ce qui s'est passé après l'ensevelissement de la Vierge. D'autre part le kontakion cité par dom C. a une phrase qui parle clairement de l'assomption de la Vierge ; or l'oraison *Veneranda* l'a omise ; c'est donc qu'elle aussi veut observer la neutralité caractéristique des oraisons du missel. M. G. expose ensuite l'évolution de la croyance à la lumière des textes liturgiques, en insistant surtout sur les leçons du Pseudo-Jérôme et du Pseudo-Augustin, qui figurèrent dans de nombreux bréviaires jusqu'à la réforme de 1586. Il conclut que la foi en l'assomption de Marie a commencé à s'affirmer grâce au Pseudo-Augustin.

Dom C. fait observer à juste titre que ni Isidore, ni Bède, ni les martyrologes qui dépendent d'eux ne parlent de l'incorruption corporelle de Marie. Quant au kontakion, il incline à l'éliminer du débat, d'autant plus que, s'il est l'œuvre de Cosmas le Mélode, il est postérieur de quelque cinquante ans à la composition de l'oraison *Veneranda*. C. V. P.

657. F.-C. Scheibe. *Alcuin und die « Admonitio generalis »*. — Deutsches Archiv 14 (1958) 221-229. VIIIe s.

En comparant l'*Admonitio generalis* avec les œuvres d'Alcuin, on y trouve bien des expressions similaires, relevées ici, des clausules rythmiques identiques, et les mêmes citations bibliques. Ce qui ne laisse guère de doute sur l'auteur de cette *Admonitio* : Alcuin. A. B.

658. B. Capelle O. S. B. *L'introduction du symbole à la messe*. — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, n° 650) II, 1003-1027.

Cet article reprend, non sans d'essentielles modifications, trois études antérieures dont deux ont été recensées *Bull.* I, n° 76 et II, n° 945. A Constantinople le symbole fut introduit dans la synaxe eucharistique par le patriarche Timothée (511-518). Le troisième concile de Tolède (589) l'imposa en Espagne. En Irlande le missel de Stowe (vers 810) est le premier qui en témoigne. Charlemagne l'imposa à l'empire peu après 798 pour réagir contre les erreurs adoptianistes d'Élipand de Tolède et de Félix d'Urgel. Quant au texte du symbole, dom C. montre comment le *credo* d'Alcuin a la même teneur que celui du missel de Stowe. D'autre part l'empereur imposa la recension que Paulin d'Aquilée annexa à sa harangue au concile provincial de Frioul (796). Celle-ci fut adoptée à Rome par Benoît VIII en 1014. C. V. P.

659. E. Griffe. *A propos de la « Donatio Constantini »*. — Bulletin Littér. ecclés. 58 (1957) 238-241. IXe s.

D'après M. G. la *Donatio* suppose la restauration de l'Empire en Occident ; ce qui la situe après l'an 800. On ne peut donc, comme bien des historiens, mettre cette pièce en rapport avec le voyage que le pape Étienne II fit au milieu du VIIIe siècle en France pour solliciter le secours de Pépin le Bref contre les attaques des Lombards. G. M.

660. E. Delaruelle. *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*. — Bulletin Littér. ecclés. 55 (1954) 129-143, 221-228.

A travers le personnage et l'œuvre de Jonas d'Orléans († c. 842), M. D. entrevoit certaines tendances de la civilisation carolingienne qui, comparée à la civilisation

mérovingienne ou à celle de la réforme grégorienne, mérite de se définir par son moralisme. Tout en s'inspirant avant tout de la Règle de saint Benoît et de l'Ancien Testament, ce moralisme n'en révèle pas moins des tendances nouvelles en favorisant la promotion du laïcat dans l'Église et la société. G. M.

661. H. Liebeschütz. *Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena.* — Archiv f. Kulturgeschichte 40 (1958) 66-96.

Si je comprends bien le titre un peu vague et le contenu fort général de cet article, M. L. veut montrer qu'en exposant sa conception du monde, Jean Scot interprète assez librement et conformément à ses préférences personnelles les les textes qu'il utilise et qu'il commente. En d'autres mots, Jean Scot n'hésite pas à départager et à solliciter au besoin les *auctoritates* traditionnelles au moyen de la *ratio* dialectique. Cela est vrai déjà dans les *Annotationes in Martianum* et dans le *De praedestinatione*. Cela le sera surtout dans le *De divisione naturae*. Par ailleurs, M. L. semble estimer que, tant pour la méthode suivie que pour le fond de la doctrine, Jean Scot est au IX^e^ siècle un isolé et qu'il le restera jusqu'à ce que le XII^e^ siècle prenne le relais.

Pour ma part, tout en appréciant le génie particulier d'Érigène, je ne pense pas que sa méthode ait été totalement négligée par les plus remarquables d'entre ses contemporains (sans parler de Godescalc, dont M. L. fait trop de cas à cet égard), ni que sa doctrine ait été ignorée aux X^e^ et XI^e^ siècles. Au contraire, il y a à mon avis une continuité étonnante entre l'école érigénienne de Laon (IX^e^ s.) et celles d'Auxerre, Reims, Paris, Chartres (X^e^-XI^e^ s.), où se détachent spécialement les figures d'Heiric, de Remi et de Gerbert. M. C.

X^e^ s. **662.** J. Hennig. *The Feast of the Assumption in the Early Irish Church.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 76 (1951) 97-104.

Les anciens martyrologes irlandais de Tallaght et d'Oengus (vers 900) connaissent deux mentions de l'assomption, une le 15 août et une le 18 janvier. La tradition se conserve encore au XII^e^ siècle (martyrologes de Gorman et de Drummond). Ce serait une erreur de croire que l'assomption était célébrée deux fois dans la liturgie : les martyrologes irlandais sont des listes, souvent très complètes, des mémoires des saints, à l'usage de la dévotion privée. C. V. P.

663. M. T. Hill. *The Theory and Practice of Excommunication in Medieval England.* — History 42 (1957) 1-11.

Infligée en des circonstances graves avant la conquête normande, l'excommunication fut encourue plus fréquemment par la suite, punissant des fautes plus légères. L'Église anglaise semble cependant avoir épargné, par respect de l'autorité, rois et puissants seigneurs, ne les frappant de ses sanctions qu'en des cas bien accablants. G. M.

664. K.-G. Cram. *Judicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 5). — Köln, H. Böhlau, 1955 ; in 8, XI-231 p. Mk. 18.

Dans ce travail original M. C., par une analyse minutieuse de tous les textes historiques, annales et chroniques du haut moyen âge allemand, s'est efforcé de montrer l'idée que se faisaient de la guerre les combattants germaniques de cette

époque. Pour eux la guerre ne doit pas seulement répondre à certains rites établis, elle constitue aussi un critère du droit, la victoire revenant à celui qui l'a méritée.

Ouvrage précieux en ce qu'il constitue un premier essai dans un domaine encore peu exploré. G. M.

665. C. Hallinger O. S. B. *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny.* — Revue Mabillon 46 (1956) 117-140.

Dom H. met en lumière l'idéal spirituel de Cluny, incarné dans saint Odon : se séparer du monde, revenir à l'état originel, anticiper la vie éternelle, participer au silence du ciel, mener la vie des anges, s'attacher au Christ de tout son cœur. Cet idéal se traduit dans la vie liturgique, la *laus perennis*, la solennité des cérémonies. Toutefois saint Odon préfère la prière intime, la vie intérieure, qui est le fondement essentiel du service liturgique. On pourrait conclure de cet exposé de dom H. que Cluny, vivant dans l'attente de la parousie, se désintéressait de la culture humaine. Dom J. Leclercq a remis les choses au point ; cf. *Bull.* VIII, nº 666. O. L.

666. J. Leclercq O. S. B. *Cluny fut-il ennemi de la culture?* — Revue Mabillon 47 (1957) 172-182.

Dom L. dénonce l'exagération de certains historiens du monachisme qui opposent le « monachisme de culte » représenté par Cluny et le « monachisme de culture » florissant à Gorze. Cette opposition implique une méconnaissance totale des *scriptoria*, des bibliothèques et de la production littéraire des monastères clunisiens. O. L.

667. J. Leflon. *Gerbert.* Humanisme et chrétienté au Xe siècle (Figures monastiques). — Abbaye S. Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1946 ; in 8, xxvii-325 p.

Depuis la publication de cet ouvrage, plusieurs études de détail sur Gerbert ont vu le jour. Elles ne diminuent pas l'intérêt du livre de M. L., qui se dit par ailleurs « destiné au grand public » (p. XI). M. L. a su tirer des rares sources, sobrement présentées dans l'avant-propos, une biographie de bon aloi, où l'histoire contemporaine et l'inévitable conjecture, — toujours accompagnée de prudentes réserves, — occupent nécessairement une large place.

Après les origines et la formation à Saint-Géraud, puis à Vich et à Rome, M. L. met en lumière successivement et en détail l'enseignement rénovateur à Reims, l'abbatiat malheureux à Bobbio, la carrière politique fort mouvementée, où Othon III joua un si grand rôle et qui fut marquée par l'épiscopat à Reims, puis à Ravenne, et couronnée par l'élévation au souverain pontificat sous le nom de Sylvestre II.

Nous n'avons pas à évoquer ici les heurs et malheurs d'une activité extérieure que Gerbert a sans doute subie plutôt qu'il ne l'a recherchée, — et que M. L. apprécie d'ailleurs avec beaucoup de nuances, — mais, pour ce qui est de l'activité de l'écolâtre, nous croyons que Gerbert a joué un rôle historique plus important que ne le laisse supposer M. L., notamment dans le domaine de la dialectique. A notre sens, ses initiatives à cet égard (introduction d'Aristote et de Boèce) annoncent éloquemment l'âge scolastique. M. C.

668. O. G. Darlington. *Gerbert, the Teacher.* — Amer. histor. Review 52 (1946-47) 456-476.

669. F. Weigle. *Studien zur Überlieferung der Briefsammlung Gerberts von Reims.* — Deutsches Archiv 10 (1953) 19-70 ; 11 (1955) 393-421 ; 14 (1958) 149-220.

M. W. commence par prouver abondamment que manuscrits et éditions des lettres 153-212 de Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) dépendent tous, directement ou indirectement, du manuscrit *Leyden Voss. lat. 54* (= *L*). C'est l'objet du premier article. Mais la tradition manuscrite des lettres 1-152 est plus compliquée et M. W. tache de la débrouiller dans son second article. A côté du type *L* apparaît un deuxième type *P*, dont l'archétype est perdu : ses variantes textuelles, il est vrai, sont légères, mais il contient une trentaine de lettres en plus. Pour le reconstituer on dispose des éléments suivants : le ms. *Rome Vallicell. G. 94* (= *V*), l'édition de J. Masson (1611) et celle de A. Duchesne (1636), la collation de certaines lettres dans *Paris Nat. coll. Baluze 129* et une autre collation dans les marges de *L*, aux f. 53-76.

Le troisième article précise la nature de ces deux types *L* et *P*-(*V*), au sujet desquels pas mal d'hypothèses ont été émises. Un examen minutieux de celles-ci conduit M. W. aux conclusions suivantes. Ni *L* ni *P* ne sont l'œuvre de Gerbert, on ne peut donc y chercher quelque arrière-pensée politique. *P* était un recueil de lettres privées de Gerbert dans lequel, à intervalles réguliers, il inscrivait des copies de lettres ou de pièces intéressantes à la confection desquelles il avait collaboré. Ce recueil comprenait probablement les lettres 152 à 180. *L* est une collection des écrits de Gerbert achevée à Reims après la mort de celui-ci, en 1004. Ce n'est qu'un choix de ses écrits : on y utilisa *P*, mais on ne reprit pas certaines lettres compromettantes. Quant aux notes tironiennes existant en *P*, il ne faut pas en exagérer l'importance ; elles ne voulaient certainement pas cacher quelque secret. A. B.

XI^e s. **670.** W. Holtzmann. *Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des hohen Mittelalters.* Ausgewählte Aufsätze (Bonner historische Forschungen, 8). — Bonn, L. Röhrscheid, 1957 ; in 8, 238 p. Mk. 19.

M. H., professeur à l'université rhénane Frédéric-Guillaume de Bonn et rénovateur de l'Institut historique allemand à Rome après sa restauration en 1953, s'est vu offrir, à l'occasion de ses soixante-cinq ans, ce volume qui réunit dix de ses études, parues en diverses collections et qui intéressent tout particulièrement l'histoire de l'Empire et de la papauté au haut moyen âge.

Signalons ces études dont plusieurs ont été déjà recensées dans ce *Bulletin* : *Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands* (p. 9-34 ; voir *Bull.* VI, n° 119) ; *Kardinal Deusdedit als Dichter* (p. 35-50) ; *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges* (p. 51-78) ; *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089* (p. 79-106) ; *England, Unteritalien und der Vertrag von Ponte Mammolo* (p. 107-122) ; *Eine Bannsentenz des Konzils von Reims 1119* (p. 123-138) ; *Papst Alexander III. und Ungarn* (p. 139-168) ; *Zu den Friedensverhandlungen zwischen Kaiser und Papst im Jahre 1169* (p. 169-176) ; *Die Benutzung Gratians in der päpstlichen Kanzlei im 12. Jahrhundert* (p. 177-196 ; voir *Bull.* VII, n° 431) ; *Das Ende des Bischofs Heinrich II. von Chur* (p. 197-234). Cet ouvrage contient également un index des principales publications de M. H., de 1917 à 1956. G. M.

671. G. Vecchi. *Il « Planctus » di Gudino di Luxeuil : un ambiente scolastico, un ritmo, una melodia.* — Quadrivium 1 (1956) 19-40.

Pour rendre l'atmosphère qui régnait au XIe siècle dans les centres intellectuels de la France tels que Chartres, Reims, Luxeuil, Beauvais, Fleury etc., M. V. rappelle le *Planctus* d'Adelman de Liège sur son maître Fulbert de Chartres et surtout il attire l'attention sur un *planctus* du même genre écrit par Goudin de Luxeuil à la mort de l'écolâtre Constance de Luxeuil. Il en publie le texte, conservé dans le recueil des *Carmina Parisina* de *Paris Nat. lat. 1154*, f. 96v-97v, en corrigeant les fautes manifestes. Il en précise aussi la date de composition, en ramenant le *terminus ante quem* de 1031 (mort du roi Robert II le Pieux) à 1024 (mort de l'empereur Henri II), le *terminus post quem* étant 1004 (date de la copie de la *Geometria* de Boèce par Constance de Luxeuil). Il le rattache aux pièces analogues de la période carolingienne et pose la question d'une influence arabe sur la forme rythmique de la poésie médiolatine. Ce *Planctus* était destiné à être chanté. Trois de ses vers sont cités avec leur notation alphabétique dans le *Liber argumentorum* de Guy d'Arezzo, et cet exemple, qui pourrait s'appliquer aussi à Adelman, à Bérenger de Tours, à Pierre Damien, à Anselme de Cantorbéry, fait saisir le lien étroit qui unissait poésie et musique dans les écoles du temps.

H. B.

672. A. Michel. *Die Akten Gerhards von Toul als Werk Humberts und die Anfänge der papstlichen Reform (1028-1050).* — Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos. hist. Klasse. Sitzungsberichte, 1957, Heft 8 (München, Verlag der Akademie, 1957 ; in 8, 32 p. Mk. 3.20).

M. M. établit par une analyse littéraire que la *Vita*, les *Miracula* et les *Acta* de saint Gérard de Toul ne doivent pas être attribués à l'archiabbé Widrich de Saint-Aper de Toul mais à un de ses moines subordonnés de Moyenmoutier, le futur cardinal Humbert. Dans ces documents Humbert développe déjà un des points de la future réforme grégorienne, la libre élection des évêques par le clergé et le peuple.

G. M.

673. N. M. Häring. *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert.* — Scholastik 31 (1956) 41-69.

Dans une étude antérieure (cf. *Bull.* VII, no 1664) M. H. a retracé l'histoire des sens attribués aux termes *caracter*, *signum* et *signaculum* jusqu'au lendemain de la réforme carolingienne. Le voici qui, avec une patience inlassable, poursuit son enquête jusqu'au moment où le terme *caracter* trouvera son sens technique dans la théologie sacramentaire. D'abord chez Pierre Damien, Humbert de Silva Candida, Bruno de Segni, où ce terme désigne la croix, le signe de la croix pour signifier la Trinité ou la note caractéristique du chrétien (foi, charité). Ensuite chez les canonistes du XIe siècle, où n'apparaît encore aucunement le sens technique ; chez les commentateurs de la Bible, où il s'annonce de loin. Si l'on s'adresse à la théologie systématique du XIIe siècle, on retrouve chez beaucoup d'auteurs le *caracter* de l'Apocalypse : signe distinctif du chrétien qui le sépare du juif et du païen, qui se traduit avant tout dans le baptême. Philippe de Harvengt parle de *caracter clericalis*, mais aussi de *caracter monachicus*. Sous l'influence de Pierre Lombard, où l'*ordo* est présenté comme *caracter* ou *signaculum*, les décrétistes se demandent si le *caracter* peut être enlevé de l'âme.

Avec Huguccio, le prince des décrétistes, la théorie du *caracter* se précise dans le sens technique d'une réalité permanente, inséparable de l'âme. Une simple précision : la Somme de *Bamberg 136* (p. 58, note 6), attribuée faussement à Étienne Langton, est un écrit de l'école porrétaine. O. L.

674. W. von den Steinen. *Canossa. Heinrich IV. und die Kirche* (Janus-Bücher, 5). — München, R. Oldenbourg, 1957 ; in 12, 96 p. Mk. 3.20.

M. v. d. S. replace les deux antagonistes, Grégoire VII et Henri IV, dans leurs milieux respectifs et rappelle leurs conflits avant d'arriver aux événements de Canossa. Les lendemains seraient tragiques pour les deux adversaires car, après bien des vicissitudes, ils allaient tous deux mourir privés des pouvoirs pour lesquels ils avaient tant lutté. G. M.

675. M.-A. Frachebourd. *Divinisation.* IV : *Moyen âge.* A : *Auteurs monastiques du 12e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1399-1413.

Laissant de côté les textes relatifs au thème de l'image et de la ressemblance, l'auteur groupe les témoignages monastiques, de la fin du XIe siècle et du XIIe, en deux séries : ceux des bénédictins et ceux des cisterciens. Parmi la pléiade de noms retenus, ceux de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry brillent particulièrement et l'auteur s'arrête plus longuement à l'analyse de leurs textes. F. V.

XIIe s. **676.** J. Le Goff. *Les intellectuels au moyen âge* (Le temps qui court, 4). — Paris, Éditions du Seuil, 1957 ; in 12, 192 p.

M. Le G. n'a pas l'intention de retracer les origines de l'université médiévale ni de scruter ses institutions ou ses doctrines. Il s'attache à fixer les traits de l'intellectuel dont il définit le rôle : « faire métier de penser et d'enseigner sa pensée ». Voici, au début du XIIe siècle, le groupe des Goliards, intellectuels vagabonds, prêchant l'immoralisme et s'opposant à tous : clercs, nobles, paysans mêmes. Mais voici mieux : Pierre Abélard, l'initiateur de la méthode dialectique, le moraliste, l'humaniste. On n'oublie pas d'évoquer les distractions que lui réserva son élève préférée, ni les procédés peu amicaux de saint Bernard et des évêques à son égard. L'école de Chartres retient à bon droit l'attention de l'historien, avec son naturalisme, son humanisme, sa théorie du microcosme. Le XIIIe siècle est le siècle de l'université avec sa tendance à l'autonomie, sa vie corporative, la querelle des maîtres réguliers et séculiers, la position de l'Église à l'égard d'Aristote et d'Averroès. Avec le XIVe siècle s'annonce le déclin : l'université évolue vers une autocratie héréditaire, le divorce s'amorce entre la raison et la foi, l'anti-intellectualisme s'affirme, la nationalisation des universités s'accentue, l'humanisme envahit l'université. Tout cela est évoqué en des tableaux pleins de vie et de saveur. L'ouvrage de M. Le G., destiné au public cultivé, est d'une lecture très agréable ; il abonde en renseignements utiles sur la vie universitaire, la nature de l'enseignement, le matériel scolaire. Il est presque un album d'images, tant on y rencontre de reproductions de maîtres dans l'art de la miniature, du portrait, des dessins allégoriques.

Une question toutefois se pose : M. Le G. a-t-il atteint son but ? Avons-nous dans son livre une idée suffisamment exacte du type intellectuel médiéval? Peut-on refuser le titre d'intellectuel à ceux qui ont enseigné dans les couvents ou même à ceux qui n'ont pas enseigné, mais consigné leurs pensées en des écrits ?

Peut-on exclure un génie métaphysique comme saint Anselme de Cantorbéry, ou même un mystique comme Guillaume de Saint-Thierry qui abonde en aperçus psychologiques ? Et d'une manière plus générale, peut-on refuser le titre d'intellectuel aux théologiens professeurs aux universités des XIIe et XIIIe siècles ? Les théologiens s'occupent, il est vrai, du monde surnaturel. Mais les théologiens du moyen âge se sont toujours souciés de trouver des concepts rationnels qui leur permissent de donner de ce monde surnaturel une idée analogique ; ils se sont efforcés de démontrer par la raison que les vérités surnaturelles ne contredisaient pas les données de cette même raison ; ils laissent même l'impression d'avoir voulu faire davantage : établir positivement la vérité des mystères par des *rationes necessariae*, au point que le lecteur moderne de leurs écrits verrait volontiers en ces penseurs des rationalistes avant la lettre. Or c'est dans ces audacieux essais des théologiens médiévaux qu'on rencontre la pensée philosophique la plus affinée. Les maîtres de la faculté des arts de Paris s'inspiraient de la Somme théologique de saint Thomas quand ils voulaient présenter des notions claires à leurs jeunes philosophes. Et quand saint Thomas mourut, ces professeurs ès arts pleurèrent le saint docteur comme on pleure un maître. Qu'on lise les nombreuses questions quodlibétiques d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, et l'on admirera avec quelle profondeur ces théologiens dissertaient sur le déterminisme. On doit donc regretter que M. Le G. ait passé sous silence tant d'intellectuels authentiques : un Guillaume de Champeaux, un Hugues de Saint-Victor, l'école de Gilbert de la Porrée, si avide de précision philosophique, un Jean de la Rochelle, franciscain, et son traité sur l'âme, un Albert le Grand, dont on évoque à peine le nom, toute l'école franciscaine qui, à la fin du siècle, était plus brillante que l'école thomiste. Il faut, me paraît-il, pénétrer dans ces milieux théologiques si l'on veut connaître complètement le vrai visage de l'intellectualisme médiéval. Le livre de M. Le G. conserve sa valeur, mais il devrait s'enrichir d'un chapitre. O. L.

677. M.-D. Chenu O. P. *La théologie au douzième siècle* (Études de philosophie médiévale, 45). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 413 p.

Cet ouvrage procède d'un dessein bien défini. On n'y trouvera pas une suite de chapitres sur les écoles d'Anselme de Laon, de Pierre Abélard, de Hugues de Saint-Victor, de Gilbert de la Porrée et autres, car ces noms se lisent dispersés à travers tout le volume. On n'y lira pas davantage l'histoire des divers problèmes qui se sont posés au XIIe siècle : les universaux, le libre arbitre, le péché originel, le nihilisme christologique et autres. Les dix-huit chapitres — autant de facettes d'un cristal — sont des aperçus apparemment disparates, « sans la prétention de parvenir à une histoire organique » du XIIe siècle (p. 11). Cependant une réelle unité les relie, si l'on veut, comme le fait le P. Ch., par delà les vues personnelles de penseurs éminents, scruter la mentalité du temps, les méthodes employées, le climat où ces vues ont pu naître et se développer.

Plusieurs de ces dix-huit chapitres, déjà parus ailleurs, sont repris ici « après refonte documentaire et rédactionnelle » (p. 410) : nous nous bornons à en citer les titres et à renvoyer le lecteur aux recensions qui en ont été faites dans ce *Bulletin* même. 1 : *La nature et l'homme* (cf. *Bull.* VII, n° 343) ; 2 : *Cur homo?* (cf. *Bull.* VII, n° 2531) ; 3 : *Conscience de l'histoire et théologie* (cf. *Bull.* VII, n° 2530) ; 4 : *Grammaire et théologie* (cf. *Bull.* III, n° 38) ; 7 : *La mentalité symbolique* (cf. *Bull.* VI, n° 1691) ; 8 : *La théologie symbolique* (cf. *Bull.* VI, n° 1748) ; 10 : *Moines, clercs, laïcs* (cf. *Bull.* VII, n° 985) ; 16 : *Authentica et magistralia* (article paru dans *Divus Thomas*, Piac. 28, 1925, 257-285, très souvent cité par les médiévistes).

Nous résumons sommairement les autres chapitres. Le ch. 5, *Les platonismes du XII^e siècle*, évoque l'accueil multiforme fait aux vues de Platon, que ce soit par le truchement de saint Augustin, celui de Boèce interprète du *Timée*, celui du Pseudo-Denys ou celui des Arabes. Le ch. 6, *Aetas Boetiana*, célèbre dans Boèce le créateur de tout un vocabulaire philosophique, le théoricien de la logique, son néoplatonisme et son humanisme. Le ch. 9, *L'ancien Testament dans la théologie médiévale*, indique les nombreux emprunts faits à la littérature et aux préceptes de l'Ancien Testament, mais aussi ce qui spécifie le Nouveau : tantôt on christianise l'Ancien Testament, tantôt on judaïse le Nouveau. Avec le ch. 10 commence une seconde série d'études où l'on voit, à côté des développements que prennent les thèmes cités ci-dessus, s'introduire ou s'accentuer des éléments nouveaux en vue d'un nouvel équilibre des méthodes et des mentalités. C'est d'abord *Le réveil évangélique* (ch. 11), qui se traduit dans la vie du clergé et dans la théologie conçue sous la forme de l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur. C'est aussi *L'entrée de la théologie grecque* (ch. 12) avec le Pseudo-Denys, Grégoire de Nysse, surtout avec Origène et Jean Damascène, apportant l'*Orientale lumen* (ch. 13), c'est-à-dire tout un courant de pensées et de formulations inconnues jusqu'alors en Occident. C'est encore *L'éveil métaphysique* (ch. 14) provoqué à la fois par la théologie orientale et une nouvelle pénétration, dès avant 1200, de la philosophie d'Aristote. Ainsi apparaît *La science théologique* avec ses *magistri* (ch. 15) effectuant le passage de la *sacra pagina* ou commentaires bibliques à la *sacra doctrina* ou science théologique scolastique, se substituant à la « théologie monastique » et, avec la théologie scolastique, la naissance d'un *Vocabulaire théologique* (ch. 17) et la coexistence plus ou moins pacifique de *Tradition et progrès* (ch. 18).

La pensée du P. Ch. est très dense, et cette densité se reflète dans l'exposé, que l'on fait bien de lire deux fois si l'on veut en capter toute la richesse. C'est que le P. Ch. est historien à sa façon. On est certes déjà un historien authentique si l'on s'attache aux faits, aux doctrines qu'on étudie dans leur contexte immédiat pour en saisir les causes prochaines. Nombre d'historiens en restent à ce stade. Ils n'ont peut-être pas la pénétration d'esprit suffisante pour déceler le sens profond d'un menu fait, d'un bout de phrase ; ils n'en ont peut-être pas le goût, parce que, ayant vu sombrer tant d'aperçus synthétiques, ils se défient de toute synthèse. Le P. Ch. a cette pénétration et ce goût : il ne se borne pas à explorer le sol où apparaissent les faits et leurs causes immédiates, il sait creuser en profondeur et « atteindre les sous-sols des textes, des controverses, des systèmes, des génies eux-mêmes » (p. 11). Il sait mieux que nul autre que l'histoire se fait tous les jours, que de nouvelles enquêtes détacheront peut-être davantage de leur milieu des hommes supérieurs, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille et autres, ou inviteront à nuancer certaines conclusions. En attendant, soyons heureux de posséder dans l'ouvrage du P. Ch. je n'oserais dire une philosophie de l'histoire, — ce mot évoque souvent l'idée de conceptions trop subjectives, — mais un modèle de science historique approfondie, à laquelle doivent aspirer tous les historiens des doctrines médiévales. O. L.

678. A. M. Landgraf. *Zum Werden der Theologie des 12. Jahrhunderts.* — Zeitschr. kath. Theol. 79 (1957) 417-433.

En vue d'illustrer maintes idées exprimées par le P. M.-D. Chenu dans sa *Théologie au XII^e siècle* (voir *Bull.* VIII, n° 677), Mgr L. épingle nombre de textes concernant quelques points : l'emploi qu'on y fit d'Origène, l'ambiguïté des termes *antiqui* et *moderni*, la nature des synthèses présentées dans les ou-

vrages systématiques à partir des *Sententiae Anselmi*, la prudence avec laquelle les théologiens critiquaient leurs collègues, la tendance à concilier les textes des Pères apparemment irréductibles. O. L.

679. Z. Alszeghy S. I. *Nova creatura*. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo (Analecta Gregoriana, 81). — Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, IV-284 p.

Dans cette enquête historique sur la grâce sanctifiante, le P. A. inaugure un type nouveau de présentation des doctrines médiévales. Depuis le XIIe siècle, les théologiens dissertaient sur la grâce habituelle, soit dans leurs sommes de théologie, soit dans leurs commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard : leurs exposés didactiques, déjà quelque peu organisés, facilitent grandement le travail des historiens d'aujourd'hui. Mais Mgr A. M. Landgraf et Mlle B. Smalley ont mis en lumière une autre source d'information doctrinale, à savoir les commentaires bibliques, en l'occurrence les commentaires sur saint Paul, qui au texte sacré accrochent plus ou moins logiquement des exposés doctrinaux. Et c'est sur ces gloses que le P. A. ordonne son ouvrage. Il importait donc de débuter par un inventaire de ces sources d'information. En une longue et instructive introduction, le P. A. en cite la série depuis l'ère patristique jusqu'au concile de Trente (à propos d'Anselme de Laon, outre la *Glossa ordinaria* publiée avec la glose de Nicolas de Lyre, il faudrait citer la Glose *Pro altercatione* sur les épîtres pauliniennes). Inventaire précieux, qui facilitera grandement le travail des jeunes érudits. Comme les gloses doctrinales sur la grâce sont dispersées dans le commentaire du texte paulinien, l'historien d'aujourd'hui doit organiser lui-même son propre exposé.

Pour notre sujet, il existe un fil conducteur. La grâce, en effet, se présente sous un double aspect : un aspect dynamique et un aspect statique. La grâce a été envisagée tantôt comme un principe d'action, une sève divine issue du Christ (conception qui se base sur les textes de l'évangile), tantôt comme une *natura* d'ordre surnaturel qui agit, non pas par elle-même, mais par les vertus infuses (conception qui suppose une philosophie plus ou moins élaborée des *habitus* entitatifs). Toutefois, pour respecter la teneur même des exposés, il faut avant tout les présenter plus analytiquement, en repérant chez les commentateurs les diverses fonctions de la grâce. Et c'est là l'objet principal de l'enquête du P. A.

Les exégètes du moyen âge ont d'abord disserté sur le sens du terme même de *gratia*. Ce terme signifie une faveur gratuite ou un don qui nous justifie, nous confère la charité et nous communique le Saint-Esprit. La grâce est aussi définie comme une *nova creatura*, qui s'oppose au péché, nous revêt du Christ et ainsi nous fait chrétiens. La grâce, en plus, déifie le chrétien, le rend enfant adoptif de Dieu, temple du Saint-Esprit, garantit le salut éternel ; le tout étant l'effet du baptême. La grâce, encore, fait de nous les membres du corps mystique ; ce qui implique des rapports des membres entre eux par la concorde, la ressemblance, l'unité dans le même principe vital, et des rapports des membres avec le chef qui infuse la grâce et qui, par l'incarnation, s'est fait l'un des nôtres. Et enfin, la grâce se définit par sa nécessité : sans la grâce, l'homme animal ne peut se spiritualiser, reconnaître pratiquement le Christ, vouloir et agir surnaturellement, aspirer au ciel.

Pour chacun de ces aspects de la grâce, le P. A. s'applique à montrer jusqu'à quel point l'aspect dynamique est insensiblement doublé de l'aspect statique. En somme, les Pères et les préscolastiques, se basant uniquement sur les textes bibliques, ont insisté sur l'action de la grâce, qui est de remettre les péchés et

sanctifier l'activité humaine ; au XII^e siècle, la théologie monastique et scolastique envisage déjà la grâce comme principe permanent des actions vertueuses ; au XIII^e siècle, on définit ce principe comme *natura*, participation entitative à la nature divine ; conception qui trouvera son couronnement au concile de Trente.

On voit par cette conclusion l'intérêt doctrinal de cette enquête qui touche à la substance même de la vie chrétienne. Je ne dirai rien de son intérêt pour l'histoire littéraire. Le P. A. a accumulé une somme considérable de documents. Nombre d'entre eux sont inédits. Et le savant médiéviste a été bien inspiré d'en publier de longs extraits, qui permettront au lecteur de communier plus intimement à la théologie médiévale basée sur l'Écriture. Je cite les extraits du chancelier Philippe (p. 87-97), de Gilbert de la Porrée (p. 112-113), de l'école d'Anselme de Laon (p. 120-122, 218-220), de Jean de la Rochelle (p. 136-137), Robert de Melun (p. 220-223), Guerric de Saint-Quentin (p. 227-229), de deux anonymes (p. 223-227 et 243-250).

Il a fallu au P. A. beaucoup de courage et d'acribie pour mener à si bon terme une enquête compliquée et malaisée. Je lui souhaite des imitateurs de sa patience et de sa perspicacité. O. L.

680. J. Czerny O. P. *Das übernatürliche Verdienst für andere.* Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart (Studia Friburgensia, neue Folge, 15). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, XIX-107 p. Fr. 11.40.

Peut-on mériter pour autrui ? Les études actuelles de théologie sur la médiation de la sainte Vierge et surtout sur le corps mystique du Christ ont résolu le problème dans le sens affirmatif. Mais qu'en ont pensé les siècles antérieurs ? Le P. C. a mené une enquête suffisamment étendue pour qu'on puisse décrire la courbe de l'évolution. Il s'attache cependant avant tout aux siècles qui s'écoulèrent depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. Toutefois il est remonté jusqu'au XII^e siècle, où l'on distinguait déjà entre mérite *de condigno* et mérite *de congruo* ; on appelait aussi celui-ci *meritum interpretativum* : Dieu récompense certains comme s'ils avaient mérité la récompense. La solution se précise au XIII^e siècle : le mérite *de condigno* s'appuie sur la justice de Dieu qui rend à chacun ce qui lui est dû ; le mérite *de congruo* s'appuie sur la bonté et la libéralité divine. C'est le propre de l'amitié, écrivait Guillaume d'Auxerre, d'acquiescer à la prière de celui qu'on aime ; Dieu écoute donc la prière du juste pour un autre, pourvu que celui-ci n'oppose pas d'obstacle à la grâce. Et dans le même sens, saint Thomas d'Aquin : puisque le juste accomplit la volonté de Dieu, il est conforme à la loi de l'amitié que Dieu, à son tour, accomplisse le désir du juste qui demande le salut d'autrui ; pourvu toutefois que celui-ci ne fasse pas obstacle à la libéralité divine. Le P. C. note en passant une nuance qui sépare Jean Duns Scot et saint Thomas : celui-ci insiste sur la dignité du juste qui présente sa requête ; Duns Scot met plutôt l'accent sur l'accueil que, en toute liberté, Dieu lui accorde. Avant le concile de Trente, on ne discerne aucune nouvelle orientation de la pensée théologique. O. L.

681. F. Vandenbroucke O. S. B. *Dons du Saint-Esprit. Le moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1587-1603.

Laissant au P. M. Labourdette le soin d'exposer la théorie de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, n° 808), dom V. embrasse tout le moyen âge du XII^e

au XVIe siècle. La période antérieure à saint Thomas a fait l'objet de plusieurs études que dom V. a fort intelligemment synthétisées. La théorie de saint Thomas ne fut pas unanimement suivie à la fin du XIIIe siècle ; on sait que Jean Duns Scot la nia résolument. Dom V. s'attache plus amplement aux XIVe et XVe siècles : les auteurs spirituels et les théologiens ne s'y intéressent guère ; toutefois il faut relever les noms de Jean Ruysbroeck et de Denys le Chartreux. Au XVIe siècle on s'intéresse quelque peu à l'influence du don de sagesse sur la vie contemplative. Il faudra attendre jusqu'à Jean de Saint-Thomas pour assister à un nouvel essor de la théorie des dons. O. L.

682. R. de A. Cintra O. P. *A Assunçâo de N. Senhora segundo os Escolásticos da Idade Média.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 86-98.

Les auteurs scolastiques ont enseigné que la Vierge est réellement morte, que son corps n'a pas subi la corruption du tombeau, qu'elle est ressuscitée et a été enlevée au ciel. Le P. C. synthétise leurs arguments en faveur de l'assomption et précise le degré de certitude qu'ils ont accordé à cette doctrine. C. V. P.

683. N. M. Häring. *Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts.* — Scholastik 31 (1956) 182-212.

Dans un article précédent de M. H. (voir *Bull.* VIII, n° 673), on a vu se dégager la notion de *caracter*, spécialement dans les milieux canoniques du XIIe siècle. Comment cette notion pénétra-t-elle chez les théologiens du temps ? La variété des sens attribués au terme *caracter* se maintient au cours de tout le XIIe siècle. Pierre le Mangeur parle encore du signe distinctif du chrétien. Alain de Lille envisage trois sens du même terme. L'auteur du *De arte catholica* parle du caractère indélébile du baptême. Avant lui Paganus de Corbeil mettait en valeur ce *caracter qui imprimitur animae*, que cette âme soit bonne ou pécheresse. Ce caractère, disent certains, séparera les baptisés et les non baptisés au jour du jugement. Au caractère du baptême on assimile celui de la confirmation. On se demande encore à la fin du siècle si l'extrême-onction confère un caractère ; mais on l'accorde au sacrement de l'ordre. Pierre le Chantre distingue entre le baptême qui est une opération transitoire et le caractère imprimé à l'âme. Robert de Courçon dit nettement que trois sacrements confèrent un caractère indélébile. Ce caractère d'ailleurs, note Étienne Langton, est tout différent de la rémission des péchés conférée au baptême. L'enquête de M. H. s'arrête à Guillaume d'Auxerre et Hugues de Saint-Cher : la théorie du caractère est entrée au sein de la théologie, comme réalité indélébile, signe distinctif du chrétien.

Une menue précision : le traité des sacrements de *Paris Nat. lat. 16046* (p. 193, note 53) n'est autre que le livre IV de la Glose d'Alexandre de Halès sur le Lombard.

Ces indications plus que sommaires laissent entrevoir l'extrême richesse du dossier que M. H. a dépouillé. Son enquête est une précieuse introduction au travail du P. J. Galot S. J. (voir *Bull.* VIII, n° 195), qui débute avec Paganus de Corbeil, et à la fois un complément d'information pour la fin du siècle, où certains décrétistes apparaissent avec les théologiens. M. H. s'est trouvé un peu débordé par tout ce matériel accumulé. Dans l'article précédent (voir *Bull.* VIII, n° 673), il avait déjà exploité nombre de textes de théologiens et de décrétistes ; voici les mêmes auteurs réapparaissant avec d'autres textes. Tous comprendront d'ailleurs que l'extrême polyvalence du terme *caracter* rendait malaisées des lignes

de démarcation bien tranchées. On regrettra toutefois que, à l'intention des professeurs de théologie sacramentaire, M. H. n'ait pas terminé toute son enquête par un résumé assez détaillé qui les eût invités à l'exploiter. O. L.

684. A. M. Landgraf. *Die Lehre vom Entzug der Gnade in der Frühscholastik.* — Zeitschr. kathol. Theol. 78 (1956) 439-450.

Mgr L. rassemble nombre de textes de théologiens depuis le début du XII^e^ siècle jusqu'à Godefroid de Poitiers et Guillaume d'Auxerre qui proclament la thèse suivante : Dieu ne retire jamais, de son propre mouvement, la grâce qu'il a conférée à une âme ; la perte de la grâce vient toujours du péché qui, par définition, est incompatible avec la présence de la grâce. *Deus nulli subtrahit gratiam,* disait un disciple de Prévostin, *sed homo subtrahit se gratiae.* O. L.

685. J. Duhr S. J. *La « Dormition » de Marie dans l'art chrétien.* — Nouv. Revue théol. 72 (1950) 134-157.

Pour comprendre l'iconographie de la dormition, il est nécessaire d'avoir présents à l'esprit les détails du récit de Jean de Thessalonique. L'article décrit ensuite les représentations orientales (surtout celles de Daphni et de Mortarana en Sicile) et l'évolution du thème dans l'art occidental. C. V. P.

686. O. Perler. *Die Himmelfahrt Marias in der alten Liturgie von Lausanne.* — Zeitschr. schweizer. Kirchengesch. 44 (1950) 189-197.

Le bréviaire de Lausanne comportait au moyen âge, entre autres, des leçons du Pseudo-Jérôme et, à partir du XIII^e^ siècle, l'oraison *Veneranda.* Le bréviaire de 1787 adopta avec certaines modifications la liturgie de Paris ; il introduisit l'homélie de saint Amédée de Lausanne, partisan de l'assomption, dans l'office du 15 août. C. V. P.

687. F. Vandenbroucke O. S. B. *Discernement des esprits.* III : *Au moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1254-1266.

Il ne s'agit en cet article que des auteurs qui ont traité du don charismatique de discernement des esprits, et pas seulement de la vertu de *discretio.* Les noms principaux sont ceux de saint Bernard, de Gerson et de Denys le Chartreux. Plusieurs autres écrivains reproduisent en somme les règles générales énoncées par ces grands auteurs : tous réclament comme critères de l'« esprit bon » l'humilité et l'obéissance. Denys le Chartreux est sans doute le meilleur théologien de ce don. F. V.

688. G. H. Williams. *The Norman Anonymous of 1100 A. D. toward the Identification and Evaluation of the So-Called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, 18). — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951 ; in 8, XIII-236 p.

Cette étude très approfondie reprend, en l'élargissant, une dissertation doctorale présentée en 1946. Le sujet a déjà tenté bien des historiens depuis que H. Boehmer a publié partiellement le contenu du fameux codex *Cambridge Corpus Christi Coll. 415,* sous le titre *Anonymus Eboracensis* (MGH, *Lib. de lite* III, 1897). On en a discuté la provenance, l'unité, l'objet et la signification. Dans les 24

premières pages, M. W. passe en revue les principaux travaux (entre autres H. Boehmer, A. J. Carlyle, A. Dempf, Ph. Funk, A. Fliche) ; puis, p. 24-127, il se livre à un examen personnel du manuscrit, des sources, des caractéristiques diverses et des candidats-auteurs. Les conclusions sont solidement motivées et partiellement neuves : le contenu du manuscrit offre une grande unité de composition et de doctrine, bien qu'il soit exagéré de faire passer tous les problèmes théologiques qui y sont traités comme relevant de la lutte entre l'Église et l'État ; l'auteur unique n'écrit pas à York mais à Rouen, et est plus ou moins probablement, dans l'ordre indiqué, Guillaume Bona Anima de Rouen († 1110), Fulbert, archidiacre et doyen de Rouen († après 1128) et Guillaume Giffard († 1129) ; de toute façon il faut parler dorénavant de l'*Anonymus Rothomagensis*.

Dans les p. 127-203 M. W. analyse, sous le titre *Regnum et sacerdotium*, la pensée politico-ecclésiastique de l'auteur. Elle a été tantôt exagérée, tantôt minimisée. M. W. souligne les sentiments à la fois anti-grégoriens et pro-épiscopaliens de l'*Anonymus*, qui se plaît à insinuer une sorte d'équivalence entre les titres de *rex* et de *sacerdos*.

En appendice (p. 205-236), M. W. donne un conspectus détaillé du véritable contenu de l'*Anonymus* et publie les textes passés inaperçus jusqu'à présent.

M. C.

689. A. Vetulani. *La Bibliothèque de l'Église cathédrale de Cracovie d'après le catalogue de 1110.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) II, 489-507.

Ce catalogue permet de se faire une idée du niveau intellectuel des bibliothèques cathédrales polonaises au début du XIIe siècle. M. V. ne le réédite pas, mais il cherche à en identifier les ouvrages et à retrouver les traces de ceux qui ont subsisté jusqu'à nos jours. En dehors des classiques (Stace, Perse, Salluste, Térence, Ovide), des livres liturgiques et juridiques, on y rencontre Arator, Boèce, Grégoire le Grand, Isidore de Séville. Après avoir passé au crible les recherches de ses prédécesseurs, M. V. arrive à la conclusion que, des 53 volumes possédés en 1110 par la cathédrale de Cracovie, quatre seulement y figurent encore, et un ou peut-être deux se trouvent à la Bibliothèque universitaire de Cracovie.

H. B.

690. R. Bauerreiss O. S. B. *Honorius von Canterbury (Augustodunensis) und Kuno I., der Raitenbucher, Bischof von Regensburg (1126-1136).* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 67 (1956) 306-313.

Ces quelques pages jettent une vive lumière sur l'énigmatique Honorius dit d'Autun. Textes à l'appui, dom B. prouve qu'Honorius fut moine bénédictin à Cantorbéry et qu'il y fut l'ami de l'archevêque saint Anselme. On comprend de la sorte qu'il se soit fait le vulgarisateur des écrits du saint (cf. *Bull.* VII, nº 986). Mais comment ce moine se retrouve-t-il, et en reclus, à Ratisbonne ? Dom B. en donne une explication fort plausible. Sur le siège épiscopal de cette ville se trouvait Kuno de Raitenbuch (1126 à 1132, et non 1136, comme il est indiqué dans le titre), auparavant abbé de Siegburg. En cette dernière qualité, il avait des rapports très intimes avec l'abbaye de Christ Church à Cantorbéry. C'est donc, sans doute, Kuno Ier qui aura invité Honorius à Ratisbonne pour l'incorporer au cercle des théologiens et poètes qui s'y était créé.

O. L.

691. I. Riudor S. J. *La realeza de María en Eadmero.* — Estudios marianos 17 (1956) 123-129.

Le P. R. a épinglé dans le *De conceptione* d'Eadmer de Cantorbéry nombre de textes célébrant Marie comme reine, mère de Dieu et corédemptrice. O. L.

692. A. M. Landgraf. *Ein frühscholastiker Traktat zur Bibelexegese der Juden.* — Biblica 37 (1956) 403-409.

Dans *Einsiedeln Stiftsbibl. 170*, f. 121-122, Mgr L. a trouvé un fragment d'un écrit qui est sans doute une discussion entre un chrétien et un juif concernant des textes de l'ancienne Loi. Il en publie quelques extraits (sur la valeur de la Loi et l'adoration due au Christ). O. L.

693. J. Taylor. *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor : An Evaluation of the Tradition* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 5). — Notre Dame (Indiana), University, 1957 ; in 8, 70 p. Dl. 1.50.

M. T. présente une revue détaillée des opinions émises sur les origines et les premières années de Hugues de Saint-Victor. Avant J. Mabillon, on était d'accord pour le faire naître en Saxe, à Blankenburg, au diocèse de Halberstadt. En 1675, Mabillon, sur la foi de deux manuscrits très anciens, estimait que Hugues était né en Flandre, à Ypres. Mais en 1745 C. G. Derling reprenait, contre Mabillon, l'opinion courante. Et en 1939, M. F. E. Croydon (voir *Bull.* IV, n° 859) ressuscitait à son tour la thèse de Mabillon. M. T. examine attentivement la valeur des sources et des arguments apportés de part et d'autre : grâce à lui, nous possédons l'enquête la plus complète qu'on ait menée sur la question. La conclusion est que Hugues est né en Saxe, qu'il y passa sa première jeunesse avec son oncle et qu'il arriva à Paris à l'abbaye de Saint-Victor après être passé par Marseille.

Au moment de l'impression de son livre (p. 10, note 1) M. R. Baron informa M. T. que, de son côté, il publiait une étude sur le même problème (voir *Bull.* VIII, n° 156). Il est regrettable que, connaissant si bien la matière, M. T. n'ait pas examiné la thèse de M. Baron d'après lequel Hugues serait né en Flandre, parti ensuite pour Blankenburg, pour se stabiliser enfin à l'abbaye de Saint-Victor à Paris. O. L.

694. D. Van den Eynde O. F. M. *Les Commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues de Saint-Victor.* — Franciscan Studies 17 (1957) 363-372.

Des Commentaires sur Joël (= J) et Abdias (= A) sont imprimés parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor dans PL 175, 321-406 ; celui sur Nahum (= N), imprimé sous le nom de Julien de Tolède (PL 96, 705-758), a été jadis inséré dans le courant victorin par A. Wilmart qui attribua les trois commentaires à Hugues de Saint-Victor. Le P. v. d. E. nie la thèse. Il constate que J et A s'accordent régulièrement entre eux contre N. Celui-ci est donc certainement d'un autre auteur que les deux premiers. D'autre part, le savant critique prouve que J et N ne peuvent être de Hugues. Quant à A, il renvoie comme à un de ses propres ouvrages aux *Allegoriae in Novum Testamentum* qui, selon M. J. Châtillon (voir *Bull.* VI, n° 154) sont de Richard de Saint-Victor. Aucun des trois commentaires n'appartient donc à Hugues. O. L.

695. A. Dimier O. C. R. *Notes sur Godefroy (ou Geoffroy) de Péronne.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 286-290.

Le P. D. redresse maintes erreurs commises par dom M. Brial (*Hist. littér. de la France* XIV, 426-430) concernant la vie et les écrits de Godefroy de Péronne.

Celui-ci entra à Clairvaux en 1131, fut nommé prieur de l'abbaye en 1140 et y mourut en 1144. On ne connaît pas d'écrits de Godefroy de Péronne ; ceux que dom Brial lui attribue sont en réalité de Geoffroy d'Auxerre, comme dom J. Leclercq l'a démontré. O. L.

696. R. B. C. Huygens. *Otia de Machomete. Gedicht von Walter von Compiègne.* — Sacris erudiri 8 (1956) 287-328.

Le moyen âge latin s'est toujours intéressé à Mahomet. Témoin ce poème de 1090 vers, les *Otia de Mahomete*, dont l'édition princeps parut en 1847, mais dont M. H. présente une édition plus critique d'après *Paris Nat. lat. 8501 A* et *11332*, deux manuscrits du XIIe siècle, indépendants l'un de l'autre. Le début du récit nous renseigne sur l'auteur : il s'agit d'un *Walter*, qui entendit ce récit de la bouche d'un *Warnerius abbas*, lequel l'avait appris d'un certain *Paganus, clericus Senonum magnus in ecclesia*. M. H. précise : ce *Paganus* est sans doute celui qu'on retrouve abbé en 1119 et 1125 ; Garnier est un moine de Marmoutier, abbé de 1137 à 1155 ; *Walter* ou Gauthier ne peut être que Gauthier de Compiègne, abbé de Saint-Martin de Chartres, auparavant moine de Marmoutier ; le prologue du poème dit clairement qu'il entendit le récit de Garnier dès avant 1131, mais qu'il ne rédigea son poème qu'après 1137, c'est-à-dire après l'élection de Garnier. O. L.

697. Th. Silverstein. *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 22 (1955) 217-301.

Cet ouvrage de cosmogonie, du XIIe siècle, est conservé en 4 manuscrits : *Oxford Bodl. Digby 67* et *221*, *Oxford Bodl. 464*, *Utrecht Univ. 722*. M. S. l'édite, en prenant *Oxford Bodl. Digby 221* comme texte de base. Que peut-on en dire de précis ? L'auteur est occidental, chrétien, avec un penchant pour l'astrologie ; il dépend des *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath, de la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches, probablement aussi du *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor ; il connaît encore le *De natura rerum* de Boèce, les *Saturnalia* de Macrobe, le *De processione mundi* de Gundisalvi et autres ouvrages. Grâce à ce patient inventaire des sources, M. S. peut assigner à cet anonyme une date approximative. Un des manuscrits (*Oxford Bodl. Digby 67*) est de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe ; l'ouvrage est donc antérieur à 1200 ; d'autre part il utilise la traduction de Jean d'Espagne commencée en 1135 et il a été à son tour utilisé par Bernard Silvestris dans son *De mundi universitate* de 1147. L'ouvrage doit donc s'insérer entre 1135 et 1147. Son influence fut très limitée : en dehors de Bernard Silvestris, peu d'écrits l'ont utilisé : le *De septem septenis* attribué, à tort probablement, à Jean de Salisbury, le *Sapientiale* de Thomas d'York (vers 1250), le *De causa Dei* de Thomas Bradwardine (1349). O. L.

698. J.-M. Déchanet O. S. B. *Le pseudo-prologue du « De contemplando Deo ».* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 5-12.

Dans les éditions courantes (PL 184, 365 A-367 A) on lit un prologue *In lacu* au *De contemplando Deo* de Guillaume de Saint-Thierry. Dom D. a été frappé de la différence de mentalité qui sépare les deux écrits. De là son enquête sur la tradition manuscrite. Deux seuls manuscrits (*Bruges Ville 128* et *126*) réunissent les deux pièces. Mais à la seule inspection matérielle des deux manuscrits, on constate que les deux pièces sont tout à fait étrangères l'une à l'autre. Et rien d'ailleurs ne prouve que ce prologue soit l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry. O. L.

699. L. De Simone. *Gli aspetti filosofici della mistica di Guglielmo di Saint-Thierry.* — Doctor communis 4 (1951) 47-52.

Cette étude est à joindre aux deux autres que M. De S. a déjà consacrées à Guillaume de Saint-Thierry et à sa mystique (voir *Bull.* VI, nº 1436 et VII, nº 376). Celle-ci veut montrer que, malgré son opposition à Abélard et à Gilbert de la Porrée, Guillaume ne méprise pas le rôle de la raison en théologie, bien au contraire. Elle sert de fondement à sa mystique, en ce sens que la contemplation doit s'appuyer sur une connaissance approfondie de soi. De là la nécessité de l'étude de l'âme et de ses relations avec le corps ; de là aussi la doctrine de l'image, qui joue un rôle primordial dans sa pensée. La poursuite de la réalisation parfaite de cette image de Dieu en l'homme, à laquelle on accède en s'élevant par des degrés divers, débouche sur la contemplation de la vérité incréée. M. De S. conclut en montrant comment Guillaume de Saint-Thierry prélude ainsi aux positions de saint Bonaventure et de saint Thomas. H. B.

700. D. Van den Eynde O. F. M. *Complementary Note on the Early Scholastic « Commentarii in psalmos ».* — Franciscan Studies 17 (1957) 149-172.

Le P. V. d. E. enrichit considérablement et corrige en plusieurs points une étude antérieure sur les premiers commentaires des Psaumes à l'époque scolastique (voir *Bull.* VII, nº 989). Il admettait alors que le commentaire de PL 152 attribué à saint Bruno, le fondateur des chartreux (= *Bruno*), était bien de lui et que le commentaire de PL 131, attribué à Remi d'Auxerre (=*Remi M*), était antérieur au XIe siècle. Il n'avait pas consulté deux commentaires inédits : celui du Pseudo-Remi d'*Admont 99* (= *Remi A*), qui va jouer un rôle capital dans le présent article, et la *Glosula Gilberti Universalis* de *Laon 17* (= *Glosula*). Le P. V. d. E. va confronter ces quatre commentaires, surtout concernant l'eucharistie (Psaume 21) et arriver aux conclusions suivantes. La première est capitale : *Remi M*, *Bruno* et la *Glosula* dépendent tous trois et directement de *Remi A* comme de leur source. Un second problème se pose : ces commentaires dépendent-ils l'un de l'autre ? Il n'est pas prouvé que *Bruno* et *Remi M* dépendent l'un de l'autre. *Bruno* serait-il la source de la *Glosula* ? Cela n'est pas sûr : on suppose à priori l'authenticité de *Bruno*, et puis *Bruno* et la *Glosula* dépendent de la même source *Remi A*. Il n'est pas certain non plus que la *Glosula* ait exploité *Remi M*. Le dernier problème est celui de la date de ces quatre commentaires. L'essentiel est de fixer celle de *Remi A*, source des trois autres. Sa doctrine sur l'eucharistie, l'emploi de la formule *ens, entes* au lieu de *existens, existentes*, invitent le P. V. d. E. à dater *Remi A* du milieu du XIIe siècle. Il s'ensuit que le commentaire attribué à saint Bruno (= *Bruno*) ne peut être de lui, car *Bruno* dépend de *Remi A* ; d'autre part saint Bruno est mort en 1101. D'autres raisons encore invitent à situer *Bruno* après 1150 et même 1154. Quant à *Remi M* (PL 131), sa dépendance a l'égard du Commentaire sur les Psaumes de Pierre Lombard nous oblige à le placer aussi après 1150. Et de même la *Glosula*, qui dépend certainement de *Remi A* et sans doute aussi de *Bruno*. Inutile de souligner l'intérêt de cette étude du P. V. d. E. qui renverse plusieurs positions apparemment garanties. Je ne fais que signaler les conclusions ; aux compétences le soin de les apprécier, surtout en ce qui concerne la date de *Remi A*. O. L.

701. *The English Text of the « Ancrene Riwle »*. Edited from British Museum MS. Royal 8 C. I by A. C. Baugh (Early English Text Society, Original Series, 232). — London, G. Cumberledge, 1956 ; in 8, xi-58 p. et 1 pl. Sh. 20.

L'*Early English Text Society* s'attache à publier les divers manuscrits de l'*Ancrene Riwle*, cette règle pour recluses qui constitue l'un des plus anciens documents connus de la littérature anglaise. Plusieurs ont déjà été édités (voir *Bull.* VI, n° 2145 ; VII, n° 1756). Cette fois, il s'agit du ms. *Londres Brit. Mus. Royal 8. C. I*, f. 122-143, du XVe siècle ; ce texte correspond aux livres II et III du ms. *Brit. Mus. Cotton. Nero A. XIV* (*Bull.* VI, n° 2145). L'édition, comme les précédentes, est très soignée et cherche à donner une image aussi fidèle que possible du manuscrit. F. V.

702. *The Ancrene Riwle*. Translated into Modern English by M. B. Salu, with an Introduction by G. Sitwell O. S. B. and a Preface by J. R. R. Tolkien. — Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1956 ; in 8, xxvii-196 p. Dl. 2.75.

Édition américaine inchangée de l'ouvrage dont nous avons recensé l'édition anglaise dans *Bull.* VII, n° 1757. F. V.

703. J. Leclercq O. S. B. *Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie*. — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 302-307.

Dom L. continue sa prospection des bibliothèques italiennes (voir *Bull.* VII, n° 406). Ici ce sont des bibliothèques de l'Italie du nord et du centre qui sont explorées. Parmi les manuscrits cités (seuls sont retenus ceux qui ne figurent pas dans les catalogues imprimés) mentionnons des écrits de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Ogier de Locedio, Arnoul de Bohéries, Alain de Lille, Hélinand de Froidmont, Adam de Perseigne, Aelred de Rievaulx etc. H. B.

704. J. Leclercq O. S. B. *Textes cisterciens à la Bibliothèque de Colmar*. — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 308-313.

La Bibliothèque de Colmar, dont il n'existe pas de catalogue imprimé des manuscrits, possède quelques ouvrages cisterciens, que dom L. décrit sommairement. Glanons-y des *Flores* de saint Bernard et le *De doctrina cordis* de Gérard de Liège. H. B.

705. V. Saxer. *Chronique bernardine*. — Revue thomiste 56 (1956) 741-778.

M. S. résume fort attentivement les études présentées à l'occasion du VIIIe centenaire (1953) de la mort de saint Bernard. D'abord les nombreux travaux de dom J. Leclercq sur les manuscrits et les enquêtes préparatoires à l'édition critique des œuvres du saint docteur dont on peut saluer le début (cf. *Bull.* VIII, n° 706). Ensuite, les ouvrages collectifs, qui souvent sont le fruit de congrès ; M. S. cite ceux qui ont été recensés dans *Bull.* VII, nos 999, 1000, 1004. Et enfin l'une ou l'autre monographie sur le saint (celles qu'on a signalées dans *Bull.* VI, n° 1438 et VII, n° 1012). Le bilan, si riche soit-il, est encore bien incomplet ; on

aurait pu ajouter quatre ouvrages collectifs recensés dans *Bull.* VII, nos 1001-1003, 1011. Beaucoup d'autres monographies ont paru ; cf. *Bull.* VII, nos 1005, 1006, 1013 etc. Le mérite de la chronique de M. S. consiste avant tout dans le soin apporté dans l'exposé des études doctrinales, exposé fort détaillé et enrichi de notes personnelles. O. L.

706. S. Bernardi *Opera*. Vol. I : *Sermones super Cantica canticorum 1-35*. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq O. S. B., C. H. Talbot, H. M. Rochais O. S. B. — Romae, Editiones cistercienses, 1957 ; in 4, LXVIII-261 p.

Si l'on veut avoir quelque idée des travaux préliminaires à cette édition critique des *Sancti Bernardi Opera*, qu'on veuille se reporter aux travaux de M. C. H. Talbot (*Bull.* VII, nos 1004, 1365) et de dom J. Leclercq (*Bull.* VI, nos 145, 438-440, 1440 ; VII, nos 385, 406, 410, 999, 1008, 1364, 1367, 1386, 1723, 1724 ; VIII, nos 176-177). Rarement une édition critique de textes aura été préparée avec autant de soin. Les éditeurs se sont trouvés devant un dossier énorme. De leurs voyages à travers toute l'Europe, dom L. et dom R. ont rapporté les microfilms de quelque 1500 manuscrits bernardins. En ce qui concerne les *Sermones super Cantica canticorum*, dont les savants éditeurs présentent l'édition critique, on en relève 111, la plupart du XII^e siècle. L'histoire du texte de ces *Sermones* est très enchevêtrée. Dom L. a pu en discerner trois recensions principales, sans compter les contaminations, dont plusieurs datent du vivant même de saint Bernard. Une première vient de Clairvaux même. On serait tenté d'y voir l'archétype ou du moins un texte tout proche de l'original ; or dom L., après examen minutieux, constate que ce texte dépend de deux autres recensions. La première de celles-ci est celle de Morimond, qu'on retrouve en Autriche, en Bavière et autres lieux dépendant de cette abbaye : on n'en a pas retrouvé l'archétype, mais elle présente la tradition la plus ancienne. La seconde de ces recensions est dénommée par les éditeurs la tradition anglaise ; c'est en Angleterre surtout qu'on la rencontre dans les nombreux monastères dérivant directement de Clairvaux.

Les *Sermones super Cantica* sont au nombre de 86 ; saint Bernard a commencé ses sermons à la fin de 1135 et les a poursuivis, avec interruptions, jusqu'à sa mort (1153), n'étant arrivé qu'au verset 1 du ch. 3. Le présent volume contient les 35 premiers sermons. Les éditeurs n'ont pas constitué eux-mêmes un texte basé sur les leçons jugées les meilleures et empruntées à plusieurs recensions : c'eût été une nouvelle contamination à ajouter à celles du XII^e siècle. Ils ont choisi comme texte de base la recension anglaise : en rang principal *Oxford Merton Coll. 46*, estimé le plus ancien et le mieux garanti ; ensuite *Londres Brit. Mus. Royal 2. D. XXVII*, *Oxford Bodl. Rawlinson C. 118*, *Cambridge Pembroke Coll. 9* et *Durham Cathedr. IV. B. 22*, manuscrits soigneusement décrits dans l'introduction, p. L-LVII. L'apparat critique est sobre, mais judicieusement établi : « on a omis les leçons dues à des scribes inintelligents ou distraits, qui ne nous apprennent rien sur l'histoire du texte ». La présentation typographique est excellente, avec son format commode, ses caractères assez grands et son texte aéré. Le second volume, qui comprendra les sermons 36-86, paraîtra incessamment. Grâce aux savants éditeurs, on possèdera un texte bien supérieur à celui de Jean Mabillon. O. L.

707. A. Van den Bosch O. C. R. *Rondom de Hoogliedcommentaar van Sint Bernardus*. — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 278-285.

Le P. V. d. B. apprécie judicieusement les dernières publications concernant le Commentaire de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques, publications qui ont été signalées dans *Bull.* VII, nos 394, 1002, 1011, 1343, 1367, 1368, 1723.

O. L.

708. L. Grill O. Cist. *Die Kreuzzugs-Epistel St. Bernhards : « Ad peregrinantes Jerusalem ».* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 67 (1956) 237-253.

On sait que saint Bernard a rédigé une sorte de petite encyclique, *Sermo mihi ad vos*, pour exhorter les fidèles à participer à la seconde croisade. La lettre était envoyée tantôt à un personnage en particulier, tel Manfred de Brescia, tantôt à une nation entière, *ad genten Anglorum*. On savait aussi qu'il en avait envoyé une à tous les chrétiens, *ad peregrinantes Jerusalem*. Le P. G. vient de l'éditer d'après *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 56*, f. 58r-58v (XIIIe-XIVe s.). Elle date de Clairvaux 1146. Il est remarquable que ce texte passe-partout se modifie légèrement selon la qualité des destinataires. Le P. G. en donne quelques exemples.

O. L.

709. A. Van den Bosch O. C. R. *L'intelligence de la foi chez saint Bernard.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 85-108.

C'est surtout en étudiant les introductions à ses sermons, note le P. V. d. B., qu'on peut atteindre la pensée intime de saint Bernard sur la vie spirituelle. Chaque événement de la vie du Christ, tout fait de l'Ancien Testament est un enseignement. Cet enseignement n'est pas le fruit d'une recherche scientifique, mais il relève de la foi. C'est la foi, et non la raison, qui nous révèle le mystère. On comprend dès lors que saint Bernard devait s'opposer à Pierre Abélard qui, au dire du saint, faussait entièrement le rôle de la raison en soumettant la foi à son empire. Mais ce que la raison ne peut donner, l'expérience mystique le peut. Ce n'est pas dans les écoles séculières, mais à l'« école du service divin » qu'on apprend la vraie théologie, la « théologie monastique ». L'illumination divine qui nous permet de scruter les mystères est celle que donne la vie du cloître loyalement vécue.

O. L.

710. A. Van den Bosch O. C. R. *The Christology of St. Bernard : A Review of Recent Work.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 245-251.

Le P. V. d. B. fait l'inventaire des opinions émises récemment sur la place qu'occupe le Christ dans les vues de saint Bernard concernant la vie spirituelle. La richesse des exposés du saint docteur se soumet malaisément à des formules précises. On peut cependant discerner deux aspects de la piété bernardine : une dévotion très humaine à l'humanité du Christ et une contemplation du Verbe. Le tout serait de déterminer si ces deux aspects s'intègrent en une véritable synthèse.

O. L.

711. J. Runte. *Die Gottesliebe im St. Trudperter Hohen Lied und Bernhard von Clairvaux.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 27-41.

En 1934, H. Menhardt éditait un commentaire anonyme sur le Cantique des Cantiques dû à un recteur de moniales du XIIe siècle et provenant de l'abbaye de Saint-Trudpert (voir *Bull.* III, no 652). Ce représentant de la mystique allemande a été étudié par Mlle R. dans sa dissertation doctorale de 1949. Nous en avons ici

un des chapitres, consacré à la charité. Sous l'influence de saint Bernard, la formule *Deum amare* supplante la formule *Deum timere* ; le milieu par excellence où se cultive l'amour de Dieu est le cloître. La profession religieuse n'est plus tant une consécration à l'Église qu'une adhésion de l'âme à la sainte Trinité qui se révèle à nous par le Christ. Nous sommes dans le sillon creusé par saint Bernard, et Mlle R. montre les nombreux points de contact entre les deux mystiques. O. L.

712. P. Gérard. *Les origines du Collège Saint-Bernard de Toulouse (1150-1335)*. — Annales du Midi 69 (1957) 189-205.

L'hospice que possédait à Toulouse, depuis le milieu du XIIe siècle, l'abbaye cistercienne de Granselve fut transformé en 1281 en collège de théologie et rattaché à l'université. Il devint ainsi un des cinq collèges généraux de l'ordre de Cîteaux. Ses statuts s'inspirèrent de ceux du collège des Bernardins à Paris. Benoît XII consacra officiellement son existence en 1335. Il introduisit une distinction nette entre le maître ou lecteur principal et le bachelier ou lecteur secondaire, et créa en outre un *lector Bibliae*. M. G. s'efforce de reconstituer la physionomie de cet établissement en se basant principalement sur les renseignements trouvés aux Archives de la Haute-Garonne. Il ne semble pas avoir recouru aux *Statuta Capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis* édités par J.-M. Canivez. H. B.

713. C. H. Talbot. *Notes on the Library of Pontigny*. — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 106-168.

Avec plus de détails que le P. T. Hümpfer (voir *Bull.* VII, nº 405), M. T. met en lumière la richesse de la bibliothèque de Pontigny au moyen âge. Dès le XIIe siècle elle comptait un nombre considérable de manuscrits des Pères et des écrivains médiévaux. M. T. en publie quatre catalogues : le premier rédigé par Charles de Tonnelier en 1675 et contenu dans *Paris Arsenal Hist. 839 E* ; le second dressé par l'abbé J. Lebeuf, chanoine d'Auxerre, en 1732 ; le troisième par J. Depaquy, dernier abbé de Pontigny, en 1778 ; enfin le quatrième, liste dressée par les commissaires de la République en 1793. H. B.

714. Pl. Deseille O. C. S. O. *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens*. — Maison-Dieu, nº 51 (1957) 82-87.

Le P. D. rappelle comment l'austère simplicité de la liturgie chez les premiers cisterciens ne faisait que traduire une doctrine spirituelle magnifiant la pauvreté, tendant à refaire dans l'intimité de l'âme l'image de Dieu et soulignant l'intériorité de la vie contemplative qui se libère des images terrestres. O. L.

715. Ph. Delhaye. *Domo (de interiori)*. — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1548-1551.

M. D. a repéré dans *Chartres 205* un *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*. L'ouvrage, issu des milieux cisterciens du XIIe siècle, étudie avant tout la manière dont le religieux doit « édifier sa conscience », construire la maison de sa vie intérieure. M. D. y discerne l'influence de saint Bernard, d'Aelred de Rievaulx et très probablement de Pierre de Celle ; il signale en outre quelques écrits du temps qui usent de l'allégorie de la « demeure intérieure ». O. L.

716. V. Doucet O. F. M. *CR de St. John Damascene, De fide orthodoxa Versions of Burgundio and Cerbanus ed. by E. M. Buytaert O. F. M.* (voir *Bull.* VII, n° 1762). — Archivum francisc. histor. 49 (1956) 483-487.

Le P. D. reconnaît volontiers le grand mérite de l'édition que le P. B. a faite des traductions de Burgundio et Cerbanus. Il confirme l'opinion du P. B. concernant la date de la version de Burgundio : celle-ci a été faite en 1153 ou 1154 ; ce qui oblige à placer après cette date le livre des Sentences du Lombard. Quant à la division en 4 livres attribuée par un manuscrit à un *Canc.*, le P. B. croyait pouvoir lire *Cancellarius*, à savoir le chancelier Philippe. Mais le P. D. estime qu'on pourrait lire aussi *Cant.* C'est Étienne Langton, de Cantorbéry, le *divisor* bien connu de la Bible. Le P. D. fait aussi des réserves concernant le choix des manuscrits mis à la base de l'édition du P. B., signale d'autres manuscrits et relève quelques détails. O. L.

717. M. A. Schmidt. *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (Studia philosophica, Supplementum 7). — Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956 ; in 8, XI-273 p. Fr. 30.

Cette thèse a été présentée en 1950 à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle. Depuis lors plusieurs études ont paru que M. S. a judicieusement utilisées tout en maintenant son point de vue personnel. Ce n'était certes pas chose aisée pour Gilbert de la Porrée que d'entreprendre le commentaire du *De Trinitate* de Boèce. Négligeant d'étudier la Trinité d'après les vestiges qu'elle laisse dans l'âme, Boèce s'était placé résolument sur le plan métaphysique : comment exprimer ce dogme en langage philosophique naturel ? Ce travail périlleux tenta Gilbert de la Porrée, ce qui ne fut d'ailleurs pas sans susciter une vive opposition des théologiens aux conciles de Paris (1147) et de Reims (1148). M. S. divise son travail en deux parties. Dans la première, il suit de près le texte même de Gilbert et le commente en une patiente analyse qu'il est impossible de résumer ici. La seconde partie se présente modestement comme une suite de sept compléments où M. S. approfondit certaines questions capitales pour l'intelligence du texte de Gilbert. Tout d'abord, mais en rang secondaire, quelques pages sur les rapports de Gilbert avec l'école de Chartres et spécialement avec Thierry, et sur l'oppositon que lui firent Othon de Freising, Godefroid d'Auxerre le secrétaire de saint Bernard et Jean de Salisbury. Mais il importait avant tout de préciser la portée des termes. Ici l'historien s'engage dans l'évolution du problème des universaux. Nous ne sommes plus à l'époque d'un réalisme outré qui « réifiait » tout concept abstrait, comme si *Deus* et *deitas*, *pater* et *paternitas* étaient deux choses réellement distinctes. Nous sommes à l'époque d'un réalisme modéré, représenté par Pierre Abélard. Gilbert de la Porrée fit effort pour se maintenir dans ce sillon en soulignant l'unité de l'essence divine ; mais le danger était de réduire la trinité à une pluralité purement verbale. C'est ici qu'il fit intervenir le *famosus binarius* de Boèce : *id quod est* et *id quo est*. On distinguera donc la *subsistentia*, *id quo est*, c'est-à-dire une forme, une perfecion commune à plusieurs êtres, et le *subsistens*, *id quod est*, c'est-à-dire la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle ; et cependant le *id quo est* et l'*id quod est* ne sont pas deux choses réellement distinctes. A la fin du XIII^e siècle, ces deux perfections désigneront l'essence et l'existence et seront conçues par saint Thomas comme réellement distinctes l'une de l'autre. Ici, il s'agit plutôt de ce qu'en jargon scolastique on

appellera une *distinctio rationis cum fundamento in re*. L'ouvrage de M. S. dénote chez son auteur une trempe peu commune de métaphysicien ; nul doute qu'il soit le bienvenu chez les gens du métier. O. L.

718. T. Gregory. *Nuove note sul platonismo medievale. Dall' « anima mundi » all' idea di natura.* — Giornale critico Filos. ital. 36 (1957) 37-55.

M. G. a repéré dans *Paris Nat. lat. 8624*, f. 17r-24v, une glose fragmentaire sur le *Timée* dont une bonne partie est consacrée à l'*anima mundi*. L'auteur anonyme, appartenant sans doute à la première moitié du XIIe siècle, prétend ne vouloir rapporter que les opinions des autres, — entendez Pierre Abélard et Guillaume de Conches, — mais on n'en devine pas moins ses préférences pour la thèse issue de Platon et de Boèce selon laquelle l'*anima mundi* n'est autre que le Saint-Esprit. Or le concile de Sens condamna Pierre Abélard ; aussi bien celui-ci dans sa *Dialectica* et Guillaume de Conches dans son *Dragmaticon* répudièrent-ils leurs anciennes positions. Mais alors comment maintenir l'esprit du *Timée* ? L'auteur anonyme de *Paris Nat. lat. 8624* avait identifié le Saint-Esprit avec le *naturalis vigor rebus insitus* qui se diversifie d'après la nature des êtres. Mais comment arriva-t-on à faire agréer cette conception naturaliste de l'*anima mundi* ? Grâce à sa parfaite connaissance des milieux chartrains, M. G. peut évoquer à ce sujet des écrits très significatifs : le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre, le *De essentiis* d'Herman de Carinthie, disciple de Thierry de Chartres, l'anonyme *De sex principiis*, le *De planctu naturae* d'Alain de Lille. Et ainsi l'*anima mundi* quitte le monde divin pour s'insérer dans la nature intime des êtres ; les termes de *natura*, de *ratio naturalis* trouvent leur sens plénier. O. L.

719. N. M. Haring. *A Commentary on Boethius' « De Trinitate » by Thierry of Chartres (« Anonymus Berolinensis »).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 31 (1956) 257-325.

Dans l'introduction à son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (1160-1170), Clarembaud d'Arras cite comme ses maîtres en la matière Hugues de Saint-Victor et Thierry de Chartres. C'est ce dernier seul qui attire ici l'attention de M. H. On lit dans *Berlin Staatsbibl. lat. fol. 817*, f. 59r-77v, un commentaire anonyme, tronqué au début, avec l'incipit *Aggreditur propositum*, connu sous le nom de *Anonymus Berolinensis*. Dans la littérature du temps M. H. cite deux autres commentaires sur le *De Trinitate* de Boèce : le *Librum hunc*, que son éditeur W. Jansen estimait être probablement de Thierry de Chartres, et un anonyme dans *Paris Nat. lat. 14489*, f. 1r-62r, avec l'incipit *Quae sit*. Il constate que ces deux derniers commentaires n'apparaissent aucunement comme des plagiaires, mais sont l'écho d'un enseignement ferme et personnel. Y aurait-il lieu de parler de reportations ? Sans vouloir se prononcer définitivement, — car il faudrait un long travail de confrontation, — M. H. estime que les trois écrits sont tous originairement de Thierry de Chartres. Il publie *in extenso* le manuscrit de Berlin, avec références fréquentes au commentaire *Quae sit*. Le commentaire de Berlin est-il antérieur ou postérieur au concile de Reims de 1148 condamnant Gilbert de la Porrée ? Cela reste incertain ; on le placera donc prudemment entre 1145 et 1150. O. L.

720. N. M. Haring. *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 30 (1955) 132-216.

M. H. apporte une importante contribution à l'histoire des doctrines chartraines. Une lettre qu'il prouve être de Clarembaud d'Arras, disciple de Thierry de Chartres, atteste que celui-ci a écrit un *Tractatus de sex dierum operibus*. Cet écrit est de fait conservé en 6 manuscrits (*Paris Nat. lat. 647, 3584, 15601, 18096, Cambrai 339, Tours 85*). Deux de ces manuscrits (*Paris Nat. lat. 3584* et *Cambrai 339*) contiennent en outre un écrit que, dans la lettre citée plus haut, Clarembaud appelle modestement un *tractatulus* et présente comme un résumé de l'ouvrage de Thierry. Ce *tractatulus* ne peut être que de Clarembaud : M. H. en confronte les théories avec celles que le même Clarembaud expose dans son *De Trinitate* édité en 1926 par W. Janssen ; ce *tractatulus* a été écrit après la mort de Thierry (1155). C'est en exploitant ces divers écrits que M. H. peut, en meilleure connaissance de cause, définir plus exactement les positions de ces deux Chartrains sur la création et son auteur, Dieu un et trine. M. H., qui a déjà rendu tant de services par ses éditions de textes, édite *in extenso* la lettre de Clarembaud, le *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry et le *Tractatulus* de Clarembaud.

Dans son *De Trinitate* Clarembaud en appelle à ses deux maîtres Thierry et Hugues de Saint-Victor. Dans son édition du *Tractatulus* (p. 215, nº 45), M. H. publie un texte sur les divers sens bibliques : historique, moral et allégorique ; de ce dernier relève le sens anagogique. Or nous avons constaté que cette même sous-distinction du sens allégorique se lit dans l'ouvrage où Laurentius « reporta » le premier enseignement de son maître Hugues de Saint-Victor. O. L.

721. B. Tierney. *Foundations of the Conciliar Theory.* The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 4).—London, Cambridge University Press, 1955 ; in 8, xi-280 p. Sh. 27.6.

M. T. a repris la question de la supériorité du concile sur le pape par un biais nouveau en montrant qu'il existe dans les œuvres des canonistes, de Gratien au grand Schisme (1378), des gloses qui ont contribué à l'élaboration d'une telle théorie. C'est leur méconnaissance plus ou moins grande qui a empêché plusieurs historiens de remonter aux sources mêmes des idées conciliaires et leur ont fait estimer ce mouvement comme quelque chose de purement accidentel et d'extérieur dans l'histoire de l'Église, au lieu d'y voir un développement logique de certaines idées enfouies dans la loi et la doctrine de celle-ci.

M. T. considère, dans une première partie de son ouvrage, les théories des décrétistes sur le gouvernement de l'Église. Ces auteurs ont envisagé les rapports entre le pape et l'Église à la lumière de leur exégèse de *Mt.* 16, 18-19. Pour certains c'est à l'Église seule, dont Pierre est le fondement, qu'a été promise l'indéfectibilité. Ils exprimaient par là des limites aux prérogatives papales. Passant aux relations entre le pape et le concile général, M. T. établit que les décrétistes n'ont pas formulé explicitement la doctrine d'une supériorité juridique du concile sur le pape mais que, par leurs affirmations sur le pape justiciable *a tota Ecclesia* et inférieur au concile en matière de foi, ils l'ont élaborée indirectement. Quant aux cardinaux ils doivent être associés au pape dans le gouvernement de l'Église, agir à sa place en cas de vacance du siège et lui sont même collectivement supérieurs.

Dans une seconde partie, M. T. expose certains aspects ecclésiologiques du XIIIe siècle. Des décrétistes, tel Henri de Suse, assimilent le pape à l'évêque qui,

en de nombreux cas, ne peut agir sans le consentement de son chapitre. Ainsi s'élaborait pour le gouvernement de l'Église une théorie corporative qui faisait résider l'autorité dans la tête et dans les membres.

La dernière partie est consacrée aux idées conciliaires de certains théologiens et canonistes du XIVe siècle. Pour Jean de Paris, le pape ne serait que le dispensateur des biens ecclésiastiques et son élection pourait être révoquée. Pour Guillaume Durand le jeune, les pouvoirs pontificaux doivent être restreints au profit du concile. Pour le cardinal Jean le Moine, la *plenitudo potestatis* revient au groupement constitué par le pape et par les cardinaux. C'est l'œuvre de François Zabarella († 1417) d'avoir porté ces différentes thèses à leur pleine efficacité.

M. T. publie en appendice des gloses d'Huguccio et de Jean le Teutonique, ainsi que des notices sur les canonistes et sur les écrits anonymes mentionnés dans son ouvrage. Il y ajoute une bonne bibliographie des sources et des travaux en la matière, ainsi qu'un utile index onomastique.

Cet ouvrage jette des lumières nouvelles sur la formation des théories conciliaires, plus profondément enracinées qu'on ne le croyait dans les idées du temps.

G. M.

722. H. Chanteux. *Quelques aspects juridiques et religieux de l'évolution individualiste du XIIe siècle.* — Recueil d'études sociales à la mémoire de Frédéric Le Play (Paris, A. & J. Picard, 1956 ; in 8, xvi-300 p.) 119-125.

M. Ch. s'appuie surtout sur la multiplication des missels et des bréviaires à partir du XIIe siècle pour constater le déclin de la vie liturgique à cette époque. La piété perd son caractère social et devient beaucoup plus individualiste. A cet égard aussi le temps de saint Bernard marque un tournant. H. B.

723. C.-G. Andrén. *Konfirmation i Sverige under medeltid och reformationstid.* With a Summary in English (Bibliotheca theologiae practicae, 1). — Lund, Gleerup, 1957 ; in 8, 316 p. Kr. 17.50.

Après une introduction qui rappelle l'usage de l'Église ancienne, M. A. aborde la doctrine et la pratique de la confirmation au moyen âge, spécialement en Suède. A la vérité la Suède est étroitement dépendante des scolastiques du sud de l'Europe. Les œuvres théologiques et liturgiques qu'on trouve dans ses bibliothèques vont de Pierre Lombard à Guillaume Durand. Les œuvres proprement suédoises sont en étroite dépendance de cette littérature. La doctrine qu'on trouve en Suède n'a donc rien d'original. La confirmation est séparée du baptême. C'est un sacrement qui prend place en second lieu dans la série des sept sacrements. Du point de vue disciplinaire il y a plus de choses intéressantes dans les documents utilisés par l'auteur. Malheureusement la langue employée empêchera beaucoup de chercheurs d'y aller puiser. Il ne semble pas que M. A. ait très bien saisi la doctrine des scolastiques. Ainsi au chapitre 4 (p. 150-205) il voit dans l'acte de la confirmation une tension entre les conditions imposées et le don de l'Esprit. Il semble confondre un sacrement qui agit *ex opere operato* avec un rite magique. Les chapitres suivants concernent la confirmation dans l'Église réformée et n'intéressent plus ce *Bulletin*. B. B.

724. A. M. Landgraf. *Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus.* — Scholastik 31 (1956) 533-544.

Mgr L. cite plusieurs cas d'hésitation ou de variation dans l'enseignement de Pierre Lombard. Ainsi dans les questions : les vertus sont-elles conférées aux

enfants dans le baptême ; la vertu est-elle un mouvement de l'âme ou un *habitus* ; les vertus sont-elles connexes entre elles ; comment définir le libre arbitre ? Souvent le Lombard suspend prudemment son jugement ; il lui arrive aussi de modifier dans son *Liber Sententiarum* ce qu'il avait dit dans sa *Magna glossatura*.

O. L.

725. St. Aelred of Rievaulx. *A Letter to His Sister*. From the Latin and Middle English Versions edited by G. Webb and A. Walker (Fleur de Lys Series, 11). — London, A. R. Mowbray, 1957 ; in 12, 64 p. Sh. 5.

Parmi les écrits d'Aelred de Rievaulx figure une lettre écrite vers 1160 à sa sœur recluse, dont on ne connaît ni le nom, ni le lieu de résidence, sorte de règlement de vie inspiré de la tradition bénédictine et plus spécialement cistercienne. Cette lettre s'est fourvoyée au XVIe siècle parmi les écrits de saint Augustin et figure aujourd'hui parmi les ouvrages du saint docteur (PL 31, 1451-1474) sous le titre *De vita eremetica ad sororem liber*. Aelred y souligne l'importance du silence pour sauvegarder la chasteté, met en valeur la vie contemplative et pour entretenir celle-ci présente des méditations sur la vie du Christ et les fins dernières. MM. W. et W. ont utilisé la traduction anglaise médiévale contenue dans le manuscrit Vernon (*Oxford Bodl. Eng. Poet. a. 1*) et l'ont adaptée aux exigences du langage d'aujourd'hui.

O. L.

726. R. Schilling O. C. R. *Aelredus van Rievaulx : Deus amicitia est*. — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 13-26.

Un des grands objectifs de la pensée d'Aelred de Rievaulx fut de scruter le mystère de la charité. Le P. S. rappelle la théorie d'Aelred sur l'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le péché d'Adam a détruit ces rapports avec Dieu. La charité les rétablit. C'est en effet la charité qui, par la voie de l'illumination, donne à l'âme une connaissance expérimentale de Dieu et cette amitié avec Dieu qui s'opère par l'amour du Christ.

O. L.

727. A. Van den Bosch O. C. R., R. De Ganck O. C. R. *Isaak van Stella in de wetenschappelijke literatuur*. — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 203-218.

Revue critique très soignée de toutes les études publiées depuis Fr. Bliemetzrieder (1904) sur Isaac de Stella : sa vie, encore peu connue (de 1110-20 à 1169) ; ses écrits et spécialement les théories du *De anima* : l'objet de la connaissance, l'identité de l'âme et de ses facultés, les activités de celles-ci, l'union de l'âme et du corps, la connaissance par voie d'illumination, les vestiges de la Trinité dans l'âme humaine.

O. L.

728. Th. Silverstein. *Andreas, Plato, and the Arabs. Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love*. — Modern Philol. 47 (1949) 117-126.

Ces quelques pages sont surtout destinées à faire le point sur la question des origines de l'amour courtois. On sait combien les historiens sont partagés entre l'influence de la mystique chrétienne (surtout bernardine), du néoplatonisme, de la poésie et de la philosophie arabes. M. S. relève en particulier l'apport des études du regretté P. A. J. Denomy, en même temps qu'il souligne les points faibles de sa position (voir *Bull.* V, n° 910 et VII, n° 363). Il attire l'attention

sur une certaine parenté entre la conception de l'amour courtois chez les troubadours et chez Apulée, *De Platone* II et aussi dans l'*Asclepius*, qui étaient connus à Chartres dès l'époque de Fulbert. H. B.

729. Richard of Saint-Victor. *Selected Writings on Contemplation.* Translated with an Introduction and Notes by C. Kirchberger (Classics of the Contemplative Life). — London, Faber & Faber, 1957 ; in 8, 269 p. Sh. 21.

De longs extraits de l'œuvre de Richard de Saint-Victor sont ici présentés en traduction anglaise ; ils sont repris avant tout au *Benjamin minor* et au *Benjamin maior*. Une longue introduction couvrant près de 75 pages résume la vie de Richard, ses idées sur la contemplation et ses sources, ainsi que son influence tant sur le continent qu'en Angleterre. L'auteur s'inspire des principales études publiées ces temps-ci par M^lle^ B. Smalley et M. J. Châtillon. A. B.

730. J. Beumer S. J. *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker.* — Scholastik 31 (1956) 213-238.

Certains historiens ont tendance à minimiser la valeur doctrinale de Richard de Saint-Victor. A-t-il un système de théologie ? Est-il vraiment un mystique, parlant d'expérience personnelle du divin ? Le P. B. consacre de solides et instructives pages à montrer dans quel sens il fut à la fois et sans contradiction théologien et mystique : sa théologie se construit sous l'influence de la mystique, et à son tour sa mystique est à base de théologie. Et tout d'abord le théologien s'alimente à la mystique. Tâchons de comprendre ce que nous croyons ; mais pour le comprendre, il faut la foi, *si non credideritis, non intelligetis* ; mais aussi la pureté de l'âme et l'illumination divine. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les *rationes necessariae* tendant à démontrer par la raison la trinité des personnes divines, raisons qui n'impliquent aucun rationalisme et qui cependant donnent l'assurance d'atteindre la vérité. C'est aussi à la mystique que nous devons le manque de précision technique et même de logique qui déroute le lecteur de Richard, lequel est loin d'avoir hérité de la netteté d'esprit d'un Pierre Abélard ou d'un Hugues de Saint-Victor. D'autre part, chez Richard, la mystique s'alimente à la théologie et c'est là son trait caractéristique. Tandis que les mystiques antérieurs, surtout saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, fusionnaient connaissance et amour, Richard les distingue clairement : l'amour naît de la connaissance, *omnis affectio ex cogitatione oritur*. De là la trilogie : *cogitatio, meditatio* et *contemplatio*, celle-ci étant la suite des deux opérations intellectuelles précédentes ; de là aussi les six genres de contemplation : connaissance des êtres corporels, puis des êtres spirituels et enfin, dans les deux derniers genres, l'intelligence des choses divines. La dépendance de la mystique à l'égard de la théologie se manifeste encore dans le fait que Richard fait dépendre la contemplation mystique de la connaissance ou vision béatifique, du concours de la grâce divine et de l'effort de l'intelligence humaine, comme aussi de la connaissance de la sainte Écriture.

On devine l'importance de l'étude du P. B. : elle nous montre sur le vif l'aurore de temps nouveaux. Richard de Saint-Victor se rattache à la théologie « monastique » s'appuyant sur une expérience personnelle du divin ; en même temps il s'intègre déjà dans le courant de la théologie scolastique où la psychologie individuelle fait place à une métaphysique impersonnelle et de portée universelle.

O. L.

731. M.-M. Lebreton. *Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur.* — Bulletin d'Information de l'Inst. de Rech. et d'Hist. des Textes 4 (1955) 35-36.

Mlle L. enlève à Pierre le Mangeur un sermon qu'il faut restituer à Julien de Vézelay (voir *Bull.* VII, nos 1032 et 1392); et d'autre part elle ajoute un nouveau sermon aux quelque 150 de Pierre le Mangeur. O. L.

732. O. Bauer O. S. B. *Frowin von Engelberg. Ein christlicher Humanist des 12. Jahrhunderts.* — Civitas 2 (1946-47) 339-345.

Cf. *Bull.* VI, no 457.

733. Hildegard von Bingen. *Keuze uit de geschriften.* Vertaald en ingeleid door W. Lampen O. F. M. (Monumenta christiana, Reeks II, 3). — Utrecht, Het Spectrum, 1956 ; in 8, LV-168 p. Fl. 9.50.

Ce volume s'ouvre par une importante introduction sur la vie et les œuvres de la grande moniale de Bingen ; elle contient en outre des éclaircissements sur les visions en général et celles de sainte Hildegarde en particulier. Les extraits traduits sont assez rares en ce qui regarde le *Scivias* et les visions, mais plus abondants pour l'*Ordo virtutum*, les lettres, le commentaire de l'évangile et le *Liber vitae meritorum*. F. V.

734. M. Schrader, A. Führkötter O. S. B. *Die Echtheit des Schrifttums der Hl. Hildegard von Bingen.* Quellenkritische Untersuchungen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 6). — Köln, H. Böhlau, 1956 ; in 8, XI-208 p. et 19 pl. Mk. 20.

Sainte Hildegarde († 1179) inspire aux historiens de la littérature médiévale un double sentiment : celui d'une réelle admiration et celui d'une certaine méfiance. Admiration, parce que les œuvres de cette moniale, qui se dit elle-même inculte, sont aussi variées que profondes. Méfiance, parce que Hildegarde avoue avoir eu plusieurs collaborateurs lettrés dont, par ailleurs (sans doute par la plume de ces mêmes collaborateurs), elle réduit singulièrement le rôle.

La tradition attribue à Hildegarde trois ouvrages de théologie mystique, — le *Scivias*, le *Liber vitae meritorum* et le *Liber divinorum operum*, — deux ouvrages de médecine, des lettres, des exposés et des commentaires sur divers sujets religieux, ainsi que quelques autres compositions en prose et en vers.

Avant même de disposer d'une édition critique des *Opera Hildegardis*, dames S. et F., bénédictines de l'abbaye Sainte-Hildegarde à Eibingen, se sont attelées à la tâche ardue de démêler les questions d'authenticité en se référant, d'une part, à la tradition littéraire, d'autre part, à la tradition manuscrite. L'une et l'autre font l'objet d'un examen détaillé et approfondi. La conclusion est péremptoire : les témoignages littéraires aussi bien que les prototypes de l'œuvre se rattachent étroitement au temps de sainte Hildegarde et à son abbaye, et la plupart de ses écrits offrent ainsi une parfaite garantie d'authenticité.

Le problème se trouve-t-il dès lors entièrement résolu ? Dames S. et F. le croient fermement. On doit leur faire remarquer cependant qu'elles ne consacrent que quatre pages à la contribution des collaborateurs et qu'elles admettent sans discussion, — parce que c'est écrit, — que cette contribution a été minime.

A vrai dire, le problème me paraît historiquement insoluble. Mais en tenant

compte des mœurs littéraires de l'époque, je crois à une certaine mise en scène. En d'autres mots, je vois moins en Hildegarde l'« auteur » que la lointaine inspiratrice de ses œuvres. En somme, cela suffit à sa gloire et cela diminue, dans notre chef, les chances d'erreur. M. C.

735. D. Baumgardt. *The Concept of Mysticism: Analysis of a Letter Written by Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux.* —Review of Religion 12 (1947-48) 277-286.

736. B. Helbing-Gloor. *Natur und Aberglaube in « Policraticus » des Johannes von Salisbury* (Geist und Werk der Zeiten, 1). — Zürich, Fretz & Wasmuth, 1956 ; in 8, 118 p. Fr 9.50.

Mme H.-G. s'est attachée aux deux premiers livres du *Policraticus* de Jean de Salisbury dénonçant les multiples superstitions qui déformaient la foi du peuple chrétien. Après une solide introduction sur l'esprit général de la philosophie de Jean de Salisbury et sa parenté avec l'école de Chartres, elle rassemble sous quelques titres les abus qu'on faisait alors des sciences de la nature. Tout d'abord la signification qu'on attribuait à la présence ou au comportement de certains animaux : hibou, aigle, corbeau, faucon, loup, lièvre, cigogne etc. Ensuite toutes les variétés de la magie qui, selon Jean de Salisbury, ne pouvait s'exercer que par un pacte conclu avec le démon : *incantatores, arioli, aruspices, phycii, vultivoli, imaginarii, coniectores, chiromantici, specularii, mathematici, salissatores, sortilegi, augures*, que Jean de Salisbury définit dans son livre I, chap. 12. C'est encore l'abus qu'on faisait alors des songes pour en augurer l'avenir, au fond une variété de la magie, comportant tous les genres de divination : quoique l'Écriture admette parfois la vérité des songes, la prudence exige que, sauf indication nette de la part de Dieu, on se défie des songes et des prophéties qu'on en déduit, puisque la plupart du temps les songes relèvent de causes purement physiques et qu'au surplus il faut toujours tenir de compte de la liberté humaine qui déjoue les plus savants calculs. Et voici enfin l'astrologie. Jean de Salisbury distingue l'astronomie, *mathesis doctrinalis*, et l'astrologie, *mathesis divinatoria* : tout en reconnaissant une réelle action des astres sur le corps humain, il a soin de revendiquer la liberté humaine agissant par elle-même et sous la motion de la grâce divine.

L'intérêt de ce petit livre, révélateur des déviations de la piété populaire au XIIe siècle, se double du fait que Mme H.-G. a recueilli ce qu'en ont dit les auteurs du temps (Honorius dit d'Autun, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Conches, les maîtres de Chartres), sans compter les prédécesseurs, Macrobe, saint Isidore, Tertullien et autres. O. L.

737. J. B. Valvekens O. Praem. *Commentaria in Canticum Canticorum Philippi de Harvengt.* — Analecta Praemonstratensia 32 (1956) 147-154.

Développant l'étude du P. J. Beumer (voir *Bull.* VII, n° 1343) sur l'importance du Cantique des Cantiques au moyen âge, le P. V. s'attache davantage aux écrits de Philippe de Harvengt sur la sainte Vierge, préfigurée dans le Cantique biblique. Non pas que Philippe ait songé à l'immaculée conception, mais il insiste sur la médiation de Marie, et sur ce sujet le P. V. apporte des textes intéressants. O. L.

738. R. Brummer. *Auf den Spuren des Philosophen Seneca in den romanischen Literaturen des Mittelalters und des Frühhumanismus.* — Romanica. Festschrift Prof. Dr. Fritz Neubert, Berlin, zum 60. Geburtstag am 2. Juli 1946, herausgegeben von R. Brummer (Berlin, Stundenglasverlag, 1948 ; in 8, 286 p.) 55-84.

M. B. présente modestement son travail comme un premier déblaiement d'un terrain encore en grande partie à défricher. De même que l'influence de Sénèque sur la littérature latine médiévale a son épicentre en France au XIIe siècle, c'est aussi en France qu'apparaît la première utilisation de Sénèque (ou du Pseudo-Sénèque) dans une œuvre en langue romane avec *Les vers de la mort* d'Hélinand de Froidmont (vers 1194-97). L'influence s'étend au XIIIe siècle et déborde des écrits de spiritualité sur la littérature profane, entre autres chez les troubadours. Le nom de Sénèque prend place parmi les sages de l'antiquité qui ont en quelque sorte préfiguré ou pressenti le christianisme. Le courant passe aussi en Italie (avec les *Fiori e vita di filosofi*) et en Espagne (avec les *Castigos e documentos* de Sanche IV). Deux ouvrages surtout le rendent populaires : les *Moralités des philosophes* d'Alart de Cambrai (avant 1268) et *Li livres dou tresor* de Brunetto Latini (1262-66). Des traductions d'extraits viennent s'ajouter au rayonnement du personnage, comme les *Proverbes Seneke le Philosophe* et les *Flores de filosofia* ; puis des traductions d'œuvres entières, en France et en Espagne également. Mais cette influence reste encore assez superficielle. Elle se fera plus profonde et plus précise avec le préhumanisme, Italie en tête. Il suffit de citer Pétrarque. Les traductions en langues romanes se multiplient au cours du XVe siècle. Leur action s'étend à tout le domaine de la romanité, qui s'oppose par là aux pays germaniques, où Sénèque est encore quasi inconnu. La Renaissance s'inspirera encore plus directement du philosophe de Cordoue et, vers 1500, sera imprimée à Paris la traduction des *Œuvres de Sénèque* que Laurent de Premierfait avait exécutée au siècle précédent. H. B.

739. F. Niel. *Albigeois et Cathares* (Que sais-je ?, 689). — Paris, Presses universitaires de France, 1955 ; in 12, 127 p. Fr. 156.

Bref ouvrage de synthèse sur les origines religieuses manichéennes, la doctrine et les luttes (croisade contre les Albigeois, traité de Meaux, Montségur) du catharisme et de l'une de ses principales manifestations, l'albigéisme. M. N. ne fait malheureusement pas le point des connaissances actuelles en ce domaine. Il n'a visiblement pas assimilé les travaux récents qui ont complètement renouvelé la question de l'albigéisme. Il faut aussi regretter son ton souvent passionné pour décrire les adversaires du catharisme. G. M.

740. E. Mikkers O. C. R. *Neuere Literatur über Joachim von Fiore.* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 286-293.

Le P. M. passe en revue les principaux ouvrages et articles consacrés surtout depuis 1954 à Joachim de Flore, à sa biographie, à sa doctrine, à son influence. Analyses brèves mais concentrées. Le P. M. constate combien il est encore actuellement difficile de faire la part entre les idées authentiques de Joachim et celles qui lui sont faussement attribuées. G. M.

741. Gioacchino da Fiore. *Adversus Iudaeos.* A cura di A. Frugoni (Fonti per la storia d'Italia, 95). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1957 ; in 8, xlii-110 p. L. 3000.

Poursuivant l'œuvre commencée par l'*Istituto storico italiano per il Medio Evo*, M. F. nous présente un nouveau traité inédit de l'abbé calabrais.

Dans son introduction M. F. passe tout d'abord en revue les principaux travaux consacrés à Joachim de Flore depuis l'édition par E. Buonaiuti du *Tractatus super quatuor Evangelia* (voir *Bull.* I, nº 573). Depuis lors bien des progrès ont été réalisés dans l'étude de l'homme et de l'œuvre. Il examine ensuite comment, dans le présent traité, également connu sous le nom de *Contra Iudaeos* (cf. F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, p. 19), Joachim a envisagé la conversion des Juifs non pas tant comme un problème de fidélité à la vérité que comme un problème eschatologique inséré dans l'histoire de l'humanité.

L'édition critique du texte est basée comme pour les traités précédents sur le manuscrit le meilleur, *Padoue Ant. 322* (*A*). L'apparat critique signale les variantes apportées par *Reggio Emilia Bibl. Sem. IV. 4* (*R*), *Dresden Landesbibl. A. 121* (*D*), *Prague Chap. metrop. CXCV* (*P*). *Wolfenbüttel Landesbibl. Hermst. 360*, qui ne contient qu'un court fragment du traité, et *Nuremberg Stadtbibl. Cent. II. 51*, remaniement du traité pour les besoins d'une controverse, ont été écartés. L'édition contient également un apparat biblique, identifiant les nombreuses citations vétero-testamentaires et explicitant les allusions scripturaires. Deux index : l'un des références bibliques, l'autre onomastique et analytique. On ne peut que féliciter M. F. de la présentation de cette édition. G. M.

742. C. Baraut O. S. B. *Un tratado inédito de Joaquin de Fiore : De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam.* — Analecta sacra Tarrac. 24 (1951) 32-122.

Dom B. défend l'authenticité de ce traité, en livre le contenu, place sa composition dans les années 1186-1187. Il en publie ensuite le texte d'après *Padoue Ant. 322* (*A*) et signale en note les variantes qu'apporte *Vat. lat. 4860* (*V*) qui contient une copie fragmentaire et défectueuse de ce traité. G. M.

743. M. Reeves, B. Hirsch-Reich. *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 211-247.

Cédant au goût du temps pour la symbolique, Joachim de Flore a divisé l'histoire, dans plusieurs de ses traités, en deux ou trois grandes périodes. Pour en décrire le déroulement, il emploie de préférence le symbolisme des sept sceaux de l'Apocalypse. Aussi peut-on lui attribuer ce traité *De septem sigillis* qui figure dans la plupart des manuscrits de son *Liber figurarum*. Les auteurs nous décrivent les manuscrits qui contiennent ce traité, leurs relations et caractéristiques et en fournissent l'édition critique. G. M.

744. A. Crocco. *La formazione dottrinale di Gioacchino da Fiore e le fonti della sua teologia trinitaria.* — Sophia 23 (1955) 192-196.

S'opposant à P. Fournier, M. C. établit qu'on ne peut découvrir dans les traités de Joachim aucune influence directe des Pères grecs ou de Gilbert de la Porrée. Ses principales sources semblent bien avoir été les Pères latins : saint Hilaire, saint Jérôme et saint Bernard, mais principalement le *De Trinitate* de saint Augustin. G. M.

745. A. Crocco. *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore.* — Sophia 25 (1957) 218-232.

M. C. défend l'orthodoxie trinitaire de Joachim, qui repousse manifestement le sabellianisme, l'arianisme et toute forme de quaternitarisme. G. M.

746. N. M. Haring. *Apologia de Verbo incarnato. Errata.* — Franciscan Studies 17 (1957) 85.

M. H. signale une trentaine de fautes qui se sont glissées dans son article *The so-called Apologia de Verbo incarnato* (voir *Bull.* VII, n° 2584). O. L.

747. A. Van den Bosch O. C. R. *Rondom Alanus van Rijsel.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 52-56.

Le P. V. d. B. passe en revue les publications sur l'œuvre et la doctrine d'Alain de Lille parues depuis 1950. Il n'a sans doute pas connu à temps l'intervention de M. Rossi (cf. *Bull.* VIII, n° 749) ; il aurait pu signaler aussi l'étude de M. Green (cf. *Bull.* VIII, n° 252). O. L.

748. O. Lottin O. S. B. *La Summa de sacramentis « Totus homo » est-elle l'œuvre d'Alain de Lille ?* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 326-333.

J'ai cru pouvoir démontrer que la doctrine du péché originel dans la *Summa Totus homo* était trop différente de celle d'Alain de Lille pour qu'on puisse parler d'identité d'auteur. J'ai aussi signalé en passant que la différence des styles s'opposait à cette identité. M. G. F. Rossi me contredit sur le premier point ; voir *Bull.* VIII, n° 749. O. L.

749. G. F. Rossi. *Dom Lottin nega invano che Alano di Lilla sia l'autore della « Summa Totus homo ».* — Divus Thomas 59 (1956) 372-388.

M. R. entreprend de démontrer que c'est en vain que j'ai nié (voir *Bull.* VIII, n° 748) l'authenticité alanienne de la *Summa Totus homo.* Mon intention n'est pas d'entrer en discussion ; mais puisqu'il m'a fait l'amabilité de me mettre en évidence dans le titre de son article, je lui dois l'amabilité d'un minimum de réponse. M. R. tient beaucoup à l'inscription de *Paris Maz. 4320* : *Super quartum Sententiarum magistri Alani.* Il serait sans doute ridicule de mépriser les attributions faites par les copistes. Elles sont une première indication qui invite à une enquête dans le sens qu'elles indiquent ; mais elles ne sont pas, pour autant, une preuve. J'ai cité ailleurs (cf. *Bull.* VII, n° 1409) quelques exemples d'inscriptions certainement erronées. On pourrait les multiplier : qu'on se rappelle tous les écrits attribués faussement, sur la foi d'une inscription, à Anselme de Laon, Hugues de Saint Victor, et surtout à saint Bernard, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et autres. La valeur de ces rubriques reste donc subordonnée à d'autres critères : l'examen des doctrines et le style employé ; critères pour lesquels on doit confronter des passages d'une certaine ampleur. C'est ce que j'ai fait. J'ai donc comparé la doctrine du péché originel chez Alain de Lille et dans la *Summa Totus homo.* J'ai dit que dans la *Summa* on retrouve le fonds traditionnel de l'école augustinienne, mais compliqué par « des emprunts faits à l'école abélardo-porrétaine » (p. 330), tandis qu'Alain de Lille était « hostile à l'école augustinienne » (p. 331). Pour me réfuter, M. R. met en parallèle, au cours de plusieurs pages, les textes des deux écrits. Or j'y cherche en vain la preuve que l'opposition que j'ai cru

constater s'avèrerait fausse. J'ai ensuite fait état de la différence de style et autres particularités d'ordre littéraire. Je n'ai pas développé ce thème. Mais, ayant édité un traité d'Alain de Lille (voir *Bull.* VI, n° 1132), je croyais avoir quelque expérience du style alanien. J'ai lu attentivement plusieurs pages de la *Summa Totus homo* et j'ai dû constater qu'entre les deux écrits il n'y avait pas « ce minimum de parenté qui ferait songer à une identité d'auteur » (p. 333). Or il se fait que, indépendamment l'un de l'autre, Mgr P. Glorieux et M^lle^ M.-Th. d'Alverny m'ont dit ou écrit à propos de cette identité d'auteur : « le style s'y oppose ». On sait assez que Mgr Glorieux a édité la Somme théologique d'Alain de Lille (cf. *Bull.* VII, n° 1039) et que M^lle^ d'Alverny connaît parfaitement l'écrivain (cf. *Bull.* VII, n° 2586). Je suis, me paraît-il, en assez bonne compagnie. O. L.

750. M.-D. Chenu O. P. *Une théologie axiomatique au XII^e^ siècle. Alain de Lille († 1203).* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 137-142.

Le P. Ch. met en excellente lumière l'intérêt littéraire et doctrinal des *Regulae de sacra theologia* d'Alain de Lille, auxquelles se rattachent l'*Ars fidei* de Nicolas d'Amiens et le *Liber XXIV Philosophorum*. Tandis que Pierre Abélard usait de la dialectique pour creuser les mystères, ces trois auteurs procèdent par axiomes, définitions, énoncés abstraits et absolus. Ces écrivains sont disciples plus ou moins lointains de Gilbert de la Porrée, lequel s'inspirait des écrits philosophiques de Boèce. De là, au sein de l'école porrétaine, le souci des notions métaphysiques qui, plus que la dialectique, pénètrent la nature des êtres. Ce goût de la précision prélude à la méthode théologique des grands maîtres du XIII^e^ siècle. O. L.

751. A. Viñayo González. *S. Martín de León y su apologética antijudía.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Arias Montano, 1948 ; in 8, 311 p. et 7 pl.

Martin de Léon († 1203), théologien-vulgarisateur espagnol de l'époque post-lombardienne, est bien peu connu quoique son œuvre assez volumineuse ait été publiée dès la fin du XVIII^e^ siècle et reprise dans la Patrologie latine (t. 208-209). M. V. consacre cette longue étude, d'une part (p. 21-92) à la biographie de Martin et aux circonstances historiques qui conditionnent son œuvre, d'autre part (p. 95-214) à l'analyse de sa théologie et à l'originalité de sa pensée.

A la vérité, les 54 sermons *per annum* et les quatre petits commentaires bibliques (Épîtres de Jacques, de Pierre et de Jean ; Apocalypse) ne sont que des compilations où l'influence d'Isidore se fait particulièrement sentir, et même celle de Pierre Lombard. Mais M. V. fait bien ressortir que les exposés de Martin sont dominés par une préoccupation apologétique : essayer de convertir, en rencontrant leurs arguments, les Juifs qui ont un réel prestige à Léon.

La partie biographique et historique de l'ouvrage s'inspire largement des documents et archives conservés à Léon, ainsi que de la *Vita* de Luc de Tuy qui est rééditée p. 217-263 avec la traduction espagnole de Jean Robles (1525). Suivent encore quelques autres documents, ainsi que des *Indices* et 17 planches. M. C.

XIII^e^ S. **752.** B. Schneyer. *Beobachtungen bei der Sammlung von Predigtinitien des 13. Jahrhunderts.* — Scholastik 32 (1957) 72-81.

Au cours de ces dernières années les érudits ont publié nombre de listes de sermons du moyen âge ; listes précieuses pour l'histoire littéraire et même doctrinale (identification des auteurs, date des sermons, allusions aux événements

du temps, excursus d'ordre doctrinal, etc.). M. S. présente d'utiles remarques concernant le repérage des sermons dans les catalogues, l'ambiguïté de l'incipit qui désigne tantôt le texte biblique, tantôt le début du prothème, tantôt celui du sermon lui-même ; de même l'équivoque de l'explicit, selon que le texte du sermon est entier ou mutilé à la fin. O. L.

753. K. Holter. *Zwei Lambacher Bibliotheksverzeichnisse des 13. Jahrhunderts.* — Mitteil. Instit. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 262-276.

M. H. étudie deux anciennes listes de manuscrits de l'abbaye de Lambach et en mesure la signification. La première est contenue dans le ms. *Berlin Staatsbibl. theol. lat. 4° 140*, appelé le « Williram de Berlin » parce qu'il est surtout connu par son commentaire de Williram d'Ebersberg sur le Cantique des Cantiques. Elle est due à un moine Godescalc de Lambach et contient surtout des ouvrages de l'antiquité classique ; elle doit dater du début du XIIIe siècle. La seconde liste, que M. H. situe vers 1210, est conservée dans *Lambach XIX*. Elle compte 118 volumes, dont 40 ouvrages liturgiques ; le reste est constitué avant tout de Pères de l'Église, d'écrits de Rupert de Deutz, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, Haymon de Halberstadt etc. M. H. reproduit les deux listes et, en appendice, identifie les ouvrages, autant que faire se peut, en indiquant les manuscrits connus de nos jours. Ces deux listes ne reflètent certainement pas toutes les richesses de la bibliothèque de Lambach à cette époque, car on connaît bon nombre de manuscrits qui lui appartenaient à cette date et n'y sont pas mentionnés. H. B.

754. R. Hooykaas. *Science and Theology in the Middle Ages.* — Free Union Quart. 1954, n° 3, 1-163.

Vues générales sur les courants augustinien et aristotélicien au XIIIe siècle et sur la critique de l'aristotélisme par les nominalistes du XIVe. La conclusion d'ensemble est que, si la théologie médiévale ne stimula pas directement la recherche scientifique, elle aida indirectement à son libre développement, surtout au XIVe siècle, en la libérant de la contrainte philosophique. H. B.

755. H. Grundmann. *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd. 103, Heft 2). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, 66 p. Mk. 2.70.

Ce substantiel rapport a été présenté par M. G. lors du jubilé des universités allemandes célébré en 1956. Mais dans cette brochure qui le livre au public, il était naturel qu'il débutât par un double rappel : celui des nombreuses monographies consacrées depuis quelque cinquante ans aux universités allemandes et celui de l'origine même de celles-ci, qui, on le sait, sont postérieures au XIIIe siècle. Le but de cette conférence n'est pas de rappeler les faits qui ont marqué les débuts des deux premières universités, celles de Bologne et de Paris, — quoique le savant historien les évoque largement, — mais de définir l'idée maîtresse qui a présidé à la création des universités au moyen âge. Ces universités ne sont pas tributaires du pré-moyen âge, latin ou byzantin ; elles ne sont pas davantage le prolongement des anciennes écoles épiscopales ou abbatiales ; elles ne sont pas nées du désir des princes et des évêques de voir se former des civilistes ou des

canonistes pour la défense de leurs intérêts respectifs, quoique les universités y aient largement contribué. Elles sont nées du besoin de savoir. Ce désir de science désintéressée apparaît nettement dès le XII^e siècle avec l'école de Pierre Abélard (à laquelle on pourrait ajouter celle de Chartres et de Gilbert de la Porrée) ; il se trahit par l'accueil chaleureux qu'on fit à Aristote, accueil tellement fervent que l'Église crut devoir le contenir, faute de pouvoir l'interdire entièrement. Or ce désir créa une tendance très accusée de se libérer de la tutelle des princes et des évêques ; de là cette lutte pour l'autonomie de l'enseignement qui créa un esprit corporatif unissant maîtres et élèves en un même organisme, *universitas magistrorum et scolarium*. D'où une certaine démocratisation de l'enseignement, accessible à toutes les classes de la société, à tous les ordres religieux et, grâce à des subsides, aux étudiants les moins fortunés ; de là aussi, en fin de compte, au cours des siècles suivants, une certaine laïcisation de l'enseignement professé par clercs et laïcs. Et de la sorte, ainsi que le disait Alexandre de Roes, chanoine de Cologne, à la fin du XIII^e siècle (p. 59), trois puissances dominent le monde de l'époque : l'Italie avec le *sacerdotium*, la Germanie avec l'*imperium* et la France avec son *studium*. Il faut féliciter l'éminent historien d'avoir pu condenser tant d'aperçus nouveaux en si peu de pages. O. L.

756. J. G. Ziegler. *Die Ehelehre der Pönitentialsummen van 1200-1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 4). — Regensburg, F. Pustet, 1956 ; in 8, XXIV-320 p. Mk. 19.50.

L'âge d'or des traités canoniques sur le mariage correspond à peu près à l'époque où la spéculation théologique atteint aussi son apogée : depuis le début du XIII^e siècle jusqu'au milieu du XIV^e. M. Z. a consacré une étude extrêmement fouillée aux sommes pénitentielles qui se présentent sous des titres divers : *Summa casuum, Summa de casibus conscientiae, Summa confessorum, Summa de poenitentia*. Les canonistes dominicains jouent un rôle de premier plan avec Raymond de Peñafort (1222-1235), Gilles de Rennes (1241), Jean de Fribourg (après 1280), Barthélemy de Pise (1338) ; les franciscains eurent cependant d'éminents représentants en Monaldus de Capo d'Istria (avant 1274) et Astesanus d'Asti (1317). M. Z. consacre un chapitre préliminaire aux tendances générales de leurs écrits, en remontant d'ailleurs aux décrétistes et théologiens du XII^e siècle. On peut discerner trois époques : l'une avant tout canonique, jusque vers 1280 ; l'autre dogmatique, représentée par Jean de Fribourg, à la fin du XIII^e siècle, et enfin l'époque morale ou casuistique, prévalant au XIV^e siècle.

Concernant le mariage, trois problèmes se sont posés : son essence, sa valeur morale, l'usage qu'on peut en faire. Les summistes définissent le mariage comme l'avait fait le droit romain : *viri et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae retinens* : union sexuelle, communauté de vie. Bientôt s'ajoute l'élément augustinien : remède contre la concupiscence. Un problème délicat se pose : le mariage de Marie et de Joseph ; ici on insiste davantage sur la communauté de vie. Toutefois l'idée fondamentale subsiste dans les écoles : le rôle primordial du mariage est de coopérer avec Dieu dans l'œuvre de la propagation de la race humaine, œuvre qui est indépendante du péché d'Adam. Tout homme, toute femme a droit au mariage ainsi défini, y compris les lépreux et les esclaves ; le consentement(et donc l'usage de la raison) est requis pour la validité du mariage. Au début on insiste beaucoup sur les conditions physiques ; la *frigiditas viri*, l'*arctitudo mulieris*, la *castratio*, le *maleficium* ; mais bientôt l'aspect humain du mariage fut mis en vedette, et l'on appuya sur la liberté du consentement.

Le second problème est celui de la valeur morale du mariage. Celle-ci est définie par les termes classiques de *bonum fidei, bonum prolis, bonum sacramenti*. La *fides* dont il s'agit ici est la fidélité conjugale, reliée à la vertu de justice. Elle prit deux sens ; un sens négatif : le conjoint ne peut avoir de rapports qu'avec son conjoint, et un sens positif : le conjoint doit acquiescer à toute demande raisonnable de l'autre en ce qui regarde les rapports sexuels (*reddere debitum*). Le *bonum prolis* est l'accomplissement du rôle de propager l'espèce humaine, rôle indiqué par la nature même de l'homme et ennobli encore par la loi divine. Quant au *bonum sacramenti*, on le conçut d'abord dans le sens de l'indissolubilité, en raison du symbolisme biblique de l'union du Christ et de son Église ; mais dans la suite, sous l'influence de la théologie, on y vit avant tout la grâce sacramentelle nécessaire pour l'accomplissement des fins du mariage.

Le troisième problème vise l'usage du mariage. Plusieurs causes légitiment cet usage. Au début on n'accorde l'usage du mariage que pour en remplir la fin principale, la propagation du genre humain ; ce qui entraîne pour chaque conjoint le devoir d'acquiescer à la demande légitime de l'autre. Bientôt cependant on ajoute une autre cause, une cause excusante : la canalisation de la concupiscence ; de là, la licéité des rapports conjugaux pour éviter l'incontinence, d'abord chez celui qui demande les rapports, ensuite chez l'autre. Il reste entendu que l'usage du mariage en vue de la seule volupté charnelle est faute grave. A ces règles générales s'ajoutent des normes concrètes : l'usage du mariage est interdit lors de la menstruation et aux jours qui la précèdent ou la suivent immédiatement, aux jours de fête et aux jours de communion ; cependant, ici comme pour le reste, les canonistes se montrèrent de plus en plus indulgents. Comme on peut s'en assurer à la lecture des textes, le rigorisme se relâcha peu à peu. Le problème se pose à l'historien : comment ce rigorisme persista-t-il si longtemps au moyen âge ? M. Z. en donne l'explication. D'abord la littérature chrétienne, surtout à l'époque primitive, se montre soucieuse de retenir le maximum de la législation mosaïque concernant l'impureté légale. Ensuite, bientôt apparaît dans l'Église le dualisme manichéen qui, malgré tout, s'infiltre dans la mentalité chrétienne. Mais ce pessimisme est avant tout dû à l'influence décisive au moyen âge de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, constitué au premier chef par la concupiscence qui accompagne tout acte procréateur. On sait avec quelle lenteur le moyen âge se dégagea de la définition augustinienne de la faute originelle et comprit enfin que le mariage n'est pas avant tout affaire de concupiscence, mais une collaboration à l'œuvre de Dieu.

On le voit, M. Z. nous a rappelé comment les canonistes des XIII^e^ et XIV^e^ siècles ont abordé presque toutes les questions qui remplissent nos manuels actuels. Il importe que les théologiens d'aujourd'hui prennent conscience de l'évolution des problèmes. Ils trouveront dans l'ouvrage de M. Z. une documentation très riche et une grande clarté dans l'exposé.

M. Z. a voulu avant tout écrire une page d'histoire doctrinale. Aussi bien ne s'est-il pas borné aux canonistes : maintes fois, en note, il renvoie à des théologiens depuis Pierre Abélard jusque Jean Duns Scot. Ne pourrait-on pas, en complément, écrire une page d'histoire littéraire : confronter de près les textes des canonistes et ceux des théologiens et déterminer quels furent les premiers en date ? En plusieurs cas on peut constater qu'en d'autres matières les théologiens furent tributaires des décrétistes. Concernant nombre de problèmes du mariage M. Z. a bien montré que ce sont les théologiens qui commandèrent l'évolution des solutions. En est-il de même pour tous les problèmes ? Simple curiosité d'érudit, qui pourrait cependant faciliter l'intelligence de maints textes. O. L.

757. H. T. Conus. *Divinisation.* IV : *Moyen âge.* B. *Théologiens du 13e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1413-1432.

Les théologiens de ce siècle ont souvent parlé de la « déification » de l'âme, et davantage encore de l'habitation divine dans l'âme. L'ensemble de ces conceptions théologiques a été étudié par le P. C., en se limitant aux plus illustres théologiens du siècle : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, et enfin saint Thomas. Il souligne comment la théologie de ce dernier, par l'accent qu'elle met sur la notion de participation, est « nettement plus éclairante et convaincante », en établissant la nature de la grâce déifiante et en s'attachant moins que les autres théologiens à ses causes ou à ses effets. F. V.

758. *The Wohunge of Ure Lauerd.* Edited from *British Museum MS. Cotton Titus D. XVIII* together with *On Ureisun of Ure Louerde, On Wel Swude God Ureisun of God Almihti, On Lofsong of Ure Louerde, On Lofsong of Ure Lefdi, The Oreisun of Seinte Marie* from the manuscripts in which they occur by W. M. Thompson (Early English Text Society, Original Series, 241). — Oxford, University Press, 1958 ; in 8, lxiv-80 p. Sh. 32.

M. Th. édite, selon les principes qui ont été adoptés par l'*Early English Text Society* pour l'*Ancren Riwle*, six opuscules religieux, destinés à des femmes pieuses et sans doute écrits, du moins la plupart, par une main féminine. Les manuscrits où on les trouve sont tous du début du XIIIe siècle ; ces opuscules sont écrits dans le dialecte du West-Midland, qui est celui de l'*Ancren Riwle*. Ils sont remarquables, dit l'éditeur, par leur individualisme, leur indépendance complète à l'endroit des cadres conventuels et hiérarchiques. Une longue analyse philologique prend la plus grande partie de l'introduction, tandis que des notes et un glossaire achèvent le volume. Seul *The Wohunge of Ure Lauerd* se trouve dans le ms. *Londres Brit. Mus. Cotton. Titus D. XVIII* ; les autres se lisent dans *Lambeth 487, Brit. Mus. Cotton. Nero A. XIV* ou *Royal 17. A. XXVII.* F. V.

759. J. Bulloch. *Adam of Dryburgh* (Church Historical Society Publications). — London, S. P. C. K., 1958 ; in 8, vi-185 p. Sh. 30.

Par quelques pages sur la tradition canoniale et l'installation des prémontrés en Angleterre au XIIe siècle, M. B. introduit Adam à l'abbaye norbertine de Dryburgh. Il en devient bientôt le prélat et compose divers traités où il décrit le genre et l'idéal de vie des prémontrés, tout spécialement en son monastère. Il passera ensuite à la chartreuse de Witham, où il mourra en 1212. Par son unique traité carthusien conservé, le *Liber de quadripartito exercitio cellae* (PL 153, 779-884), nous connaissons sa pensée sur son nouvel état de vie religieuse.

En grande partie redevable des travaux de Mlle E. M. Thompson sur les chartreux en Angleterre et de la récente monographie de M. J. Weyns (voir *Bull.* VIII, nº 253), M. B. ne nous apporte rien de bien neuf sur la personne et les écrits d'Adam de Dryburgh, mais nous livre une bonne biographie continue du prémontré et du chartreux. G. M.

760. A. Oliver. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III.* — Roma, Regnum Dei, 1957 ; in 8 xii-205 p.

Le P. O. s'est livré à une vaste étude des thèmes de propagande développés par Innocent III (1198-1216) dans ses lettres pour se faire des alliés dans sa lutte contre les hérésies.

S'adressant tantôt à ses légats ou aux évêques, tantôt aux rois et aux féodaux ou aux hérétiques eux-mêmes, le Pape fait valoir à ses différents destinataires des motifs personnels leur rappelant leurs grands devoirs vis-à-vis du Christ et de son Église, faisant remarquer aux hérétiques leur ingratitude envers leur Mère l'Église et l'inconsistance de leurs doctrines. Il utilise abondamment les images bibliques, parfois en des sens divers pour renforcer son argumentation, appelant l'Église *sponsa* ou *vestis inconsutilis*, comparant le développement des hérésies à une épidémie ou un cancer, stigmatisant l'action des hérétiques, les considérant comme des bandits ou des trompeurs.

Le P. O. cite en appendice les différentes hérésies combattues par le pontife dans ses lettres. Outre un index des noms, l'ouvrage contient une table des citations des lettres antihérétiques. G. M.

761. A. M. Landgraf. *Die Einführung des Artikels « li » an der Wende der Früh- und Hochscholastik.* — Scholastik 32 (1957) 560-564.

Au seuil du XIII^e siècle, note Mgr L., Étienne Langton constatait que la langue latine n'avait pas, comme la langue grecque, de terme pour exprimer l'article qui précède le substantif. On trouve le terme *li* pour la première fois dans la Somme de Godefroid de Poitiers (1213-15), ensuite chez Guillaume d'Auxerre, la Glose d'Alexandre de Halès sur les Sentences, la *Summa Duacensis* (où on lit *li* et *le*), Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre. Le terme *li* a son correspondant en français du temps dans le terme *lo*, par exemple dans le cri de ralliement des croisés : « Deus lo volt ». O. L.

762. E.-W. Platzeck O. F. M. *Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi.* Eine Untersuchung seines Gestalt und seines inneres Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, 84 p. Mk. 5.80.

Le P. P. commence par éditer le texte du *Cantico di Frate Sole* d'après le ms. *Assise 338*, à quoi il ajoute une traduction en allemand moderne. La suite de cette plaquette étudie la structure de cet hymne et fait le commentaire, littéraire et spirituel, de chacune de ses strophes. Il propose enfin une meilleure forme versifiée que celle du manuscrit. F. V.

763. Vito da Clusone O. F. M. Cap. *Cultura e pensiero di S. Francesco d'Assisi.* Opera critico-storica. — Modena, Centro Studi Francescani, 1952 ; in 8, XCII-535 p. et 4 pl. L. 1500.

Cet ouvrage, l'un des plus volumineux qui ait paru depuis P. Sabatier sur le Poverello d'Assise, commence par une très longue introduction où l'on découvre une bibliographie, par ordre alphabétique, des auteurs consultés, puis une étude des sources : les écrits de François, les biographies ou « légendes » de ses contemporains, les chroniques de l'ordre franciscain. Il est assez surprenant que le P. V. renvoie simplement, pour ce qui regarde la valeur historique des biographies du XIII^e siècle, aux ouvrages qui en ont traité ; on eût aimé qu'il prit une position plus nette. L'exposé proprement dit étudie d'abord la « culture » de saint François : sa formation intellectuelle, son activité, son intellectualité.

Puis sa « pensée », d'après la correspondance et d'après les diverses législations, ou plutôt d'après les « phases législatives » jusqu'au Testament. On remarque ici un chapitre sur l'« Ordre de la pénitence », tendant à revendiquer pour François d'Assise son institution originale et codifiée. F. V.

764. Fidel de Pamplona O. F. M. Cap. *Obligatoriedad de la Regla franciscana (siglo XIII).* — Estudios francisc. 56 (1955) 347-364 ; 57 (1956) 73-98.

Jusqu'à quel point la Règle franciscaine oblige-t-elle sous peine de péché ? Le P. F. analyse les bulles pontificales ainsi que les vues des théologiens de l'Ordre émises au cours du XIII^e^ siècle. Le premier document qui règle la conduite des frères est la bulle *Quo elongati* de Grégoire IX (28 sept. 1230) qui, conformément à la pensée de la première génération franciscaine, admet que, outre les trois vœux essentiels, la Règle contient certains préceptes obligeant *sub gravi*. Le chapitre général de Paris en 1236 parle d'obligation, non pas *ad culpam*, mais seulement *ad poenam*, en ajoutant : *nisi propter contemptum vel praeceptum*. En 1241 ou 1242 parut l'*Expositio quatuor magistrorum* (Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Robert de la Bassée, Odon Rigaud), sans caractère officiel toutefois : si un frère est convaincu d'avoir violé un précepte, il pèche gravement. Cependant la bulle *Ordinem vestrum* d'Innocent IV (14 nov. 1245) ne parle pas d'obligation grave. Mais, à partir de 1245, la tradition ne fait que se confirmer : on en a pour témoins les écrits de Hugues de Digne, saint Bonaventure, Jean Pecham, Jean de Valois, David d'Augsbourg. Malgré tout, des hésitations subsistent : il n'y a d'obligation véritable, disent certains, que si les constitutions emploient les termes *praecipere*, *teneri*. Les constitutions de Narbonne (1260) et d'Assise (1279) se taisent sur la question ; mais la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III (10 août 1279) consacre l'opinion générale de la tradition en soulignant l'obligation grave de certains préceptes. O. L.

765. E. Mikkers O. C. R. *Een onuitgegeven brief van Thomas van Beverley, monnik van Froidmont.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 245-263.

Le P. M. édite d'après *Bruxelles Bibl. roy. II. 1124 (1915)*, f. 135^r^-139^r^, une lettre de Thomas de Beverley, cistercien de Froidmont, à un confrère H., le pressant de ne pas quitter l'ordre pour entrer chez les chartreux. Ce qui lui donne l'occasion de prouver la supériorité de la vie cénobitique sur la vie érémitique. Le P. M. a soin de donner en même temps un aperçu sur la vie de Thomas de Beverley (né vers 1150, entré chez les cisterciens vers 1174, encore en vie en 1225) et sur ses écrits (un *Liber de periculis et peregrinatione Margaritae sororis suae* et une *Vita sancti Thomae Cantuariensis*). Quant au *Liber de modo vivendi ad sororem*, il ne semble pas qu'il soit son œuvre. O. L.

766. M. B. Crowe. *The Term « Synderesis » and the Scholastics.* — Irish theol. Quart. 23 (1956) 151-164, 228-245.

M. C. débute par des pages bien documentées sur la confusion qui est née au moyen âge entre les deux termes de *synderesis* et de *sineidesis*. Il entreprend ensuite de retracer l'histoire du concept de syndérèse chez les prédécesseurs de saint Thomas : spécialement Guillaume d'Auxerre, le chancelier Philippe, Alexandre de Halès, Odon Rigaud, Bonaventure et Albert le Grand (y compris

la Somme théologique de ce dernier). C'est surtout à saint Thomas que M. C. s'attache ; il en étudie soigneusement les textes, d'après leur ordre chronologique : Commentaire des Sentences, *De veritate*, Somme théologique, et en scrutant parallèlement le concept de conscience. Sa conclusion générale est à retenir. Il est remarquable que, dans la Somme théologique, saint Thomas ne s'intéresse plus guère à la syndérèse. Saint Thomas était respectueux de la tradition scolaire, surtout quand celle-ci se basait sur l'autorité d'un Père de l'Église (en l'occurrence, saint Jérôme) ; il a donc conservé le terme de syndérèse. Quant à la réalité que ce terme veut traduire, M. C. remarque judicieusement que saint Thomas aurait pu parfaitement l'exprimer en recourant aux termes de *lex naturalis*, de *semina virtutum*, sans mentionner la syndérèse. Ici, comme dans la question de la *ratio superior* ainsi que l'a noté le P. R. W. Mulligan (voir *Bull.* VIII, n° 789), saint Thomas a respecté le terme ; mais, à la manière dont il procède, on voit clairement qu'il était tout prêt à l'abandonner. O. L.

767. P. Bougard. *A propos d'Alexandre de Halès : le ms. 855 (526) d'Arras.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 212-217.

Le P. Doucet a constaté que, dans plusieurs manuscrits, la *Glossa super Sententias* d'Alexandre de Halès se trouve en marge du texte des Sentences de Pierre Lombard avec le commentaire des Sentences de Hugues de Saint-Cher. M. B. a rencontré un exemplaire du même type dans *Arras 855* (*526*) : il y trouve une partie de la *Glossa* d'Alexandre sur le livre I des Sentences. Il en présente une analyse fort détaillée : le texte, mutilé comme nombre de manuscrits d'Arras et plein de fautes, ne dépend d'aucun des témoins connus et ne leur a pas servi de modèle. O. L.

768. A. Hufnagel. *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 148-174.

L'article du P. F. von Gunten O. P. sur la notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès, paru en 1950, ne pouvait s'appuyer que sur le texte de la *Summa theologica* dite d'Alexandre de Halès, dont le texte n'est certainement pas authentique. Une recension (cf. *Bull.* VI, n° 1774) appelait de ses vœux une étude nouvelle basée sur le texte certainement authentique de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum* éditée par le P. V. Doucet. Nous voici servis. M. H. commente les textes de ce dernier ouvrage en étudiant le concept métaphysique de *persona* en lui-même, c'est-à-dire non seulement dans la Trinité, mais aussi dans le Christ.

Il rappelle d'abord les définitions en cours à l'époque de la *Glossa* : les définitions de Boèce, de Richard de Saint-Victor et une troisième, anonyme : *hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*. M. H. remarque que cette troisième définition, qui a les préférences de la *Glossa*, disparaîtra dans la *Summa theologica*. Négligeant les discussions de la *Glossa* sur la valeur des termes grecs, *usia, usiosis, hypostasis, prosopon*, M. H. s'attache au concept métaphysique de *persona*. D'abord en séparant cette notion des notions plus ou moins connexes de *essentia, hypostasis, individuum, subiectum, natura, substantia* et *subsistentia* ; et ensuite en comparant le concept de *persona* selon qu'il s'agit de Dieu, de l'ange ou de l'homme. Après tous ces exposés faits de nuances, M. H. reconnaît en Alexandre de Halès l'étoffe d'un vrai métaphysicien ; et le lecteur de l'article de M. H. reconnaîtra en celui-ci le talent d'un sagace et pénétrant *expositor*. O. L.

769. N. De Amato O. F. M. *Doctrina Summae Fratris Alexandri de Hales de ipsa natura a Verbo assumpta.* Disquisitio historico-systematica (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 105). — Romae, Tip. G. Bardi, 1956 ; in 8, 95 p.

Le P. De A. a pris comme sujet de dissertation doctorale les textes de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès concernant la nature humaine du Christ en tant qu'assumée par la personne du Verbe, *homo assumptus*, textes qui se lisent dans l'édition critique de Quaracchi, t. III, nos 32-36 (p. 50-58). Le sujet est sans doute assez limité, mais il est soigneusement étudié.

D'abord deux préliminaires : la vie et les œuvres d'Alexandre (la *Glossa* sur les Sentences, les Questions disputées, la *Summa theologica*), la doctrine des prédécesseurs immédiats et contemporains sur ce point déterminé (Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier dans sa question de *Douai 434*, t. I, f. 82^{vb}-83^{rb}, Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher).

L'exposé du P. De A. suit l'ordre des cinq questions de la *Summa theologica*, et pour chacune d'elles il traite des sources de la théorie même et de l'influence que le texte exerça sur les successeurs immédiats. Parmi les sources figurent Guillaume d'Auxerre, la *Glossa* d'Alexandre, sa question disputée de *Vat. lat. 782*, f. 35^{rv}-37^{vb} et la question de Philippe. Parmi les écrits tributaires, le P. De A. cite avant tout Odon Rigaud, confirmant les vues du P. V. Doucet concernant l'antériorité de la *Summa* d'Alexandre sur le commentaire d'Odon Rigaud.

Un historien de profession eût peut-être adopté un autre plan : étudier d'abord et pour lui-même le premier écrit, la *Glossa*, souligner les précisions doctrinales qu'apporte la question disputée d'Alexandre et finir par la *Summa theologica*. On sait en effet que la rédaction de ce dernier ouvrage n'est pas le fait d'Alexandre lui-même, quoique celui-ci ait inspiré le rédacteur en maints endroits, ainsi que le P. De A. l'a bien montré. La confrontation des textes eût mieux fait ressortir l'originalité du plan de la *Summa theologica*, ainsi que les précisions doctrinales apportées par le rédacteur anonyme. Mais, je m'empresse de l'ajouter, la méthode suivie par le P. De A. conserve tout son mérite d'ordre didactique. O. L.

770. P. Michaud-Quantin. *Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge.* — Revue Études augustin. 3 (1957) 235-248.

M. M.-Q. a jadis étudié chez Jean de la Rochelle la division des puissances de l'âme *secundum philosophos*, c'est-à-dire avant tout Avicenne (voir *Bull.* VI, no 482). Ici il s'attache à la classification *secundum Augustinum*. En réalité, dans ses trois ouvrages, le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, la *Summa de anima* et la *Summa de vitiis*, Jean de la Rochelle extrait la plupart de ses textes non pas des écrits d'Augustin, mais du *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux qu'on pensait de son temps encore être l'œuvre de saint Augustin. D'ailleurs, comme le montre très bien M. M.-Q., il y a dans tous ces textes bien peu d'éléments qui permettent de constituer une classification *secundum Augustinum*, surtout qu'une grande variété sépare les trois traités de Jean de la Rochelle. La notion d'une classification augustinienne chez Jean de la Rochelle est « quelque chose d'irréel, une illusion ». Une simple remarque : certains indices portent à croire que, selon M. M.-Q., la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle serait postérieure aux deux autres écrits. Avec le P. V. Doucet nous pensons plutôt qu'elle est une œuvre de jeunesse (cf. *Bull.* VI, no 2156). O. L.

771. C. Nappo O. F. M. *La Postilla in Marcum di Giovanni de Rupella e suoi riflessi nella Summa Halesiana.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 332-347.

Milan Ambros. D. 471 inf. conserve une postille sur saint Marc que le catalogue attribue à Alexandre de Halès. Le P. N. signale 13 autres témoins : la postille est anonyme, sauf en trois qui l'attribuent à Jean de la Rochelle. Cette attribution est fondée : l'auteur de la postille sur Marc renvoie en effet, comme à ses ouvrages, à la postille sur Matthieu et Luc. Or il a suffi au P. N. de confronter ces deux dernières qui sont de Jean de la Rochelle avec celle sur Marc pour se convaincre de l'identité d'auteur. Cette postille s'avère être une des sources de la *Summa fratris Alexandri.* O. L.

772. K. F. Lynch O. F. M. *The « Summa de sacramentis » of Escorial Ç.IV. 2.* — Franciscan Studies 17 (1957) 58-84.

Le P. L. édite d'après *Escurial Ç. IV. 2*, f. 21^v-30^v, le texte d'une *Summa de sacramentis* que le catalogue de la bibliothèque dit être de Jean de la Rochelle. Confrontant ce texte avec l'authentique *De sacramentis* de Jean de la Rochelle, le P. L. prouve que l'exposé qu'il édite n'est pas du maître franciscain, mais lui est doctrinalement apparenté. L'opuscule dépend de la *Glossa* d'Alexandre de Halès sur les Sentences et est antérieur au commentaire de Hugues de Saint-Cher. Il doit donc être des environs de 1230. O. L.

773. K. F. Lynch O. F. M. *Texts illustrating the Causality of the Sacraments from William of Melitona, Assisi Bibl. Comm. 182 and Brussels Bibl. royale 1542.* — Franciscan Studies 17 (1957) 238-272.

Concernant la théorie de la causalité physique dispositive des sacrements le P. L. édite trois exposés, doctrinalement apparentés : le texte du *De sacramentis* de Guillaume de Méliton (d'après *Vat. lat. 4245*, f. 218^v-220^v, et *Paris Nat. lat. 15920*, f. 8^r-10^r), le texte d'un anonyme dans *Assise Com. 182*, f. 79^r-79^v, et celui d'un autre anonyme (in IV Sent.) de *Bruxelles Bibl.roy. 11614* (*1542*), f. 181^r-182^r. Le texte d'*Assise 182*, peu apparenté littérairement à l'exposé de Guillaume de Méliton, en est au contraire très proche au point de vue doctrinal ; le texte de *Bruxelles 11614* arrange à sa manière l'exposé de Guillaume, sans y ajouter rien de notable. Les trois exposés doivent être antérieurs à 1250. O. L.

774. A. García García O. F. M. *Laurentius Hispanus.* Datos biográficos y estudio crítico de sus obras (Cuadernos del Instituto jurídico español, 6). — Roma-Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Delegación de Roma, 1956 ; in 8, XIII-153 p. Pes. 70.

Le P. G. met en lumière l'intérêt du décrétaliste Laurent d'Espagne. D'abord quelques précisions sur sa vie. Laurent est bien espagnol de naissance ; il se rendit à Bologne, où il suivit les cours d'Azon ; il y devint archidiacre et maître ; c'est là qu'il publia ses ouvrages canoniques, entre 1210 et 1214 : il ignore en effet le concile de Latran (1215) et il est probablement déjà rentré en Espagne puisqu'on le trouve archidiacre à Orense en 1214. Il fut élu évêque de cette ville en 1218 et y mourut en 1248.

L'importance historique de Laurent d'Espagne ressort du fait qu'à Bologne il eut comme auditeurs Tancrède de Bologne, le principal des décrétalistes bolo-

nais, Barthélemy de Brescia, probablement aussi le futur Innocent IV ; il est une des sources de la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique (1216-17) et par le truchement de celui-ci il exerça une profonde influence sur la doctrine canonique de la première moitié du XIII^e siècle.

Concernant les ouvrages mêmes de Laurent, le P. G. traite d'abord deux questions préliminaires : le déchiffrement des sigles *l., la., lan., lau.* qui dans les manuscrits désignent notre décrétaliste, et l'état de la tradition manuscrite. Laurent a composé trois ouvrages : un *apparatus in Decretum Gratiani*, dont le P. G. discerne trois familles de manuscrits ; un *apparatus* au traité *De poenitentia* du Décret de Gratien, glose qui a son intérêt puisque avant elle on n'en connaît que deux, celles de Huguccio et celle intitulée *Ecce vicit leo* ; et enfin des gloses sur les trois premières *compilationes antiquae* (il n'est pas certain qu'il en ait composé une sur la cinquième). En appendice (p. 93-148), le P. G. édite d'après *Vat. Palat. lat. 624* la glose de Laurent sur la dist. 1 du *De poenitentia*.

L'ouvrage du P. G. vise uniquement l'histoire littéraire, omettant tout ce qui concerne la doctrine de Laurent. Il est par là même d'allure très technique, devant beaucoup intéresser l'historien des décrétalistes du début du XIII^e siècle.

O. L.

775. V. Pini. *La « Summa de vitiis et virtutibus » di Guido Faba.* — Quadrivium 1 (1956) 41-152.

Guy Faba († 1245) n'ayant jamais occupé une position en vue dans le monde politique comme ses émules Thomas de Capoue ou Pierre de Vinea, sa vie est restée plongée dans une obscurité à peu près complète. Il passa la plus grande partie de son existence à Bologne, où il enseigna la rhétorique et le *dictamen*. C'est à cette activité professorale que se rattachent ses écrits, sur lesquels M. P. donne ici un aperçu général. Par sa *Summa de vitiis et virtutibus*, Guy Faba fait entrer cette littérature parmi les *topoi* des manuels de rhétorique. Son ouvrage est divisé en deux parties, l'une sur les vices, l'autre sur les vertus, précédée chacune d'une introduction. Celle-ci est suivie de la définition des vices et des vertus, puis, pour chacun d'eux, d'*exordia et continuationes*. Ses sources principales — que M. P. n'a pas recherchées systématiquement — sont, outre la Bible, le *De inventione* de Cicéron, les *Moralia* de saint Grégoire et, parmi les médiévaux, Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, Pierre Lombard et Pierre le Chantre.

M. P. décrit les quinze manuscrits, complets ou incomplets, qu'il a recensés, originaires d'Italie pour la plupart et se présentant comme des recueils des écrits de Faba. Un seizième manuscrit, *Florence Naz. II. 11. 72*, contient la traduction italienne de la *Summa* (moins les introductions) et son texte est publié ici en regard du latin. Ces quinze témoins se partagent en deux groupes, d'après l'ordonnance des *exordia* et des *continuationes*, et M. P. y reconnaît deux rédactions distinctes, dont la seconde ne serait peut-être pas de Faba lui-même, car une phrase inchangée de l'introduction annonce l'ordonnance de la première rédaction. C'est cependant l'ordre de la seconde qu'a suivi M. P., sans doute pour des raisons pratiques. L'édition (p. 97-152) est très soignée. Mais on reste assez sceptique devant le *stemma* des manuscrits proposé p. 91. Comment, par exemple, l'interpolation *Deus superbis resistit* etc. (p. 129-130), commune à trois manuscrits de la seconde rédaction, s'est-elle aussi introduite dans un manuscrit de la première ? Comment des omissions ou des erreurs sont-elles assez souvent communes à certains manuscrits de l'une et l'autre rédactions ? On eût aimé que M. P. soit moins laconique sur sa « ratio edendi ». Mais, comme l'apparat est très complet, cela tire peu à conséquence et l'on ne peut que se réjouir de posséder cette docte édition.

H. B.

776. C. H. Talbot. *Two Opuscula of John Godart, First Abbot of Newenham.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 208-267.

Avec beaucoup d'érudition M. T. rassemble le peu que l'on sait du cistercien Jean Godart. Né à Cantorbéry, quatre fois il fut abbé (Fontmorigny en France, Cleeve en Somerset, Newenham en Devonshire, puis de nouveau Cleeve) et quatre fois il résigna sa charge. Il semble avoir fait des études à l'université de Paris. Il mourut vers 1250. On possède la liste des manuscrits qu'il légua à Newenham quand il quitta la direction de cette abbaye, parmi lesquels S. Grégoire (*Moralia in Iob*), Isidore (*Etymologiae*), Guillaume d'Auxerre (*Summa*), Jean Beleth, Jean Damascène, Boèce, Cicéron (*De amicitia, De senectute*) etc. On a conservé deux de ses écrits : une lettre à sa sœur, abbesse de Tarrant Kaines, sur la mortification des sens, et un traité fort intéressant sur l'assomption corporelle de Marie. M. T. édite l'un et l'autre d'après le seul manuscrit connu : *Cambridge Univ. Mm. VI. 4*, du XIVe siècle et originaire du monastère cistercien de Quarr dans l'île de Wight. H. B.

777. J. J. Savage. *Virgilian Echoes in the « Dies irae ».* — Traditio 13 (1957) 443-451.

M. S. n'entre pas dans la discussion sur l'auteur du *Dies irae*. Une note (p. 443, n. 3) nous avertit qu'il s'en tient à l'opinion courante qui l'attribue à Thomas de Celano. Cela ne change rien au problème de l'influence de Virgile sur l'auteur du poème. Que cet auteur ait pu connaître l'*Enéide*, c'est très possible. Mais qu'il y ait des réminiscences de ses lectures dans le *Dies irae*, cela me paraît douteux. La Sibylle est un lieu commun au moyen âge. Les autres indices sont vraiment trop minces. B. B.

778. A. D. de Sousa Costa O. F. M. *Doutrina penitencial do canonista Joâo de Deus.* — Braga, Editorial franciscana, 1956 ; in 8, xv-151 p.

Le P. C. consacre une instructive monographie au canoniste portugais Jean de Dieu (1190-1267). Professeur à Bologne pendant une trentaine d'années, Jean de Dieu apparaît à Lisbonne vers 1260 comme archidiacre. Pendant son séjour à Bologne, il publia de nombreux ouvrages de droit canon dont le principal est le *Liber poenitentiarius*, paru en 1247, dont le P. C. cite 63 manuscrits ; c'est à ce dernier écrit qu'il s'attache avant tout.

Après une rapide esquisse de la pratique pénitentielle depuis les origines de l'Église, le P. C. analyse soigneusement le contenu du *Liber poenitentiarius* en intégrant les textes dans les cadres de nos traités classiques *De poenitentia* : nécessité de la vertu de pénitence ; la pratique de la pénitence publique et privée au cours des siècles, où Jean de Dieu montre les adoucissements apportés à la pénitence tarifée ; nécessité et effets des trois parties du sacrement : contrition ou componction du cœur dictée par la charité ; confession, rendue obligatoire une fois l'an au concile de Latran de 1215, confession humble, pure d'intention, sincère, requise pour les seuls péchés mortels ; satisfaction enfin, dont l'absolue nécessité est discutée parce que la question *utrum peccata redeant* n'est pas encore tranchée. Quant à l'absolution, Jean de Dieu la conçoit sous la forme indicative *ego te absolvo*, et non sous la forme déprécatoire. Restent les problèmes touchant le ministre du sacrement. Jean de Dieu distingue déjà assez nettement le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction : ainsi l'abbesse a pouvoir de juridiction sur ses moniales, mais ne peut les absoudre sacramentalement. Quant à ce pouvoir de juridiction ou pouvoir des clefs, Jean de Dieu insiste sur le fait qu'il appartient

avant tout au pape, puis aux membres de la hiérarchie jusqu'au *sacerdos proprius*. Outre cette juridiction ordinaire, Jean de Dieu signale des juridictions déléguées, soit pour des cas particuliers, soit dans le cas d'un péril de mort.

On saura gré au P. C. d'avoir mis en lumière les vues d'un canoniste doublé d'un moraliste reflétant la pratique pénitentielle au milieu du XIII[e] siècle. Le savant historien a eu l'heureuse idée d'éditer la préface du *Liber poenitentiarius*, où Jean de Dieu donne une analyse détaillée de son ouvrage.

Cette étude avait d'abord paru sous le même titre dans la revue portugaise *Itinerarium* 1 (1955) 486-508, 614-651 ; 2 (1956) 40-59, 194-220, 300-330. O. L.

779. Ch. Lefebvre. *Hostiensis*. — Dictionn. Droit canon. 5 (1953) 1211-1227.

Il s'agit du décrétaliste Henri de Suse, né au diocèse de Turin sans doute peu avant 1200, qui enseigna les décrétales à Paris, successivement prieur d'Antibes, évêque de Sisteron (1244-50), archevêque d'Embrun (1250-61), cardinal en 1262, mort en 1271. Mgr L. s'intéresse surtout à ses écrits, dont les principaux sont : d'abord la *Summa* commencée à Paris, achevée vers 1253, utilisant la Somme de Geoffroy de Trani et celle d'Azon ; ensuite la *Lectura in quinque libros Decretalium*, commencée à Paris et continuée tout au long de sa vie. Parmi ses conceptions principales, Mgr L. signale la notion du droit naturel et du droit positif, de la bonne foi, du pouvoir suprême du pape et des pouvoirs de l'évêque. O. L.

780. R. Lazzarini. *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*. — Milano, Fratelli Bocca, 1946 ; in 8, 567 p. L. 2000.

Saint Bonaventure est un mystique. Cependant il ne se borne pas à exprimer son expérience de Dieu ; il s'appuie sur une théologie, celle de son temps, la théologie scolastique qui se nourrit d'une solide philosophie. De là l'intention de M. L. de traiter abondamment de la philosophie bonaventurienne, entendez une philosophie chrétienne qui s'alimente à l'Écriture et à la pensée augustinienne. On voit se succéder les traités classiques : l'existence de Dieu, prouvée à la manière de saint Augustin ; la preuve par les créatures n'est pas nécessaire ; les attributs de Dieu, dont on n'a qu'une notion analogique. Dans les créatures, saint Bonaventure insiste sur la présence de Dieu en elles ; la création *ab aeterno* est impensable ; dans la providence, c'est la volonté divine qui joue le rôle décisif. Dans les créatures spirituelles, il faut admettre une matière spirituelle ; en l'homme, la pluralité des formes substantielles et l'identité foncière de l'âme et de ses facultés. L'homme est introduit dans l'ordre moral par sa liberté autonome, par l'intention qui préside à ses actions et par sa conscience morale. Dans l'état de justice originelle, tout aurait été réglé par la grâce. Dans l'état actuel de l'homme déchu, l'intelligence connaît l'erreur, et la volonté le mal avec ses sanctions. Pour se relever l'homme dispose de la grâce, qui libère du mal, et de la charité, sans laquelle aucune vertu n'est vertu, et de la foi, qui libère de l'erreur. C'est quand ces vertus exercent leur efficience purifiante que l'homme peut atteindre à la vie mystique, qui est le couronnement de la vie vertueuse, et à la connaissance mystique, dont M. L. décrit les diverses étapes et les effets qu'elle produit dans l'âme. L'ouvrage s'achève par la perspective de la béatitude surnaturelle à laquelle l'âme aspire naturellement. C'est, on le voit, toute l'œuvre théologique de saint Bonaventure qui s'étale au cours de cet ouvrage. On aurait pu insister un peu davantage sur la part qu'Aristote occupe dans la philosophie de saint Bonaventure, préciser certains concepts, celui de liberté, de loi naturelle, de

syndérèse. Mais, dans l'ensemble, l'exposé de M. L. se recommande par sa grande clarté et il se lit avec profit. O. L.

781. B. Farnetani. *La conoscenza di Dio secondo S. Bonaventura.* — Città di Vita 2 (1947) 357-371.

782. P. Bissels. *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der « materia spiritualis » in der Scholastik.* — Franzisk. Studien 38 (1956) 241-295.

Cette étude de M. B. n'est pas un travail purement historique s'enquérant de l'évolution d'une idée, mais plutôt un effort pour comprendre, à la lumière de ses fondements idéologiques, la thèse franciscaine et spécialement bonaventurienne sur la *materia spiritualis*. Comme on le sait, deux formules cheminent côte à côte au moyen âge : *materia* et *forma, id quod est* et *id quo est*. La formule de *materia spiritualis* se rencontre déjà chez saint Augustin ; on la retrouve au XII^e siècle (Hugues de Saint-Victor, par exemple) et au XIII^e chez Richard Fishacre, Robert Grosseteste, surtout chez saint Bonaventure dont dépendent Guillaume de la Mare, Roger Bacon, Richard de Mediavilla. Cette formule se comprend grâce à deux présupposés : d'une part, un principe aristotélicien : forme et matière s'unissent en une substance complète, l'individu ; mais c'est la matière qui individualise la forme ; d'autre part, une donnée de la tradition chrétienne : les êtres spirituels (anges, âmes humaines) sont, eux aussi, des substances complètes, des individus. Il faut donc que les êtres spirituels soient composés de matière et de forme ; il y a donc lieu de parler pour ceux-ci de matière spirituelle. Cette conclusion se lit chez maints théologiens orientaux et occidentaux ; elle est une des thèses essentielles de l'école franciscaine. Pour mettre celle-ci en meilleure lumière encore, M. B. la confronte avec la solution de saint Albert le Grand affirmant que l'âme humaine est composée, non pas de matière et de forme, mais des deux éléments *id quod est* et *id quo est* ; et avec la théorie de saint Thomas qui, niant cette composition hylémorphique dans les êtres spirituels, il est amené à dire que c'est la forme qui constitue la substance subsistante, *forma est id quod est, ipsum esse est quo est* ; la distinction entre matière et forme se mue, chez lui, en distinction entre l'acte et la puissance. O. L.

783. C. Ferraro O. F. M. *Doctrina de merito apud S. Bonaventuram.* — Romae, 1956 ; in 8, XV-93 p.

Pour organiser son exposé historique le P. F. s'est inspiré des cadres actuels du traité classique sur le mérite et il les a remplis par les textes de saint Bonaventure tirés avant tout de son Commentaire sur les Sentences et subsidiairement du *Breviloquium*. De là les divisions de l'ouvrage : nature du mérite (mérite *de condigno* et *de congruo*) ; les conditions du mérite : de la part du sujet (libre arbitre, grâce, âge de raison, condition de *viator*) ; de la part de l'acte même (sa bonté morale, son ordination vers Dieu) ; de la part de Dieu (son acceptation) ; et enfin objet du mérite, à savoir la récompense. Ce travail est une consciencieuse et judicieuse mise en lumière de la pensée bonaventurienne qui aidera les professeurs de théologie à étoffer leur aperçu historique. Le P. F. ne s'est guère occupé du contexte historique ; on trouve toutefois quelques références à saint Albert le Grand et à saint Thomas. Au sujet de celui-ci, on aurait pu préciser davantage ce qui unit et sépare les deux maîtres, car c'est en saint Bonaventure qu'on trouve l'origine du conflit — si toutefois il y a conflit réel — entre le volontarisme franciscain et l'intellectualisme thomiste. O. L.

784. G. Sala O. F. M. *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura.* — Studi francescani 54 (1957) 3-11.

Le P. S. rappelle la différence qui sépare saint Bonaventure de saint Thomas d'Aquin. Pour celui-ci, la syndérèse est l'*habitus* de la raison pratique fixant les premiers principes de l'agir, et la conscience en est la conclusion. Pour saint Bonaventure au contraire, comme pour Alexandre de Halès, la syndérèse réside dans la faculté appétitive et nous incline au bien ; la conscience ne peut mouvoir au bien que sous l'impulsion de la syndérèse. On pourrait ajouter que selon saint Bonaventure, la conscience embrasse non seulement les conclusions mais aussi les premiers principes. Pour apprécier l'originalité de saint Bonaventure, il eût été désirable qu'on le confrontât avec ses prédécesseurs et spécialement avec Albert le Grand qui avait déjà largement ébauché la solution de saint Thomas. O. L.

785. Jean de Dieu de Champsecret O. F. M. Cap. *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation.* — Études francisc., n. s., 7 (1956) 63-74, 133-154.

Le P. J. scrute la nature de la contemplation chez saint Bonaventure. La contemplation est évidemment une connaissance ; à son origine elle est une intuition ou illumination. Elle n'est aucunement un *habitus* se greffant sur l'âme pour lui faciliter l'acte de connaissance ; elle n'ajoute rien à la nature de l'esprit, elle désigne l'esprit lui-même, lumière issue de Dieu, très différente de la connaissance faite de concepts qui sont abstraits des réalités sensibles ; dans ce sens la contemplation est une intuition sans concept. Mais cette intuition laisse intacte l'absolue transcendance de Dieu. Nous n'avons donc pas l'intuition de Dieu. Comment pourrons-nous donc contempler Dieu ? C'est que la contemplation est une connaissance expérimentale : elle est une intuition sans concept de la présence de Dieu en nous. Elle est une « contuition », connaissance globale de plusieurs choses saisies ensemble, à savoir de Dieu et de nous-mêmes. La contemplation n'est pas un phénomène purement intellectuel ; l'assentiment que nous donnons à une vérité implique une complaisance ; la contemplation de Dieu est une dégustation de la présence de Dieu en nous ; cette connaissance expérimentale est un amour qui rend sensible au « cœur » la présence de Dieu. En cours de route le P. J. se plaît à confirmer les vues de saint Bonaventure par les conclusions de la psychologie moderne. O. L.

786. W. Gremper O. F. M. Cap. *Der Traktat « De substantia » der Praedikamentenparaphrase Alberts des Grossen.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 369-387 ; 4 (1957) 34-51, 175-196.

Après avoir situé le *Liber de praedicamentis* dans l'ensemble des traités d'Aristote sur la logique, le P. G. s'attache au second chapitre, relatif à la substance, tel qu'il fut paraphrasé par saint Albert le Grand, chapitre le plus important du *Liber de praedicamentis*, où il s'agit de définir la substance, la substance première, les substances secondes, parmi lesquelles les espèces sont davantage substances que les genres. Le P. G. rappelle l'authenticité tout à fait certaine de cette paraphrase. Avec Mgr B. Geyer il propose de la placer entre 1248 et 1260. Il précise son caractère, énumère les auteurs cités, ainsi que les plus anciennes éditions (depuis celle de 1490). Comme il présente une édition critique du chapitre *De substantia*, il lui importe d'abord de connaître les manuscrits du *Liber de praedicamentis* : il en recense 19, parmi lesquels 13 sont du XV^e^ siècle ; mais il entend

utiliser avant tout les plus anciens : *Cambrai 961*, *Paris Nat. lat. 14382* et *15449*, tous trois du XIIIe siècle ; *Bâle Univ. F. I. 17* et *Oxford Merton Coll. 253*, du XIVe siècle ; *Mayence Stadtbibl. 81* et *Oxford Bodl. Can. Misc. 239*, du XVe. Le savant éditeur les décrit et les compare soigneusement entre eux. Ainsi préparée, l'édition se présente dans les meilleures conditions. O. L.

787. A. Kolping. *Eine Abbreviation der Albert dem Grossen zugeschriebenen Messerklärung.* — Scholastik 31 (1956) 70-84.

M. K. signale neuf manuscrits d'un abrégé de l'*Expositio missae* (autrement dite *De sacrificio missae*, *De mysteriis missae*, *De divino officio*) attribué à Albert le Grand et suivi dans les manuscrits de l'opuscule *De sacramento eucharistiae* qui fait corps avec l'opuscule précédent. Cet abrégé provient de l'Allemagne orientale, car six des manuscrits en sont originaires. Le plus ancien, *Lilienfeld Stift 145*, estime M. K., est de la fin du XIIIe siècle ; l'abrégé doit donc être des deux dernières décades du siècle, l'*Expositio* elle-même remontant aux années 1277-78. M. K. publie les textes de l'abrégé qui indiquent les divisions et les transitions de l'opuscule. La question de l'authenticité de l'*Expositio* reste pendante. O. L.

788. A. Wendehorst. *Albertus Magnus und die Kirchenreform.* — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 241-261.

Albert le Grand n'a pas écrit de traité spécial sur la réforme de l'Église, mais ses idées sur ce sujet s'expriment occasionnellement surtout dans ses commentaires scripturaires et c'est à eux que s'adresse avant tout M. W. pour essayer d'en faire la synthèse. Albert le Grand se plaint, comme la plupart des auteurs de son temps, de la « sécularisation » de l'Église. Il n'en rend pas responsable les institutions elle-mêmes, mais le mauvais usage qui est fait des lois ecclésiastiques, les vices et abus du clergé, la négligence des pasteurs, qui ne sont trop souvent que *latrones*, *fures*, *dracones*, *tyranni*. Pour lui la réforme s'identifie avec la lutte contre l'Antéchrist, non un Antéchrist personnifié comme chez saint Bernard, mais plutôt comme chez Gerhoh de Reichersberg un Antéchrist qui représente la *tota collectio malorum*. Il existe un lien étroit entre ses conceptions eschatologiques et sa critique des abus de l'Église. Il dépeint le prélat idéal sur le modèle du bon Pasteur, dont les qualités principales doivent être la *simplicitas*, l'*humilitas* et l'*evidens sanctitas*. Sa doctrine ecclésiologique est beaucoup plus empirique que celle de saint Thomas et moins influencée par l'idée aristotélicienne de la *congregatio politica*. H. B.

789. R. W. Mulligan S. J. *« Ratio inferior » and « ratio superior » in St. Albert and St. Thomas.* — Thomist 19 (1956) 339-367.

Après un court rappel de la théorie de saint Augustin sur les deux faces de l'âme, le P. M. expose d'abord les vues de saint Albert le Grand d'après la suite de ses écrits (*Summa de homine*, le Commentaire des Sentences et la Somme théologique), en y associant la théorie connexe de syndérèse. Le P. M. a été frappé de la différence qui sépare la Somme théologique des écrits précédents. On peut ajouter que ce n'est pas là un cas unique : la Somme théologique d'Albert opère une rupture violente avec tout le passé du saint docteur ; on y voit de nombreux emprunts à la Somme théologique d'Alexandre de Halès, au point qu'on se surprendrait à douter de l'authenticité albertinienne de l'ouvrage.

Concernant saint Thomas, le P. M. procède avec la même rigueur de méthode en étudiant successivement le Commentaire des Sentences, le *De veritate* et la Somme théologique. Ici pas de changements profonds, mais diversité d'application des mêmes termes. Après avoir relevé les nuances que prennent les termes selon la doctrine qu'ils doivent illustrer, le P. M. conclut qu'il ne faudrait pas exagérer l'importance de ces notions, comme si elles étaient indispensables pour saisir la pensée de saint Thomas. Celui-ci a trouvé cette terminologie chez les théologiens de son temps, chez Pierre Lombard qui empruntait les formules à saint Augustin. Nous ne pouvons qu'approuver la conclusion du P. M. Avec une modestie intellectuelle que nous ne pratiquons plus, saint Thomas a respecté religieusement la terminologie reçue dans les écoles, surtout si elle était garantie par saint Augustin. La notion fondamentale pour saint Thomas est l'*intellectus* qui dans l'ordre théorique s'appelle *intellectus principiorum* et dans l'ordre pratique se dénomme syndérèse. Le P. M. rappelle opportunément (p. 351, n. 41) que, dans le syllogisme opératif, la syndérèse fournit la majeure, tandis que la mineure est donnée par la *ratio*, *superior* ou *inferior*, et que la conclusion est le jugement de conscience. On est d'ailleurs parfois surpris du rôle joué par la *ratio superior* ; ainsi (p. 363, n. 81) c'est de celle-ci que relève le *consensus in actum*. Ce qu'il faut retenir des textes de saint Thomas, c'est que sous l'influence de l'*intellectus*, la *ratio* intervient pour mettre de l'ordre dans la vie, soit dans la vie intellectuelle et dans ce cas elle s'appelle *ratio speculativa*, soit dans la vie morale où elle se dénomme *ratio practica*. Appliquez ces notions fondamentales d'*intellectus* et de *ratio* dans leur double acception à tous les problèmes où saint Thomas fait intervenir la *ratio superior* et la *ratio inferior*, et vous pourrez saisir parfaitement la pensée du saint docteur en ces divers problèmes sans recourir aux formules de saint Augustin et à ses *rationes aeternae*. Ici comme ailleurs la pensée de saint Thomas se déroule, personnelle et libre, sous des étiquettes d'emprunt.

O. L.

790. A. Fries C. SS. R. *Zur Mariologie Alberts des Grossen.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 437-446.

En même temps que le P. B. Korošak O. F. M., le P. F. a publié un ouvrage sur les écrits mariologiques de saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nos 1453 et 1454). Il fait ici une recension détaillée et fort élogieuse de l'étude du P. K., confronte les résultats obtenus de part et d'autre, spécialement en ce qui concerne la date du *Mariale*.

O. L.

791. A. Fries C. SS. R. *Des Albertus Magnus Lehre über die Heiligung der Jungfrau Maria.* — Spicilegium histor. Congreg. SSmi Redempt. 3 (1955) 215-243.

Jusqu'en ces dernières années les théologiens qui célébraient les gloires de Marie chez saint Albert le Grand n'utilisaient pas les écrits inédits du saint et ne faisaient aucune discrimination entre les œuvres authentiques et les écrits apocryphes. Le P. F. remédie à la situation en étudiant, d'après l'ordre chronologique, tous les écrits authentiques, et eux seuls. C'est ainsi que défilent sous nos yeux le *Tractatus de natura boni*, le premier écrit théologique d'Albert où se révèle déjà sa pensée intime, le *De incarnatione* qui vient d'être édité et fait partie de la première Somme théologique du saint docteur, le Commentaire sur le livre III des Sentences, la Postille sur Isaïe éditée aussi tout récemment (voir *Bull.* VII, no 1058) et le Commentaire sur saint Luc.

La conclusion de l'enquête est nette. Il faut se défier du terme *immaculata* qui désigne certes l'absence de toute faute, mais pas nécessairement la préservation de la faute originelle. De fait, nul plus que saint Albert n'a célébré l'absolue sainteté et pureté de l'âme de Marie comblée des grâces et des dons divins, ne connaissant ni dans son âme, ni dans son corps l'attirance du péché. Mais en ce qui concerne la faute originelle, Albert, d'accord avec les théologiens du temps, reconnaît que Marie a dû en être libérée et qu'elle le fut avant sa naissance, mais après l'avoir contractée dans sa conception. Saint Albert a été de son temps. Malgré la renaissance, toute récente, de la théorie de saint Anselme de Cantorbéry, la théologie était dominée par celle de saint Augustin sur le péché originel, transmis inexorablement par la voie de la génération à tous les fils d'Adam. Dieu aurait pu en excepter Marie, mais il ne convenait pas qu'il le fît pour ne pas violer l'ordre de la justice : *potuit, sed non decuit iustitiam.*

Le P. F. a conduit son enquête en toute objectivité, avec un grand souci de précision, et il a pris soin d'insérer la théorie de saint Albert dans son contexte historique ; sa monographie devrait servir de modèle aux théologiens qui s'occupent de l'histoire des gloires de Marie. O. L.

792. L. Amorós O. F. M. *La realeza de María en el « Mariale » atribuído a San Alberto Magno.* — Estudios marianos 17 (1956) 131-149.

Le P. A. est d'accord avec le P. A. Fries C. SS. R. et le P. B. Korošak O. F. M. (voir *Bull.* VII, n^os 1453-1454) pour nier l'authenticité albertine du *Mariale* (ou *Quaestiones de laudibus B. Virginis* ou *Opus super « Missus est »*), qu'il situe avec le P. Fries à la fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e. Néanmoins l'ouvrage reste un témoin intéressant de la théologie mariale médiévale. Le P. A. groupe tous les textes sous quelques chefs : la maternité divine de Marie, ses relations avec son Fils, fondement de sa royauté au ciel et sur l'Église, de son rôle de médiatrice et de son titre de reine de miséricorde. O. L.

793. C. Murray O. F. M. *The Composition of the Sacraments According to the « Summa de sacramentis » and the « Commentarium in IV Sententiarum » of St. Albert the Great.* — Franciscan Studies 16 (1956) 177-201.

Dans son étude de théologie sacramentaire au moyen âge, le P. D. Van den Eynde (voir *Bull.* VI, n^os 414-415 ; VII, n^o 369) s'était arrêté à Alexandre de Halès et Hugues de Saint-Cher et s'était attaché aux définitions et classifications des sacrements ; le P. M. poursuit cette enquête dans le temps en s'arrêtant à saint Albert le Grand, mais en abordant un autre problème, celui de la composition hylémorphique des sacrements. Saint Albert a traité la question à deux reprises : d'abord dans sa *Summa de sacramentis* (vers 1240-42), inédite encore lorsque le P. M. a publié son article, et ensuite dans son Commentaire sur le livre IV des Sentences (en 1249). Le P. M. s'attache à chaque sacrement pour saisir l'évolution de la pensée du saint docteur et en déterminer la terminologie. Il arrive que saint Albert reprenne les anciennes formules *elementum, res* et *verba*, mais il affectionne la formule *materia* et *forma*. Mais ici il se sent acculé : comment appliquer aux sacrements de pénitence et de mariage la formule *materia* au sens physique qui convient parfaitement aux sacrements de baptême et d'eucharistie ? Saint

Albert est donc arrivé à découvrir un sens double au terme *materia* : *id ex quo sacramentum primo et materialiter componitur* et *id ex quo habet rationem significandi* ; de même *forma* désigne tantôt la formule verbale, tantôt *id ex quo sacramentum habet rationem causandi*. Et c'est ainsi qu'en fin de compte Albert le Grand définit la *materia* comme l'élément déterminable et la forme comme l'élément déterminant. Quelle est l'originalité d'Albert ? Le P. M. estime judicieusement que, malgré le peu de différence qui sépare les deux ouvrages du saint, il importe toutefois de s'adresser au premier d'entre eux pour le confronter aux prédécesseurs immédiats, Alexandre de Halès et Hugues de Saint-Cher. Ici le travail du P. M. manque un peu de précision : il ne paraît pas en effet, du moins à suivre son texte, qu'il ait lu la *Glossa* d'Alexandre sur les Sentences, ni le Commentaire, resté inédit, de Hugues de Saint-Cher sur les Sentences. Il estime toutefois qu'Albert, comme Alexandre de Halès, reste davantage dans le sillon traditionnel, tout en soulignant l'originalité de ses vues sur la forme du sacrement de pénitence ainsi que sur la matière et la forme du diaconat et du sacerdoce. Espérons que le P. M. trouvera le temps de scruter davantage les rapports d'Albert le Grand avec ses devanciers immédiats. O. L.

794. H. Jorissen. *Messerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Grossen.* — Zeitschr. kathol. Theol. 78 (1956) 41-97.

Le P. A. Fries a exprimé des doutes concernant l'authenticité des deux traités *De mysterio missae* et *De corpore Domini* attribués jusqu'ici à saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, n° 1456). M. J. reprend jusqu'en ses moindres détails chacun des arguments apportés par le P. F. : le propre témoignage d'Albert sur ses écrits ; la dépendance littéraire de ces deux traités à l'égard du Commentaire d'Albert sur saint Luc et le livre IV des Sentences ; les prétendues oppositions de ces deux traités avec des ouvrages certainement authentiques, concernant la sainte Vierge ; la fameuse question *quid sumit mus* ; l'explication du *Pater* ; les rapports entre les données des sciences naturelles dans ces deux écrits. La conclusion de M. J. est très ferme, rejoignant celle de Fr. Pelster (voir *Bull.* VII, n° 1455) : les deux traités en question sont inconstestablement l'œuvre d'Albert. O. L.

795. W. Stammler. *Albert der Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 287-319.

A l'imitation des livres sapientiaux de l'ancienne Loi, les auteurs spirituels du moyen âge affectionnaient l'un ou l'autre aphorisme. Au XIV^e^ siècle, ils classaient volontiers nombre de textes en des espèces de répertoires plus ou moins organisés. Albert le Grand fut un des auteurs souvent exploités dans ces petits exposés de la vie chrétienne à l'usage des laïcs et on lui attribuait facilement des ouvrages qui n'étaient pas de lui ; tel le *Paradisus animae*. M. S. a patiemment recueilli des exposés de ce genre des XIV^e^ et XV^e^ siècles dans nombre de bibliothèques allemandes et suisses, et il en édite treize dont plusieurs citent nommément Albert le Grand. O. L.

796. M. B. Crowe. *Peter of Ireland, Teacher of St Thomas Aquinas.* — Studies 45 (1956) 443-456.

On sait que lors de l'expulsion par Frédéric II des moines du Mont Cassin (1240) où il était oblat, le jeune Thomas d'Aquin, sur le conseil de l'abbé, se rendit à Naples pour ses études philosophiques. Il y eut comme professeur Pierre

d'Irlande. M. C. a rassemblé sur le compte de ce personnage tout ce qu'on peut en savoir. Il était professeur de sciences naturelles et probablement de logique. C. Baeumker a publié jadis de lui une *determinatio magistralis*, provoquée par le roi Manfred, établissant que les membres et les facultés sont faits pour les opérations, et non vice versa. M. C. analyse cet écrit, qui dut impressionner son jeune auditeur. Qui était ce Pierre ? D'Irlande, sans nul doute. Passa-t-il par l'université d'Oxford ? C'est probable. Se rendit-il aussi à Paris ou à Tolède ? Rien n'est garanti à ce sujet. O. L.

797. A. Walz O. P. *L'Aquinate a Viterbo*. — Memorie domenicane 72 (1955) 189-202.

Au chapitre provincial des Frères prêcheurs de Naples en 1260 saint Thomas d'Aquin fut désigné comme prédicateur général de la province, ce qui l'obligeait à participer à tous les chapitres provinciaux. C'est ce qui explique sa présence à Viterbe lors des deux chapitres de 1264 et 1268, ville qu'il quitta pour retourner à Paris en vue de ses interventions contre les hétérodoxes. A cette occasion le P. W. fournit d'utiles précisions concernant l'activité de la curie romaine à Viterbe sous Urbain IV et les écrits de saint Thomas à cette époque, pour lesquels il adopte les conclusions de M. Grabmann. Celles-ci ne s'imposent cependant pas : il nous paraît peu probable que dès mars 1266 saint Thomas ait dépassé la rédaction de la I^a II^{ae}, q. 49, et que pendant son séjour à Viterbe il ait déjà rédigé une partie de la II^a II^{ae}. O. L.

798. S. Thomas d'Aquin. *Contra errores Graecorum*. Texte présenté et édité avec notes, références et documents connexes par P. Glorieux (Monumenta christiana selecta). — Tournai, Desclée, 1957 ; in 8, 177 p.

Mgr G. présente une nouvelle édition du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin (avant mai 1264), basée sur les éditions courantes et plusieurs manuscrits. Cet écrit est la réponse faite par le saint Docteur, à la demande du pape Urbain IV, au *Libellus de fide sanctissimae Trinitatis* de Nicolas de Cotrone (1263-1264), florilège de 99 textes de Pères grecs relatifs aux problèmes discutés entre Latins et Grecs au XIIIe siècle (procession du Saint-Esprit, primauté pontificale, usage des azymes, purgatoire). Mgr G. publie, à son tour, le *Libellus* d'après l'édition de P. A. Uccelli (Rome 1880), basée sur le seul *Vat. lat. 808*. En tête de son livre, il reproduit, d'après l'édition de J. Guiraud, la lettre *Mediator Dei et hominum* qu'Urbain IV adressa à Michel Paléologue (23 mai 1264). En une courte mais substantielle introduction, le savant érudit rappelle toutes les démarches tentées au XIIIe siècle pour l'union des Églises, et spécialement les faits qui marquèrent les années 1261-1264. O. L.

799. G. F. Rossi. *Scrittura inintelligibile di S. Tommaso e suoi calligrafi*. — Divus Thomas 60 (1957) 194-217.

Le P. R. rappelle d'abord avec une légitime complaisance son étude de 1932 (voir *Bull.* II, n° 347) sur l'autographe de saint Thomas du livre III du Commentaire sur les Sentences, conservé dans *Vat. lat. 9851*. Quand il écrivait, saint Thomas usait toujours de la même écriture, la *littera inintelligibilis* ; les autres écritures qu'on trouve dans ce manuscrit, ainsi que dans *Vat. lat. 9850* et *Naples Naz. B. I. 54*, sont le fait de calligraphes, secrétaires écrivant sous la dictée du

saint. M. R. détaille ensuite le contenu de l'ouvrage du P. A. Dondaine sur les secrétaires de saint Thomas (voir *Bull.* VIII, n° 285), consacré surtout au texte du *De veritate* conservé dans *Vat. lat. 781* ; il en souligne l'importance et en apprécie grandement la haute valeur scientifique, tout en émettant un doute sur l'un ou l'autre point de détail. O. L.

800. C. Vansteenkiste O. P. *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du « Liber de causis ».* — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, n° 542) 171-191.

Pour remédier provisoirement au mauvais état du texte dans les éditions du Commentaire de saint Thomas sur le *Liber de causis*, le P. V. propose une liste imposante de corrections basées sur la confrontation des trois éditions de saint Thomas (Rome 1570, Parme 1866 et Paris 1927) et de huit manuscrits (tous du Vatican, sauf un appartenant à la Commission léonine), ainsi que des éditions de Proclus, des traductions du Pseudo-Denys par Jean Sarrazin et Jean Scot Érigène et des éditions du *Liber de causis*. Le P. V. est spécialiste de ces travaux de patience et, en attendant une édition critique du Commentaire de saint Thomas, son relevé rendra de précieux services. H. B.

801. F. von Gunten O. P. *Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 137-168.

On sait que le P. P. Vanier S. J. (voir *Bull.* VII, n° 1067), reprenant en partie l'hypothèse du P. A. Hayen S. J. (voir *Bull.* III, n° 588), estime que saint Thomas a remanié partiellement son Commentaire des Sentences. Concernant la thèse de saint Thomas sur les actions notionnelles de la Trinité, le P. V. relevait dans ce Commentaire certaines anomalies : tantôt le saint docteur s'en tient aux anciennes formules dionysiennes ; tantôt il est en accord avec la Somme théologique et en opposition avec le *De potentia*. Comment expliquer ce fait ? C'est qu'après le *De potentia*, saint Thomas remania son Commentaire en y introduisant des formules correspondant à celles qui vont créer la nouvelle synthèse de la Somme théologique. Le P. v. G. expose d'abord en détail les arguments du P. V. et se livre à une discussion très serrée, — qu'il est impossible de résumer en quelques lignes, — sur la prétendue opposition entre le *De potentia* et la Somme théologique, ainsi que sur les apparentes anomalies du Commentaire des Sentences. Le P. v. G. conclut : il y a évolution dans la pensée de saint Thomas, mais pas dans le sens proposé par le P. V. A ses yeux, le *De potentia* est sans doute déjà sous l'influence de saint Augustin, mais il conserve un penchant pour les vues dionysiennes, penchant qui disparaît dans la Somme théologique ; le P. V. n'a pas démontré que celle-ci ait apporté une solution nouvelle qui serait empruntée à certaines formules du Commentaire des Sentences ; il n'y a donc pas lieu de parler, pour ces questions, d'un remaniement des Sentences.

Pour prendre position dans ce débat, une longue enquête serait nécessaire, menée par un historien doué d'un sens historique très affiné et doublé d'un spécialiste en formules trinitaires. Le dernier mot n'est sans doute pas encore dit. Comme le P. V. se bornait au livre I des Sentences, le P. v. G. n'a pas dépassé ce cadre. On sait que le P. Hayen, se basant sur l'autographe du livre III, a prouvé que ce livre avait certainement été remanié par saint Thomas. Et, comme l'a rappelé le P. v. G., il faut ajouter que Ptolémée de Lucques, contemporain

de saint Thomas, déclare avoir vu à Lucques même un exemplaire du livre I du Commentaire que saint Thomas, déjà maître, avait rédigé à Rome.

O. L.

802. G. F. Rossi. *Precisazioni sulla descrizione del codice Paris Nat. lat. 14546 e sulla relativa critica del « Bulletin thomiste »*. — Divus Thomas 59 (1956) 181-217.

M. R. a publié en 1952 un article très fouillé sur *Paris Nat. lat. 14546*, qui contient les opuscules de saint Thomas (voir *Bull.* VI, n° 1797). Il y soutient que ce manuscrit a été constitué au *scriptorium* de l'abbaye de Saint-Victor et qu'il constitue la plus ancienne collection d'opuscules thomistes, peut-être antérieure à 1280. Dans la recension qu'il en a faite dans le *Bulletin thomiste* 9 (1954) 81-87, le P. H.-F. Dondaine O.P. a relevé d'abord un certain nombre de lectures erronées, mais surtout il a critiqué la thèse fondamentale de l'origine victorine du recueil : la seule chose sûre est que le manuscrit apparaît dans la bibliothèque de Saint-Victor au XVe ciècle, peut-être au XIVe. C'est à cette recension que M. R. fait allusion dans le titre de l'article cité ci-dessus. M. R. estime d'abord utile de rappeler l'accueil favorable que plusieurs médiévistes ont réservé à son étude de 1952 ; il apporte quelques *addenda et corrigenda* concernant la description du manuscrit victorin ; mais l'essentiel est sa réponse, — présentée, il faut bien le dire, avec un minimum d'aménité, — aux observations faites par le P. D. Il ne dit rien de ses erreurs de lecture : il est toujours un peu humiliant de s'entendre dire qu'on ne sait pas encore bien lire ! Mais il reprend par le détail toutes les objections concernant l'origine victorine du recueil. Seuls des spécialistes, les yeux fixés sur le manuscrit, sont qualifiés pour en juger avec quelque pertinence. Personne sans doute n'attend une réponse immédiate ; le *scriptorium* du Saulchoir, qui prépare l'édition critique des opuscules thomistes, pourra se prononcer en pleine connaissance de cause. O. L.

803. A. Masnovo. *S. Agostino e S. Tommaso*. — Salesianum 11 (1949) 505-512.

Rapprochements entre S. Augustin et S. Thomas se rapportant à la théodicée, à la théorie de la connaissance et à la loi naturelle.

804. A. Hayen S. J. *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. I : *La métaphysique d'un théologien* (Museum Lessianum, Section philosophique, 40). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in 8, 189 p. Fr. 120.

Le P. H. inaugure un ouvrage qui comportera quatre volumes. Les deux derniers, *La présence créatrice* et *La divine ressemblance* seront plutôt le fruit de la pensée personnelle du P. H. ; mais le premier, *La métaphysique d'un théologien*, et le second, *L'ordre philosophique de saint Thomas* (sous presse), prétendent atteindre la pensée même de saint Thomas. Ces deux volumes relèvent donc de l'histoire, mais d'une histoire poursuivie en profondeur. La « pure » méthode historique, écrit le P. H., s'efforce de rapprocher la pensée d'un auteur de celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains ; celle-ci explique celle-là. Mais « jamais saint Thomas n'a dit adéquatement ce qu'il voulait dire » (p. 19). Il faut donc creuser davantage. Le P. H. veut atteindre l'intention personnelle, originelle de saint Thomas. Cette méthode « ne replace pas l'auteur dans son contexte historique ; elle s'efforce plutôt de retrouver, plus profond que ce con-

texte, le mouvement par lequel cet auteur se dégage du courant de pensée où il s'insère, afin de coïncider plus étroitement avec ce courant » (p. 49). Le P. H. rejoint l'idée du P. M.-D. Chenu (cf. *Bull.* VIII, n° 677) et peut-être même vise-t-il à descendre plus bas encore que le « sous-sol » de l'histoire de surface, puisque « par docilité à la lettre de saint Thomas, il faut la dépasser, car elle proclame que ce qu'il veut dire est au delà de ce qu'il dit et de ce que diront jamais ses interprètes les plus géniaux et les plus fidèles » (p. 9). Voici la conclusion du P. H. concernant la pensée de saint Thomas : la philosophie de saint Thomas est celle d'un théologien dont toute la vie est imprégnée de contemplation dans la foi. Impossible donc de comprendre objectivement sa philosophie si l'on ignore la théologie qui l'assume. C'est la lumière de la foi qui l'aide à discerner la vérité philosophique du réalisme aristotélicien et c'est une exigence théologique qui lui fait préférer ce réalisme à l'idéalisme platonicien (p. 32-33). L'essentiel de la philosophie thomiste n'est pas la cause finale, mais la cause efficiente. Car la théologie considère Dieu en lui-même, dans la causalité efficiente qu'il exerce d'abord dans l'acte créateur, puis dans la réalité créée. Celui qui se cantonne artificiellement dans l'histoire de la philosophie se rend incapable de comprendre objectivement la métaphysique thomiste qui est celle d'un théologien (p. 30). Et d'un théologien qui s'inspire de la vie de la Trinité : « Adhérent au Christ par la foi, le théologien accueille le Fils envoyé par le Père pour que s'accomplisse en lui la vie trinitaire » (p. 175). Le vrai théologien sera le meilleur philosophe (p. 76). « C'est dans la lumière du Christ que saint Thomas écoute Aristote et qu'il le comprend » (p. 79).

Ce volume du P. H. dénote une rare consistance doctrinale et une maturité de pensée en pleine possession d'elle-même. Il s'impose à l'attention des historiens de la pensée thomiste. Le volume suivant apportera de plus amples précisions sur cette pensée. En attendant, de menues réflexions ne seront pas hors de propos. Que saint Thomas ait été plus théologien que philosophe, on le conçoit : il enseignait à la faculté de théologie, non chez les artiens. Que ce soit grâce à la théologie que maintes questions de pure métaphysique se soient imposées à son esprit, c'est là encore un fait : le récit de la Genèse, l'union hypostatique, le mystère de l'eucharistie l'ont amené à traiter de la création *ab aeterno*, de la distinction entre *suppositum* et *natura*, de la distinction réelle entre substance et accidents. Mais cette théologie, qui a été pour saint Thomas l'occasion de faire de la métaphysique, est-elle aussi la cause de cette métaphysique ? S'agit-il d'une théologie naturelle dite théodicée ? Pour saint Thomas, comme pour tout penseur, on ne connaît bien une chose que par sa cause efficiente : le relatif, le contingent postulent l'absolu, le nécessaire, c'est-à-dire Dieu. Dans ce sens toute métaphysique a son origine dans la théodicée ; de fait, le *De Deo uno* de la *I^a pars* contient la plupart des thèses métaphysiques de saint Thomas. Mais s'agit-il de théologie surnaturelle, « théologale » ; faut-il partir de la Trinité pour comprendre la métaphysique thomiste ? Certes c'est la Trinité qui est cause de toute action de Dieu *ad extra*, cause de cette « communication de l'être » à toute créature. Mais faut-il fixer les yeux sur ce mystère de la présence de la sainte Trinité en nos âmes pour saisir la vérité de la métaphysique thomiste ? Faut-il être entré dans la « voie unitive » dont parlent les maîtres spirituels pour saisir l'être comme tel ? Il y a tant de chaires de philosophie thomiste qui font excellente besogne et dont cependant le programme ne comporte pas de traité préliminaire sur la Trinité : ces chaires peuvent-elles se présenter encore comme des représentantes authentiques de la métaphysique thomiste ? O. L.

805. M.-J. S. de Laugier de Beaurecueil O. P. *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin.* — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, n° 542) 45-82.

Le sujet abordé par le P. de L. a déjà été traité par le P. F. Sander, S. J. (voir *Bull.* I, nos 96 et 182). Le mérite de ce nouveau travail est d'avoir davantage tenu compte de l'évolution de la pensée de saint Thomas. Cette première partie de l'étude expose d'abord le donné initial, que le P. de L. décrit à propos de trois sources principales de saint Thomas : l'Écriture, saint Augustin, les Sentences. Les étapes de l'évolution à laquelle le P. de L. s'attache sont, fondamentalement, le Commentaire des Sentences, le *De veritate* et enfin la Somme théologique. C'est en les parcourant qu'il décrit successivement le sujet de l'image (la *mens*, puis, plus tard, l'*intellectus* de l'ange et de l'homme), ensuite sa structure (en quoi saint Thomas s'affranchit progressivement de saint Augustin). Ces deux aspects, choisis à vrai dire de façon assez restreinte dans la doctrine beaucoup plus vaste de l'exemplarisme selon saint Thomas, illustrent une évolution « vers le réalisme de l'image ». F. V.

806. H. A. van Dongen O. P. *De natuurlijke liefde van de mens. De thomistische theorie van de liefde.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen, 1954 ; in 8, xv-53 p. Fl. 3.90.

Ces pages sont extraites d'une dissertation sur l'amour en tant qu'expression de la nature humaine indépendamment de son élévation à l'état surnaturel. C'est un exposé personnel bien plus qu'une exégèse stricte des textes de saint Thomas. Deux propositions y sont clairement développées : l'amour naturel pour les autres est conditionné par l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, car l'amour de bienveillance suppose l'amour de concupiscence ; et à son tour, l'amour envers soi-même est basé sur l'amour naturel que toute créature rationnelle, image de Dieu, porte à son créateur. O. L.

807. R. Völkl. *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 12). — München, K. Zink, 1956 ; in 8, xix-354 p. Mk. 24.

Cet ouvrage consacré à l'amour de soi se partage en deux sections de longueur sensiblement égale. Dans la première partie M. V. fait l'inventaire complet de tous les textes bibliques et en présente une vue synthétique. Dans la seconde, la seule qui doit nous arrêter ici, il scrute la pensée de saint Thomas d'Aquin : travail systématique, non strictement historique. L'amour de soi est modelé sur l'amour que Dieu a pour lui-même. Étant le bien absolu, Dieu s'aime nécessairement, puisque c'est le bien qui est l'objet de l'amour. Quant aux êtres créés par lui, Dieu les aime, non certes d'un amour de concupiscence comme s'il avait besoin d'eux pour son bonheur, mais parce que c'est lui-même qu'il aime en eux pour y diffuser sa bienveillance. Or l'homme a été créé à l'image de Dieu : l'amour que l'homme a pour lui-même sera donc modelé sur l'amour que Dieu a pour lui-même. Ici il faudra distinguer entre amour naturel et amour surnaturel. L'homme s'aime nécessairement d'un amour naturel, ancré dans sa nature aimable en elle-même, puisqu'elle est une participation du bien absolu. L'homme aime donc naturellement Dieu, le bien absolu ; il aime naturellement son sem-

blable, en qui il se retrouve dans l'identité d'une même nature ; et puisque l'homme est destiné à vivre en société, il sera naturellement porté à aimer cette société qui est un moyen nécessaire pour sa propre perfection. Quant à l'amour surnaturel de l'homme pour lui-même, l'amour chrétien prend nom de charité, participation à la grâce du Christ. Le chrétien s'aime donc pour Dieu et en Dieu par le Christ. Cet amour de soi se concrétise dans l'amour des vertus qui nous perfectionnent surnaturellement en toutes nos facultés ; il s'étend jusqu'à notre corps et aux biens extérieurs qui sont un moyen d'aimer Dieu ; il subsiste même dans le péché, mais d'une manière désordonnée. L'amour surnaturel de soi se traduit dans la soumission à la volonté de Dieu, soumission qui est à la fois amour de Dieu et amour de soi ; on peut même dire en un sens que l'amour de Dieu dérive de l'amour de soi, car si Dieu n'était pas notre bien, nous ne pourrions pas l'aimer, encore que nous puissions aimer Dieu pour lui-même. C'est aussi cet amour de nous-mêmes qui nous porte à aimer le prochain parce que Dieu est en lui ou pour qu'il y soit. L'amour du prochain se mesure d'ailleurs à l'amour de nous-mêmes : plus le prochain nous est proche, plus nous devons l'aimer. L'amour de nos ennemis reste possible, puisque, malgré tous leurs torts à notre égard, ils restent de la même nature que nous. Et ainsi se résout le problème des rapports entre la société et l'individu : la société n'est qu'un moyen pour notre perfectionnement. Et enfin c'est cet amour de soi qui constitue la béatitude, puisque celle-ci est la possession de notre bien suprême.

Il y aurait sans doute lieu de nuancer quelque peu la formulation de certaines conclusions de M. V. concernant le rôle de l'amour de soi ; mais l'essentiel doit être maintenu si l'on veut atteindre la pensée de saint Thomas. Certes celui-ci est aristotélicien quand il dit que la partie est faite pour le tout ; mais il est essentiellement le chrétien pour qui c'est la personne humaine avec sa fin personnelle en Dieu qui doit prévaloir sur tout ce qui l'entoure. Au surplus les deux formules sont parfaitement convertibles : on s'aime vraiment quand on aime Dieu ; et l'on aime Dieu quand on s'aime vraiment. M. V. a donc fait œuvre excellente en rappelant ces données essentiellement thomistes. O. L.

808. M.-M. Labourdette O. P. *Dons du Saint-Esprit. Saint Thomas et la théologie thomiste.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1610-1635.

Le P. L. expose les textes de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit avec toute l'ampleur et la précision désirables. Il note avec raison qu'il ne faut pas opposer doctrinalement les textes du Commentaire des Sentences et ceux de la Somme théologique. On pourrait ajouter que le saint docteur aura modifié ses formules sans doute parce qu'il aura remarqué que l'expression *supra modum humanum* du Commentaire ne distinguait pas clairement les dons et les vertus théologales. Le P. L. souligne l'intérêt du texte où saint Thomas (*I^{a}II^{ae}*, q. 68, a. 4, ad 3^{um}) affirme que les dons sont des *derivationes* des vertus théologales ; il note à ce sujet : « Voilà une notion essentielle. Il ne suffirait pas, nous semble-t-il, de l'entendre au plan des *habitus* ; c'est d'abord des actes mêmes qu'il s'agit, comme pour l'artiste prenant son instrument » (col. 1626). C'est fort bien dit : on comprend parfaitement que, non seulement un *habitus* (opératif) produise un acte, mais aussi qu'un acte (surtout fréquemment répété) produise un *habitus* (*habitus* acquis). Mais, en ce passage de saint Thomas, n'est-il pas dit que, par leur influence, donc en tant que s'exerçant en acte, les vertus théologales produisent les dons du Saint-Esprit ? Les dons seraient-ils dès lors considérés par saint Thomas comme dérivant de l'activité des vertus théologales, exactement comme les vertus morales « infuses » sont envisagées (*I^{a}II^{ae}*, q. 63, a. 3) comme des *effectus* des vertus théologales ? Or on a récemment prétendu résoudre de

la sorte les deux problèmes : les dons du Saint-Esprit, comme les vertus morales « infuses », ne sont pas en réalité des *habitus* infus ; ce sont cependant des *habitus*, mais des *habitus* acquis par l'exercice des vertus théologales. C'était l'occasion pour le P. L. de prendre position à l'égard de cette thèse apparemment antithomiste ; certains regretteront sans doute que l'éminent théologien ne l'ait pas réfutée. O. L.

809. Thomas von Aquin. *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung.* III, 46-59. Kommentiert von A. Hoffmann O. P. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 28). — Graz, Verlag Styria, 1956 ; in 8, (15)-503 p. S. 132.70.

Plus d'une fois ce *Bulletin* a signalé les mérites de cette *Thomas-Ausgabe*, accompagnée d'une traduction allemande, entreprise déjà avant la guerre par un groupe de dominicains et de bénédictins, allemands ou autrichiens. Les caractéristiques de ce volume nouveau sont celles des précédents (ce *Bulletin* les décrivait encore à propos du t. 18 ; voir *Bull.* VII, n° 1088). La méthode est inspirée de la traduction de la *Somme théologique* dite de la « Revue des Jeunes » : des notes explicatives éclairent le texte, mais sont reportées après celui-ci (p. 333-350), de même qu'un commentaire autonome (p. 351-467), véritable traité qui étudie la souffrance et la mort du Christ, sa résurrection et son ascension. Des tables facilitent le maniement de l'ouvrage. F. V.

810. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Les passions de l'âme.* T. I-III : *Ia-2ae, Questions 22-48.* Traduction française par M. Corvez O. P. (Éditions de la Revue des jeunes). — Tournai, Desclée, 1949-52 ; 3 vol. in 12, 301, 326 et 271 p.

On sait l'ampleur extraordinaire qu'a prise chez saint Thomas le traité sur les passions (*Ia IIae*, q. 22-48), ampleur due sans doute au fait que c'était la première fois que le saint docteur s'y appliquait *ex professo*. Conformément aux règles suivies dans l'édition de la « Revue des jeunes », le P. C. en présente le texte latin et une traduction française, suivie de notes explicatives qui mettent en parfait relief la richesse des notations psychologiques de saint Thomas. Ces notes sont suivies de *Renseignements techniques*, autant de petits traités d'inspiration thomiste, mais où se traduisent les vues personnelles du traducteur. On appréciera particulièrement ses exposés sur la nature, la moralité et les classifications des passions ; la nature, la moralité et la hiérarchie du plaisir ; les « esprits animaux » et la colère. Dans ces exposés le P. C. a fait de fort suggestifs rapprochements entre les analyses de saint Thomas et les résultats de la psychologie moderne. O. L.

811. L. Oeing-Hanhoff. *Zur thomistischen Freiheitslehre.* — Scholastik 31 (1956) 161-181.

Ces pages sont occasionnées par l'ouvrage de M. G. Siewerth, *Die menschliche Willensfreiheit* (voir *Bull.* VII, n° 1084), d'intention plus spéculative qu'historique. M. O.-H. s'attache cependant à un texte de saint Thomas (*De malo*, q. 16, a. 5 : *Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum*). Ce qui lui est une occasion d'envisager la nature du libre arbitre chez saint Thomas. Le saint docteur y montre comment la volonté de l'ange, après avoir fixé sa fin dernière, ne peut plus s'en détourner, tout comme l'homme ne peut

renier les premiers principes de la raison auxquels il a adhéré. A vrai dire, cet article de saint Thomas, et donc aussi celui de M. O.-H., n'apporte aucune donnée nouvelle concernant la nature même du libre arbitre, qu'il avait définie dans *De malo*, q. 6, et le problème reste, que M. O.-H. n'a pas abordé : sur quoi repose la liberté de cet *arbitrium*, c'est-à-dire du jugement pratique qui détermine le choix ? O. L.

812. P.-M. Van Overbeke O. P. *Saint Thomas et le droit. Commentaire de II^a-II^{ae}, q. 57.* — Revue thomiste 55 (1955) 519-564.

Le P. V. O. présente un commentaire très approfondi des trois premiers articles de la question *De iure* (II^a II^{ae}, q. 57) : notion du droit, droit naturel et droit positif, droit naturel et droit des gens. Pour cette dernière question qui est la *crux interpretum*, — et nous disons, avec le P. V. O., « que la question ne l'a pas été moins pour saint Thomas lui-même » (p. 538), — le savant interprète fait le relevé des sources où le saint docteur a puisé. Ici encore l'exposé est très fouillé : Aristote, le droit romain (Cicéron et les juristes Gaius, Ulpien, les Institutes), saint Augustin, saint Isidore et Gratien. Le P. V. O. expose la manière dont, au cours de ses divers écrits, saint Thomas a exploité ces sources. Toute l'étude est agrémentée de références aux auteurs actuels qui ont remué ces problèmes. O. L.

813. P.-M. Van Overbeke O. P. *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas.* — Revue thomiste 57 (1957) 53-78, 450-495.

Désireux d'élaborer une notion synthétique du droit, de l'ordre juridique et de ses relations avec l'ordre moral, le P. V. O. s'attache au concept de loi naturelle qui, d'après saint Thomas, est une « certaine raison du droit naturel » (II^a II^{ae}, q. 57, a. 1, ad 2^{um}), de ce droit sur lequel le P. V. O. a publié une étude d'après la II^a II^{ae}, q. 57 (voir *Bull.* VIII, n° 812). Ici il présente un commentaire littéral du traité *De legibus* de la I^a II^{ae}, q. 91, a. 2 ; q. 94 en entier, sur la notion de loi naturelle, ses préceptes, ses propriétés (universalité, immutabilité, indélébilité). On admirera une fois de plus sa perspicacité dans l'interprétation des textes : on ne pourrait sans doute pas mieux faire. On appréciera ensuite l'heureux choix des textes de nombreux auteurs actuels, partisans ou adversaires de son exégèse.

On l'a vu, toute l'étude du P. V. O. est un commentaire du *De legibus* de la I^a II^{ae}. Comment se fait-il que le titre même de cette étude mette sur la même ligne « loi naturelle » et « droit naturel » ? Le P. V. O. considérerait-il ces deux concepts comme absolument identiques ? Non sans doute, car il reprend pour son compte la formule de saint Thomas, évoquée plus haut : *lex non est ipsum ius proprie loquendo, sed quaedam ratio iuris*. J'avoue ne pas comprendre comment cette formule résulte des prémisses de l'argumentation de saint Thomas. Mais je sais que, dans son Commentaire des Sentences (IV, d. 33, q. 1, a. 1) le saint docteur avait tout simplement identifié les deux termes de loi naturelle et de droit naturel. En ce point comme toujours, si l'on veut — pour reprendre une formule un peu pompeuse — arriver à une compréhension véritable de la pensée intime de saint Thomas, il faut malgré tout faire un peu d'histoire. Saint Thomas s'est trouvé devant une double tradition scolaire : dans la I^a II^{ae} il a utilisé un traité franciscain ne parlant que de loi, loi éternelle, loi naturelle, etc., traité d'inspiration nettement augustinienne; de là dans son traité *De legibus*, il ne parlera que de *lex naturalis* ; mais dans son traité *De iure* de la II^a II^{ae} il se trouve devant d'autres textes : la tradition issue du Décret de Gratien ne parlant

que de *ius naturale*, et surtout le texte de l'Éthique d'Aristote définissant le *iustum naturale* ; il était donc normal que dans ce traité *De iure* il employât toujours le terme de *ius naturale*. Toutefois, en rédigeant la *IIa IIae*, saint Thomas ne pouvait ignorer qu'il avait composé un traité n'utilisant que le terme de *lex naturalis* ; de là son essai de conciliation : *lex est ratio iuris*. Et la question se pose : pourquoi le thomiste d'aujourd'hui ne pourrait-il pas, — tout en restant un disciple authentique de saint Thomas, — se libérer de formules qui étaient consacrées par l'enseignement scolaire du XIIIe siècle et réduire les deux traités *De iure naturali* et *De lege naturali* à l'unité ? Et cette unité se trouve dans la notion de *ratio naturalis*, c'est-à-dire de la raison humaine qui a pour objet tout ce qui appartient à la nature même de l'homme envisagé dans son triple caractère essentiel d'être raisonnable, social et contingent. Tout se ramène donc à reconnaître une moralité intrinsèque, c'est-à-dire l'existence d'actes qui, de leur nature, sont bons ou mauvais, indépendamment de toute volonté positive, fût-elle divine. On pourrait, je pense, tout en maintenant les problèmes posés par saint Thomas et la substance de la réponse qu'il leur donne, abandonner nombre de formules qui sont la marque du XIIIe siècle : celles de syndérèse, d'innéité de la loi naturelle, des principes premiers et seconds, d'une certaine mutabilité de la loi naturelle, de la distinction entre la loi naturelle et les conclusions qu'on en déduit. Pour donner une solide assise à la philosophie du droit, on soulignerait le rôle de la *ratio naturalis*, qui est la négation de toutes les nuances du positivisme moral qui domine la pensée contemporaine.

O. L.

814. J. E. VAN ROEY. *De onvruchtbaarheid van het geld naar de leer van de H. Thomas van Aquino.* — Collectanea Mechliniensia 41 (1956) 5-13.

Ces quelques pages d'une densité extrême, qui ont été lues à l'Académie royale flamande de Belgique en décembre 1955, présentent une théorie de saint Thomas d'Aquin qui prévalut dans les écoles jusqu'au XVIe siècle : il s'agit de la valeur de l'argent dans l'économie sociale. Le cardinal v. R. rappelle les grandes lignes de l'enseignement du maître. L'argent comme tel n'a pas de valeur réelle ; seuls sont des valeurs les biens naturels utiles à l'homme : l'argent n'est qu'un instrument servant à mesurer la valeur des biens naturels, objets de commerce ; il est le moyen officiel des échanges. On peut certes gagner de l'argent en faisant du commerce, si c'est pour soutenir sa famille, aider les nécessiteux ; mais ce gain est le fruit du travail, non celui de l'argent. La stérilité de l'argent est encore clairement exprimée dans la théorie de saint Thomas sur le *mutuum* : ce contrat ne rapporte rien ; exiger de l'intérêt pour des choses que l'on consomme, tels le pain, le vin, c'est de l'usure. Le facteur temps ne peut davantage entrer en ligne de compte, puisqu'il n'a pas de valeur en soi. Toutefois, dans ses derniers écrits, saint Thomas concède que certaines circonstances justifient un certain intérêt pour l'argent prêté : il admet la valeur du *damnum emergens* et du *lucrum cessans*, mais il n'admet ni le *titulus legalis* ni le *periculum sortis* (le danger de n'être pas payé en retour). Quant à ce qu'on appelle aujourd'hui capital, saint Thomas n'exclut pas tout gain ; cela dépendra de la manière dont on emploie l'argent et du contrat qu'on fait à son sujet. Saint Thomas n'est certes pas patron du marxisme, puisqu'il ne connaît que la propriété privée ; mais il a condamné d'avance les excès du capitalisme moderne. O. L.

815. J. HÖFFNER. *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-

Westfalen, Geisteswissenschaften, 38). — Opladen (Rhnld.), Westdeutscher Verlag, 1955 ; in 8, 41 p. Mk. 2.20.

On conçoit assez aisément, note M. H., la vie économique du moyen âge comme « statique » : la difficulté des communications, la routine congénitale des agriculteurs rivés aux pratiques ancestrales favorisaient une économie fermée où chaque petit groupe se contentait de subvenir à ses besoins, sans aucun esprit de conquête. Cette conception est trop simpliste et est contredite par les faits, ainsi que le montre M. H. en des pages fort instructives. Déjà saint Thomas d'Aquin (*II^a II^ae*, q. 77, a. 4, ad 2^um) estimait qu'on pouvait majorer le prix de vente selon les circonstances de temps et de lieu, la rareté des marchandises, le nombre des acheteurs ; texte qui suppose un minimum d'expansion économique. M. H. cite nombre de théologiens des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles se plaignant amèrement du fait que, si les agriculteurs et artisans sont d'ordinaire assez facilement contents de leur sort, il n'en est pas de même des commerçants avides au gain et y perdant leur âme. Les théologiens en viennent d'ailleurs à canoniser nombre de pratiques commerciales et à permettre le prêt à intérêt dans certaines circonstances. Tout cela suppose que la vie économique, dès le XIII^e siècle, évolua rapidement vers une expansion qui préparait l'ère du capitalisme.

O. L.

816. J. Giménez y Martínez de Carvajal. *San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio.* — Anthologica annua 3 (1955) 201-338.

Ces « excerpta ex dissertatione », dont nous avons signalé la publication en volume (voir *Bull.* VIII, n° 321), ont paru en même temps dans cet annuaire, où ils seront sans doute plus accessibles.

817. L. Dalle Molle. *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII* (Storia ed economia, 4). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1954 ; in 8, XXI-180 p. L. 2000.

— L. Dalle Molle. *Il contratto di cambio nei moralisti del secolo XIII alla metà del secolo XVII.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate theologica (Pontificia Universitas Gregoriana). — Roma, 1954 ; in 8, XV-180 p.

Que peut légitimement demander le changeur en retour du service rendu ? La question se posa dès qu'il y eut commerce quelque peu étendu, soit entre régions d'un même pays où chaque prince frappait monnaie, soit entre pays différents. Grâce à sa situation et sa configuration géographique, l'Italie devait être le pays classique du change, *cambium*. Au changeur qui allait de foire en foire offrir ses bons offices succéda le changeur installé en banque. Au XIII^e siècle, Florence avait déjà cinq grandes banques, avec ramifications à l'étranger. M. Dalle M. retrace un tableau succinct des origines et de l'évolution du change, qui se compliqua et se dissimula de plus en plus pour échapper aux prohibitions de l'Église. Quelle solution allaient apporter les théologiens ? La majeure partie de l'ouvrage de M. Dalle M. sort des cadres de ce *Bulletin*, puisqu'elle s'attache aux théologiens, presque tous espagnols, des XVI^e et XVII^e siècles : on y voit défiler les noms des grands moralistes : Jean Medina, Dominique Soto, Dominique Bañez, Barthélemy Medina, Pierre Arago, François Tolet, Grégoire

de Valence, Louis Molina, Léonard Lessius, Jean de Lugo et autres. Mais avant cette période, dès le XIIIe siècle, apparaissent nombre de *Summae*, à commencer par celles de Raymond de Peñafort et du cardinal d'Ostie, qui balbutient encore en matière financière. Saint Thomas d'Aquin ne s'adresse pas aux changeurs, mais aux prêteurs d'argent ; il donne toutefois une solution valable pour tous deux : demandez une juste rétribution pour vos peines, mais pas davantage ; l'argent est stérile, et la monnaie n'augmente pas de valeur en s'échangeant contre la monnaie d'un autre pays. Après Jean de Fribourg et Astesano d'Asti, voici saint Antonin qui, le premier, parle explicitement du change pour donner une solution assez sévère. Angelo de Chivasso (1486), condamne toute forme de change ; au contraire Jean-Baptiste de Salis les autorise toutes ; Sylvestre de Prierio (1523) s'efforce de tenir un juste milieu. Mais les théologiens ne sont pas des banquiers et se sentent mal à l'aise devant toutes ces manipulations d'argent. En plein XVIe siècle, Barthélemy Fumi disait loyalement que les marchands en savent plus long que les théologiens : *haec materia cambiorum est difficilis, et experti mercatores plus de ea sciunt circa practicam quam plerique doctores* (p. 68).

L'ouvrage de M. Dalle M., extrait d'une thèse élaborée en vue du doctorat en théologie, a paru aussi, sans changement, dans la collection de l'Université grégorienne de Rome. O. L.

818. A. Dondaine O. P. *La hiérarchie cathare en Italie.* — Archivum Fratr. Praed. 20 (1950) 234-324.

Poursuivant son étude sur la hiérarchie cathare en Italie (voir *Bull.* VI, n° 1140), le P. D. apporte au dossier de l'histoire de cette hérésie un nouveau document, le *Tractatus de hereticis*, conservé dans le manuscrit latin *352* de la Bibliothèque Széchényiane du Musée National Hongrois à Budapest. Avec ce traité, qui est au sens propre un recueil pour l'information des inquisiteurs et qui aurait été rédigé par l'un d'eux, le frère Anselme d'Alexandrie O. P., entre les années 1260 et 1280, nous remontons à la naissance même de l'hérésie. P. 308-324, on en peut lire le texte d'après le manuscrit de Budapest.

L'apport du *De heresi Catharorum* et du *Tractatus de hereticis*, augmentant considérablement les sources d'information, permet au P. D. de dresser au moins un premier catalogue de cette hiérarchie hétérodoxe en Italie. Il passe ainsi en revue la hiérarchie des six églises cathares d'Italie : Desenzano, Concorezzo, Mantoue-Bagnolo, Vicence, Florence et Val de Spolète, résumant par un tableau d'ensemble très précieux les résultats de son enquête. G. M.

819. S. Savini. *Il Catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV.* Ipotesi sulla cronologia del Catarismo in Italia. — Firenze, F. Le Monnier, 1958 ; in 8, 183 p. L. 1200.

Le P. A. Dondaine O. P. a livré de précieux renseignements sur *La hiérarchie cathare en Italie* par la publication des deux traités qu'il a dénommés *De heresi Catharorum* et *Tractatus de hereticis*, ce dernier d'Anselme d'Alexandrie O. P. (voir *Bull.* VI, n° 1140 et VIII, n° 818). Fort d'une telle contribution, M. S. a établi une chronologie du catharisme en Italie et recherché les titulaires de la hiérarchie hérétique qui s'était constituée en Lombardie et en Italie centrale depuis les années qui suivirent le concile cathare de Saint-Félix de Caraman (1167) jusqu'à la disparition finale de la secte. Il comble ainsi une lacune car, comme il le fait remarquer dans les pages bibliographiques sur le catharisme (p. 2-14), l'étude de ce mouvement religieux a été fort négligée jusqu'à présent pour l'Italie. De

plus les travaux parus font généralement une place plus grande à l'exposé des doctrines qu'aux faits historiques et à la géographie de la secte. G. M.

820. R. Weiss. *The Translators from the Greek of the Angevin Court of Naples.* — Rinascimento 1 (1950) 195-226.

L'activité des traducteurs grecs en Sicile sous les Normands et les Hohenstaufen se continua sous les Angevins. Mais de la curie sicilienne elle passa plutôt aux monastères italo-grecs du sud de la péninsule et son objet fut moins les classiques que la littérature religieuse. A la cour même, les rois de Naples furent loin de rester indifférents aux choses de l'esprit. Charles Ier, qui jeta les fondements de la bibliothèque angevine, et son fils Charles II s'intéressèrent surtout à la traduction d'ouvrages de médecine ; avec Robert Ier un air d'humanisme circule déjà dans l'atmosphère, mais en même temps s'élève une cloison entre traducteurs et représentants de l'humanisme naissant. Parmi les traducteurs, on connaît Raymond de San Germano, Azzolino de Rome (qui traduisit Maxime le Confesseur, traduction perdue) et particulièrement Nicolas de Reggio, dont M. W. retrace la vie et l'activité littéraire (surtout des ouvrages de médecine) qui s'étendit de 1308 à 1345. Tous ces écrivains continuent la tradition médiévale de la traduction *ad verbum* et ne sont pas atteints du souci d'élégance que manifesteront les humanistes. Après la mort de Robert Ier en 1343 la cour de Jeanne de Naples n'a plus aucune influence sur la poursuite de ce travail de traduction. H. B.

821. E. Gilson. *Boèce de Dacie et la double vérité.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 30 (1955) 81-99.

M. G. Sajó a découvert dans *Budapest Musée National 104* un traité anonyme *De mundi eternitate*, qu'il attribue à juste titre à Boèce de Dacie et où il croit découvrir la théorie de la double vérité condamnée par Étienne Tempier en 1277 (voir *Bull.* VII, n° 1856). M. G. s'élève contre cette dernière assertion. A cet effet il analyse patiemment tout le contenu de l'opuscule : introduction, objections pour et contre, solution. Nulle part Boèce de Dacie n'affirme ni ne suppose cette thèse. La vérité est que Boèce est un philosophe, et sincèrement croyant ; mais « il ne peut tolérer la race des théologiens qui, se mêlant de philosophie sans en avoir vraiment approfondi l'étude, prétendent imposer au nom de la raison des conclusions qu'ils ne tiennent réellement que de la foi » (p. 92). La thèse générale de M. G. a aussi été soutenue par le P. A. Maurer (voir *Bull.* VII, n° 1858) et, indépendamment de lui, M. F. Van Steenberghen est arrivé à la même conclusion (voir *Bull.* VII, n° 1859). Nous avons ici une nouvelle preuve du fait que les théologiens de 1277 ne se souciaient pas toujours de lire attentivement ceux qu'ils condamnaient. O. L.

822. M. Grabmann. *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (Miscellanea historiae pontificiae, 11). — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1946 ; in 8, xi-193 p.

Après un bref rappel de la pénétration d'Averroès et d'Aristote à l'université de Paris et de l'attitude du Saint-Siège à leur égard, Mgr G. retrace la vie de Guillaume de Moerbeke : sa patrie, son entrée chez les dominicains, son séjour en Grèce, sa nomination comme pénitentier papal, sa présence au concile de Lyon (1274), son élévation à l'archevêché de Corinthe, ses relations avec les érudits

du temps et spécialement avec saint Thomas d'Aquin, sa mort en 1286. Mgr G. s'étend à souhait sur les traductions faites par l'érudit flamand : les traductions d'Aristote d'abord (Physique, Métaphysique, Morale), ensuite les traductions des commentateurs grecs d'Aristote (Ammonius sur le *Perihermeneias*, Simplicius sur les *Praedicamenta* et sur le *De caelo et mundo*, Alexandre d'Aphrodise sur le *De sensu et sensato* et sur les Météores, Thémistius sur le *De anima*, Philopon sur le livre III du *De anima*) ; de même la traduction de plusieurs écrits de Proclus, de Galien, d'Hippocrate et de certains mathématiciens. On sait que Roger Bacon critiqua vivement la valeur des traductions de Guillaume de Moerbeke ; Mgr G. rappelle à ce sujet l'avis de plusieurs humanistes. En appendice, le P. M.-H. Laurent O. P. révèle les relations intimes de Guillaume avec le pape Grégoire X. O. L.

823. R.-A. Gauthier O. P. *CR de G. F. Rossi, Discordanza o concordanza tomista?* (voir *Bull.* VII, n° 2687) *et de F. Pelster, Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae* (voir *Bull.* VIII, n° 295). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 935-943.

Dans son édition des *Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis* (voir *Bull.* VII, n° 662), le P. G. relevait 32 améliorations du texte du Commentaire sur les Sentences apportées par un thomiste vers 1280. Il signalait aussi les divers remaniements du texte primitif des *Articuli*. M. R. se demandait si les *Articuli* n'étaient pas la seconde partie d'une œuvre unique dont la première partie était la concordance *Pertransibunt plurimi*, comme l'indique la collection des opuscules de saint Thomas de *Paris Nat. lat. 14546*, où les deux écrits sont réunis (voir *Bull.* VII, n° 2687 et VIII, n° 802). A cette question le P. G. répond que la tradition manuscrite n'invite pas du tout à confondre les deux écrits et que d'ailleurs leur esprit est trop différent pour qu'ils puissent émaner d'un même auteur. M. R. demandait en second lieu si, au lieu de lire *melius* dans le titre des *Articulis*, il ne fallait pas lire *aliter*, ce qui permettrait de croire que la *concordantia* serait plutôt une *discordantia*. Le P. G. lui répond vertement que les manuscrits « répondent de façon si évidente que nous sommes surpris des doutes de M. Rossi », et il apporte le témoignage d'un texte qu'il vient de découvrir de la concordance *Ad annuendum* (*Sienne Bibl. com. U. IV. 9*), écrite entre 1290 et 1300 qui porte *perfectius* (c.-à-d. *melius*). Quant à la concordance *Pertransibunt plurimi* que F. Pelster attribue à saint Thomas (voir *Bull.* VIII, nos 295 et 824), « cette affirmation ne mérite pas d'être prise au sérieux » et, textes à l'appui, « il est peu de faux où l'auteur se trahisse de façon plus flagrante ».

Au début de cette recension le P. G. mentionne de nouveaux manuscrits à ajouter à ceux qu'il avait cités dans son édition des *Articuli*. O. L.

824. G. F. Rossi. *Il compianto P. Franz Pelster e l'autenticità delle « Concordanze » di S. Tommaso d'Aquino.* — Divus Thomas 60 (1957) 218-220.

M. R. rappelle les études où le P. P. s'est efforcé de prouver l'authenticité thomiste de la *Concordantia dictorum Thomae* et de l'opuscule *Pertransibunt plurimi*. O. L.

825. D. A. Callus O. P. *CR de J.-P. Muller O. S. B., Le Correctorium corruptorii Quaestione* (voir *Bull.* VII, n° 663). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 643-655.

Le P. C. présente d'abord très avantageusement l'édition faite par dom M. du *Correctorium Quaestione*. Dom M. constatait que l'auteur était anglais, mais il ne proposait aucun nom. Le P. C. avance la candidature de Guillaume de Macclesfield par voie d'exclusion : il ne peut être question de Hugues de Billom ni de Jean Quidort, tous deux Français ; ni de Richard Knapwell, l'auteur du *Correctorium Quare* ; il ne reste donc que Guillaume de Macclesfield, l'auteur du Commentaire des Sentences de *Bruges 491*, attribué à Maître Eckhart par J. Koch.

Le P. C. saisit l'occasion de cette recension pour apporter quelques précisions sur les autres Correctoires. Et tout d'abord sur les *Declarationes* ou l'*Ur-Correctorium* de Guillaume de la Mare. Le P. Pelster (cf. *Bull.* II, 98) estimait que le *Correctorium* de Guillaume était antérieur à 1282 et que le décret de Bonagratia porté au chapitre général de Strasbourg de 1282 visait non pas le *Correctorium* de Guillaume de la Mare, mais ses *Declarationes*. Le P. C. prouve au contraire que le *Correctorium* doit remonter à plusieurs années avant 1279 et que, d'autre part, le chapitre général de Strasbourg visait non pas les *Declarationes*, mais le *Correctorium*. Quant au *Correctorium Circa*, le P. C. n'a rien à ajouter : l'auteur est bien Jean Quidort, qui l'a rédigé entre 1282 et 1284. Le *Correctorium Sciendum* reste mystérieux. Robert d'Orford (ou de Colletorto) dit lui-même qu'il a écrit un *correctorium* ; mais quel est-il ? Le P. C. estime que cet écrit est précisément le *Correctorium Sciendum*. Il se fait que l'article du P. C. était à l'impression quand parut l'édition de ce Correctoire par Mgr P. Glorieux (voir *Bull.* VIII, n° 319). O. L.

826. F. J. E. Raby. *Philomena praevia temporis amoeni.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, n° 650) II, 435-448.

Le thème du rossignol a de tout temps inspiré les poètes. M. R. suit rapidement les grandes lignes de son histoire dans l'antiquité et au moyen âge, jusqu'au moment où, vers la fin du XIII^e^ siècle, il s'intègre réellement dans la littérature religieuse avec Jean de Hoveden et Jean Pecham. Jusqu'à Fulbert de Chartres, la poésie médiévale s'inspire de l'Anthologie latine, et c'est seulement dans l'*Ecbasis captivi* que le rossignol apparaît pour la première fois associé à la passion du Christ. Partout ailleurs il reste le symbole profane et le messager de l'amour. Dans la *Philomena* de Jean de Hoveden († 1278) et surtout dans la *Philomena praevia* de l'archevêque Jean Pecham († 1292) il devient le type de l'âme dévote et méditative qui chante sans se lasser les louanges du Sauveur. Chez le second, il est non seulement le messager de l'âme qui veut exprimer son amour à Jésus, mais l'image de l'âme qui varie son chant d'amour selon les différentes heures canoniales, lesquelles correspondent aux étapes successives de la création et de la rédemption. Ce poème de Pecham exerça une large influence sur la spiritualité postérieure, — par exemple sur Richard Rolle, — et connut de nombreuses traductions en langues vulgaires. L'étude de ce thème a été reprise depuis lors avec plus de détails par le P. Maximilianus O.F.M. Cap. (voir *Bull.* VII, n° 2218). H. B.

827. P. Künzle O. P. *Neu aufgefundene Quaestiones quodlibetales Bernhards von Trilia.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 52-58.

Dans sa *Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris 1925, p. 101-104, Mgr P. Glorieux a publié, d'après *Vat. Borgh. 156*, la liste des questions des trois quodlibets de Bernard de Trilia O. P. : 23 questions pour le premier, 24 pour le deuxième et 5 pour le troisième. Le P. K. a eu la bonne fortune de trouver

dans *Florence Naz. Conv. soppr. A. 3. 1153* un second exemplaire, beaucoup plus riche, de ces trois quodlibets : 24 questions pour le premier, 62 pour le second et 18 pour le troisième. Le manuscrit de Florence conserve un quatrième quodlibet avec 20 questions dont le P. K. publie les incipits, mais rien n'indique qu'il soit de Bernard de Trilia ; il est cependant postérieur à la condamnation de 1277. O. L.

828. V. Heynck O. F. M. *Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus.* — Franzisk. Studien 38 (1956) 371-398.

Tenant compte de tout ce que les érudits ont découvert sur la vie de Pierre Jean Olivi, le P. H. peut fixer son Commentaire des Sentences (dont le livre II a été édité en 1922-26 par B. Jansen S. J.) pendant ses années de lectorat, soit à Florence en 1287-88, soit à Montpellier vers 1290. Il est plus malaisé de fixer la date du Commentaire de Pierre de Trabibus, dont la vie est beaucoup moins connue. Ce commentaire est certainement antérieur à 1300. Peut-on préciser davantage ? E. Longpré a jadis attiré l'attention sur un commentaire anonyme rédigé à Florence et conservé dans *Florence Naz. D. 6. 359* et en a fixé la date en 1294-95 ; tout récemment le P. V. Doucet (voir *Bull.* VII, n° 1391) estimait que l'auteur n'était autre que Pierre de Trabibus. C'est ce dernier point que le P. H. examine de très près par une confrontation de nombreux textes ; il lui apparaît que l'anonyme est plutôt un excellent résumé de Pierre de Trabibus dont il précise les solutions. Quels sont les rapports entre Pierre Jean Olivi et Pierre de Trabibus ? On ne peut plus dire avec F. Ehrle que ce dernier était un fidèle disciple de Pierre Jean Olivi : les théories sont trop différentes ; il est cependant certain que Pierre de Trabibus a lu et utilisé le commentaire de Pierre Olivi. Que peut-on en conclure ? Le P. H. a soin de ne pas vouloir trancher définitivement le problème ; mais il lui semble que ces deux auteurs, ainsi que l'anonyme, ont écrit leur commentaire à Florence, et dès lors ces ouvrages se suivraient dans cet ordre : Olivi, Pierre de Trabibus, l'anonyme. En conséquence le commentaire de Pierre de Trabibus serait des environs de 1290. O. L.

829. Sr Mary Jeremy. « *Similitudes* » *in the Writing of Saint Gertrude of Helfta.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 48-54.

Intéressante étude sur le langage imagé qui constelle le *Héraut de l'amour divin* de sainte Gertrude la Grande. Sr M. J. classe ces « similitudes » selon qu'elles sont inspirées de la nature, des relations personnelles, sociales, professionnelles ou domestiques, ou encore d'autres manifestations humaines (musique, bijoux, parfums, nourriture, etc.). F. V.

830. G. Bonafede. *Matteo d'Aquasparta* (Estratto della rivista L'Italia francescana). — Roma, 1957 ; in 8, 63 p. L. 500.

Jusqu'ici le *scriptorium* de Quaracchi a édité en quatre volumes nombre de questions disputées de Matthieu d'Aquasparta (cf. *Bull.* II, n° 1018 ; VII, n° 1866). En un sobre et substantiel exposé, M. B. résume l'ensemble de ces questions du maître franciscain : le problème de la certitude, des *rationes aeternae*, le mécanisme de la connaissance, la connaissance du non-être et du singulier, le problème de la pluralité des formes et de l'immortalité de l'âme, celui de l'existence de Dieu, de la création et de la providence. Sans être profondément ori-

ginal, Matthieu d'Aquasparta s'avère un disciple de saint Augustin, plus encore que de saint Bonaventure. Il s'est opposé au thomisme du temps, non seulement dans le problème de la création *ab aeterno*, mais surtout en ce qui touche à l'origine sensible de la connaissance humaine, où le maître franciscain souligne la nécessité de l'illumination divine. O. L.

831. M. Oltra O. F. M. *Unidad del ser en Cristo, según el Cardenal Mateo de Aquasparta O. F. M.* — Verdad y Vida 4 (1946) 287-299.

832. R. P. de Mahuet. *Le miroir marial de Chartres.* — Bull. Société française d'Études mariales 5 (1947) 85-129 (Sainteté de Marie).

Le « traité de la Vierge » dans les sculptures et les verrières de Chartres (Ancien Testament, généalogie et histoire de Marie, ses vertus et ses privilèges).

833. Th. Kaeppeli O. P. *Praedicator monoculus. Sermons parisiens de la fin du XIII^e siècle.* — Archivum Fratr. Praedic. 27 (1957) 120-167.

Le P. K., qui a déjà découvert nombre de sermons de la fin du XII^e siècle et du début du XIII^e (voir *Bull.* VII, n° 2598), apporte une contribution semblable pour la fin du XIII^e siècle. A l'abbaye de Kremsmünster le manuscrit *83* conserve, transcrits par le copiste Gunter († 1298), 131 *sermones de tempore et festis* et 92 *sermones de sanctis*. Le P. K. en dresse un inventaire complet, tout en constatant que la collection n'a été conservée, à sa connaissance, que par deux manuscrits. Quelle date faut-il leur assigner ? Le travail est facilité du fait que le copiste a sérié les sermons d'après l'ordre liturgique ; le choix se limite à deux dates : 1282-83 ou 1293-94. C'est cette dernière date qu'il faut prendre, car il y est question d'un prédicateur, *Gentilis Romanus*, qui a prêché en 1293. Parmi ces prédicateurs, on en voit un surnommé *Monoculus*, auquel trois sermons sont attribués. Or le P. K. a su prouver qu'il s'agissait de Jean Quidort, à qui il faut attribuer la plupart des sermons anonymes. Les sermons de Jean Quidort datent donc de 1293-94 ; donnée précieuse pour fixer à coup sûr le Commentaire des Sentences du même auteur, dont le P. J.-P. Muller prépare l'édition critique (voir *Bull.* VII, n° 2693). Le P. K. s'arrête un instant aux autres prédicateurs qui sont nommés. Il est probable que le *Wilhelmus Anglicus* n'est autre que Guillaume de Macclesfield. Il s'attarde davantage au sermon 44 attribué à Maître Eckhart, *lector sententiarum* : ce sermon vient s'ajouter au seul sermon parisien d'Eckhart retrouvé jusqu'ici ; par là même on peut fixer en 1293-94 la date de sa lecture des Sentences. On voit, par ce beau travail du P. K., combien les collections de sermons, intelligemment exploitées, peuvent être précieuses pour l'histoire littéraire de la théologie médiévale. O. L.

XIV^e s. **834.** G. H. Tavard. *Holy Church or Holy Writ : A Dilemme of the Fourteenth Century.* — Church History 23 (1954) 195-206.

M. T. décrit le processus de dissociation qui apparaît dès la fin du XIII^e siècle entre l'autorité de la Bible et celle de l'Église en matière de foi, alors que les âges précédents avaient considéré comme un tout, — non sans distinction, bien sûr, — les Écritures et les écrivains postérieurs. Cette dissociation fait naître entre les deux « autorités » au sens médiéval une hiérarchie inconnue auparavant, soit au profit de l'Écriture, soit au profit de l'Église. Cette deuxième attitude est celle de Guy Terreni : les livres canoniques tirent leur autorité de

la seule décision de l'Église. Déjà Henri de Gand s'était posé la question, mais l'avait résolue dans un sens moins radical. M. T. rappelle aussi la position de Pierre Auriol, Nicolas de Lyre, Ockham surtout, Henri Totting de Oyta, pour finir avec Wyclif et conclure au lien qui rattache ces théologiens aux Réformateurs du XVIe siècle. M. T. rejoint ainsi les questions traitées avec beaucoup plus d'ampleur par dom P. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe* (voir *Bull.* VII, no 677).
H. B.

835. F. Pelster S. J. *Kleine Beiträge zur Literargeschichte der Scholastik. Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mitteilweise unbekannte Quästionen des Thomas von Sutton O. P., Johannes von Paris O. P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O.E.S.A.* — Scholastik 32 (1957) 247-255.

Après une description générale du contenu de *Toulouse 739* le regretté P. P., sentant ses forces défaillir, a rassemblé des notices prises jadis où il signalait ou identifiait certaines pièces : les deux premiers quodlibets et deux questions disputées de Thomas de Sutton, deux opuscules de Gilles de Rome (*De compositione angelorum* et *De motu angelorum*), des questions inédites de Jean de Paris et son traité *De iride*, des questions inédites d'Henri de Friemar et deux groupes anonymes de questions disputées. Il signale l'intérêt du recueil de Toulouse pour la connaissance du début du XIVe siècle.
O. L.

836. A. Olivar O. S. B. *Note sur l'incunable GW 4723.* — Bibliofilía 59 (1957) 119-120.

Il s'agit de la *Diaeta salutis* de Guillaume de Lanicia, imprimée seize fois au cours du XVIe siècle sous le nom de saint Bonaventure. Le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* IV, 433 ne connaissait qu'un seul exemplaire mutilé de l'édition parue à Rome, vers 1495, chez Martin Morin. Dom O. signale que la bibliothèque de l'abbaye du Montserrat vient d'en acquérir un exemplaire, complet celui-ci, et il en profite pour parfaire la description du *Gesamtkatalog*.
H. B.

837. C. Balić O. F. M. *Duns Scot.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1957) 1801-1818.

Le début de cet article résume les acquisitions récentes sur la biographie et l'activité littéraire de Jean Duns Scot. La partie principale en est consacrée à la doctrine spirituelle : le P. B., à ce propos, en examine successivement les fondements théologiques (Dieu-charité, Christ glorificateur et sauveur, Marie, grâce-charité, sacraments et eucharistie, place de l'Église dans la vie spirituelle), les répercussions de ces principes sur la vie spirituelle (tout par amour, par Jésus-Christ, perfection de l'âme et vertus) et enfin l'influence spirituelle de Scot. La bibliographie est réduite à l'essentiel ; le P. B. y renvoie notamment à ce que le *Dictionnaire de Spiritualité* a déjà imprimé sur Scot, à propos de la charité, de l'accroissement des vertus et de la contemplation ; c'est sans doute ce qui explique qu'il s'étende peu ici sur la vie proprement contemplative.
F. V.

838. *Opera latina* B. Magistri Raimundi Lulli. — Studia monographica et Recensiones edita a Maioricensi Schola Lullistica 9-10 (1953-54) 89-124.

L'édition des opuscules latins de Lulle se poursuit suivant la même formule (voir *Bull.* VIII, nº 345).

M. H. Günter Bender publie le *De infinito* et M. Th. Schneider le *Liber de potestate pura*. Ces deux œuvres datent de Messine, 1313 et 1314. On en connaît plusieurs manuscrits, mais le seul *Clm 10517* est utilisé. H. P.

839. R. C. Petry. *Social Responsability and the Late Medieval Mystics*. — Church History 21 (1952) 3-19.

Il s'agit de l'opposition traditionnelle entre vie active et vie contemplative. Les mystiques, en se livrant à la contemplation, n'ont-ils pas esquivé égoïstement les charges de la solidarité sociale ? N'ont-ils pas manifesté une certaine mésestime de l'autorité hiérarchique et de la vie sacramentaire ? M. P. veut répondre à ces questions en examinant le cas de mystiques du bas moyen âge, choisis dans les milieux et les pays les plus divers. Il esquisse ainsi brièvement l'attitude de Raymond Lulle, Maître Eckhart, Jean Tauler, Richard Rolle, l'auteur du *Cloud of Unknowing*, Jean Ruysbroeck, pour terminer par Nicolas de Cues. Il n'a aucune peine à montrer que ces personnages, si différents soient-ils l'un de l'autre, ne se sont pas enfermés dans la tour d'ivoire de la contemplation et ont su, plus que d'autres, travailler à la réforme de l'Église. H. B.

840. J. Carreras Artau. *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón*. Discurso leído el dia 12 de junio de 1955 en la recepción pública del autor en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación de J. E. Martínez Ferrando. — Barcelona, Gráficas Marina, 1955 ; in 8, 80 p.

En ce discours inaugural M. C. a retracé l'histoire des relations d'Arnaud de Villeneuve avec les rois d'Aragon. Arnaud ne fut pas seulement le médecin personnel de Pierre II et de ses trois fils, il fut aussi le guide spirituel et le conseiller en matière religieuse de la cour d'Aragon. L'intérêt de plus en plus grand porté par le médecin visionnaire aux problèmes religieux le poussa à vouloir réformer la chrétienté. Pressé d'arriver à son but d'autant plus que, selon lui, la fin du monde était proche, il se lança sur la scène politique comme ambassadeur de Jaime II auprès du pape ou du roi de France. M. C. décrit longuement la carrière diplomatique d'Arnaud, apportant maints détails nouveaux. Cette carrière se termina par sa disgrâce à la suite d'accusations dont il fut l'objet à la cour d'Aragon après sa lecture d'une déclaration solennelle devant Clément V et ses cardinaux, proclamant commencée la réforme de la chrétienté. Arnaud mourut un an après, en 1311, sans avoir pu réaliser son plan utopique.

Dans sa réponse M. M. rappelle la carrière de M. C., puis fait la synthèse des récentes études arnaldiennes. G. M.

841. H. Ostlender. *Scholastisches zu « dunklen Worten » in Dantes Vita nuova*. — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) II, 889-903.

La définition qu'Amour donne de lui-même au chapitre 12 de la *Vita nuova* : *Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes ; tu autem non sic*, semble un écho de la formule hermétique bien connue depuis la fin du XII[e] siècle et que le poète avait pu lire, entre autres, chez Alain de

Lille : *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.* Mais M. O. fait remarquer justement que l'idée d'infini est tout à fait absente chez Dante et que sa formule s'inspire simplement de la définition du cercle par Euclide, connue dans la traduction de Boèce. La propriété du centre est appliquée à Amour et refusée à Dante. Le symbolisme moral est évident. Avec la finesse et l'érudition qu'on lui connaît, M. O. cherche à préciser sa signification (obscure d'après Dante lui-même) en confrontant la *Vita nuova* avec le *Convivio*, Aristote, le Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique et surtout Albert le Grand, *Summa de bono*, tr. 1, q. 3, a. 1 ; sans oublier qu'à l'époque de la *Vita nuova* Dante était loin d'avoir accumulé la somme de lectures qui l'inspireront dans son âge mûr. Le centre représente la perfection de la vertu, également éloignée des deux extrêmes comme le centre est à égale distance de tout point de la circonférence. De là Amour est appelé *segnore de la nobiltade*, tandis que Dante est privé de cette perfection pour s'être détourné de l'amour parfait de Béatrice et tourné vers la *donna dello schermo*. H. B.

842. H. Rheinfelder. *Von Dantes Himmelsleiter.* — Romanica, Festschrift F. Neubert (voir. *Bull.* VIII, n° 738) 209-215.

Aux chants 21 et 22 du *Paradiso*, Dante emploie l'image de l'échelle de Jacob pour symboliser la montée par degrés à la contemplation de Dieu. Toute une tradition patristique et médiévale lui avait d'ailleurs transmis cette figure. A cette occasion le poète entre en communication avec deux personnages : S. Pierre Damien et S. Benoît. Du premier on ne voit pas que Dante ait pu rencontrer la comparaison de l'échelle de Jacob dans ses écrits, tandis que du second est bien connu le chapitre de la Règle sur les degrés d'humilité assimilés aux degrés de l'échelle de Jacob. Parmi les *altri fuochi tutti contemplativi* S. Benoît lui nomme Macaire et Romuald. Le premier représente les grands moines d'Orient et Dante s'est peut-être inspiré de sa *Vita* traduite en italien par Dominique Cavalca. Le second est le réformateur qui a rétabli la discipline bénédictine dans toute son austérité et dont la légende au bréviaire rapporte aussi un songe où lui serait apparue l'échelle de Jacob servant aux blancs camaldules de trait d'union entre la terre et le ciel. H. B.

843. R.-L. Oechslin O. P. *Divinisation.* IV. *Moyen âge.* C. *École rhénane et flamande.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1432-1445.

Les quatre auteurs que le P. O. étudie sont Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck. La notice sur Eckhart est la plus étendue des quatre, et sans doute la plus originale : l'auteur a pu exploiter les œuvres nouvellement éditées du grand prédicateur rhénan, et il a réussi à proposer, à propos de la divinisation, une vue de la pensée théologique d'Eckhart qui se situe à peu près au cœur de sa doctrine. On y relève les sections sur les causes de notre divinisation (la volonté de Dieu), sur la divinisation en elle-même, son siège, la divinisation par la connaissance, par l'amour, la transformation des actions, les dispositions requises, l'« égalité » avec Dieu. Pour les trois autres auteurs, les indications du P. O. dont moins analytiques, mais restent néanmoins utiles à consulter.

F. V.

844. *Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik.* Ausgewählt, übersetzt und mit Einführung, Erläuterungen und Bibliographien herausgegeben von H. Kunisch (Rowohlts Klassiker

der Literatur und der Wissenschaft 31, Mittelalterliche Theologie und Philosophie, 1). — Hamburg, Rowohlt, 1958 ; in 12, 152 p. Mk. 1.90.

M. K. est connu par ses travaux philologiques sur la langue des mystiques allemands du moyen âge (voir *Bull.* I, nº 857). Sa familiarité avec eux l'a amené à réunir cette anthologie de textes de l'école rhénane, anthologie destinée manifestement à une grande diffusion, puisqu'elle paraît dans une collection de classiques allemands. L'introduction donne les notions essentielles sur la contemplation de l'essence divine (selon saint Thomas), des notices biographiques, des synthèses des doctrines spirituelles, des bibliographies. Ces traductions en allemand moderne ont bénéficié des éditions critiques récentes, surtout de celle de Stuttgart en ce qui regarde Maître Eckhart. F. V.

845. R.-L. Oechslin O. P. *Eckhart.* — Dictionn. Spiritualité 4 (1958) 93-116.

Le P. O. a publié déjà divers travaux sur la mystique spéculative rhénane (voir, par exemple, *Bull.* VIII, nº 843) : il était indiqué pour tenter cette synthèse de la doctrine spirituelle de Maître Eckhart. Après quelques colonnes sur sa biographie et son procès fameux, puis sur ses œuvres, cette doctrine se trouve décrite d'une manière remarquable. Le P. O. l'enserre autour de quelques thèmes : l'intellectualisme d'Eckhart, sa doctrine de la transcendance de Dieu, la structure de l'âme (analyse très bien faite), la participation à la vie trinitaire, l'union à Dieu et au prochain, les degrés de la vie spirituelle, la prière, la conformité à la volonté de Dieu. L'article s'achève par des sections sur l'évolution de la doctrine d'Eckhart (évolution assez peu apparente au total), ses sources, son influence, son orthodoxie. F. V.

846. P. Kelley O. S. B. *Meister Eckhart's Doctrine of Divine Subjectivity.* — Downside Review 76 (1958) 65-103.

Important article qui donne un aperçu de la doctrine entière d'Eckhart, tant théologique que spirituelle. Cette doctrine est dominée, selon dom K., par la primauté de l'intellection en Dieu et l'absolue indistinction en lui, sinon du néant. En conséquence la créature n'est pas, en dehors de ce principe d'être qui est Dieu. Et l'acte créateur ne peut qu'être acte d'intelligence. L'homme est à l'image de ce créateur, et sa « subjectivité » est destinée à se conformer à la subjectivité divine qui est *intellectus*. C'est en quoi consiste la « naissance du Verbe dans l'âme », et ce qui explique la nature et le terme de la contemplation. Dom K. cite souvent Eckhart en anglais et on apprécie cette synthèse qui ne manque pas de corriger en plus d'un point, au départ de textes mieux édités maintenant, des idées courantes et peu exactes sur la doctrine de Maître Eckhart. F. V.

847. C. Baraut O. S. B. *Un fragment de la versió catalana de la « Postilla super Psalmos » de Nicolau de Lira.* — Miscellanea biblica B. Ubach (voir *Bull.* VII, nº 945) 279-286.

L'existence dès le XIVe siècle d'une traduction catalane de la *Postilla super Psalmos* de Nicolas de Lyre est attestée par divers documents, mais on n'en connaissait jusqu'à présent aucun vestige. Dom B. en a retrouvé un fragment sur le psaume 118 dans *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 159*, f. 83r-86v, dont il édite le texte, p. 283-286.

P. 281, n. 12, une note assez singulière attire l'attention. La *Postilla* de Nicolas de Lyre, dit dom B., figure dans le testament de l'évêque de Valence Raymond Despont : *Psalierium glossatum et appostillatum cum appostilla fratris Nicolai.* Or ce testament fut rédigé peu avant la mort de l'évêque en 1312. Peut-il s'agir de la *Postilla* de Nicolas de Lyre, qui dit lui-même (in Ps. 32, prol.) écrire en 1326 ? Faut-il y voir la première édition de ce commentaire, « antérieure à 1322 », dont parle Mgr P. Glorieux (*Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. II, p. 218) et dont il faudrait faire remonter la rédaction avant 1312 ? C'est peu probable. Ne faudrait-il pas plutôt l'identifier avec la *Postilla* de Nicolas de Gorran O. P. ? Elle est jointe ici à des ouvrages de saint Thomas et léguée aux dominicains de Xátiva, comme aussi l'*appostilla fratris Nicolai super Ecclesiasticum* dont parle le testament un peu plus loin (cf. J. L. Villanueva, *Viage literario*, t. IV, Madrid 1806, p. 316). H. B.

848. F. Pelster S. J. *Quodlibeta und Quaestiones des Nikolaus von Lyra O. F. M. († 1349).* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) II, 951-973.

L'examen des trois quodlibets et des trois questions disputées anonymes contenues dans *Vat. lat. 982*, f. 81r-118r, conduit le P. P. à les attribuer à un seul et même auteur et à identifier celui-ci avec Nicolas de Lyre. La preuve consiste surtout en rapprochements avec d'autres écrits du franciscain, ce qui n'est pas toujours très probant. Dans l'ensemble la doctrine professée dans ces questions se situe dans la ligne augustinienne de saint Bonaventure et de Jean Pecham ; rien n'y décèle l'influence du scotisme. Le P. P. passe en revue quelques-unes de ces positions doctrinales. Parmi celles-ci retenons que l'auteur rejette la pluralité des formes substantielles, mais professe la théorie de l'illumination ; il nie la distinction des puissances de l'âme ainsi que la distinction spécifique entre vertus acquises et infuses ; il insiste sur la nécessité de la grâce pour les actes méritoires. H. B.

849. Richard Rolle of Hampole. *The Melos Amoris.* Edited by E. J. F. Arnould. — Oxford, B. Blackwell, 1957 ; in 8, lxxxvi-244 p. Sh. 50.

Le traité de Richard Rolle est très important en raison de son caractère autobiographique et comme apologie de sa vie personnelle. Inédit jusqu'à présent, le voilà accessible maintenant grâce au labeur de M. A. La longue introduction est consacrée presque entièrement à l'analyse du traité : les données autobiographiques, la doctrine spirituelle et dogmatique. Quelques sections traitent en outre du style et de la langue du *Melos amoris*, de la date, des manuscrits. L'édition est basée sur *Londres Brit. Mus. Sloane 2275, Oxford Bodl. 861* et *Cambridge St. John's College 23* ; elle est accompagnée d'un seul apparat, celui des variantes. En appendice, M. A. examine ce qui en est de l'opposition de Rolle à l'autorité diocésaine (d'après le *Melos*, ch. 47) et il conteste le séjour supposé de Rolle en Sorbonne, avant de commencer sa vie érémitique.

F. V.

850. G. M. Liegey. *Richard Rolle's Carmen prosaicum. An Edition and Commentary.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 15-36.

Ce *Carmen prosaicum* est une compilation latine de passages repris au *Melos amoris* de Richard Rolle. Il donne une idée de sa pensée sur l'extase. Il était

inédit jusqu'à présent, comme d'ailleurs le *Melos* jusqu'à une date récente (voir *Bull.* VIII, nº 849). M. L. étudie les caractères poétiques et stylistiques propres à ce *Carmen*, puis l'édite. Dix manuscrits du *Melos amoris* ont servi à établir son texte, mais M. L. est guidé par la liste des extraits que donne le ms. *Douai Bibl. munic. 396*, f. 193-195. Le manuscrit de base est *Londres Brit. Mus. Sloane 2275*. Ajoutons que les vers 1-75 appartiennent au chapitre 16 du *Melos* ; 76-85 au ch. 20 ; 86-101 au ch. 23 ; 102-106 au ch. 24 ; 207-243 au ch. 25. F. V.

851. C. Barcia Trelles. *El siglo de Alvaro Pelayo y el nuestro.* — Derecho de gentes y organisación international, I (voir *Bull.* VIII, nº 648) 41-64.

Le nom d'Alvaro Pelayo ne sert guère à M. B. qu'à déterminer le cadre chronologique qui fait l'objet de ses réflexions. Celles-ci s'apparentent plus à la philosophie de l'histoire qu'à l'histoire proprement dite. Selon M. B. les problèmes politiques qui se posaient dans la première moitié du XIVe siècle ne sont pas sans analogie avec ceux que pose le besoin actuel d'intégration européenne. Si les circonstances sont profondément différentes, les positions prises par les auteurs médiévaux peuvent aider grandement à trouver les solutions qui seraient les plus salutaires à l'heure présente. M. B. s'arrête surtout au cas de Bartole de Sassoferrato, — présenté d'ordinaire comme champion du « monisme » impérial, en contraste avec Alvaro Pelayo, partisan du « monisme » pontifical, — qui, tout en reconnaissant la souveraineté et l'indépendance des nationalités, acceptait de limiter leur pouvoir souverain en maintenant une certaine hiérarchie entre le droit impérial et le droit propre à chaque « cité » particulière. H. B.

852. M. de Gandillac. *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler* (Conférence Albert-le-Grand, 1955). — Montréal, Institut d'Études médiévales, 1956 ; in 12, 100 p.

« Nous voudrions montrer aujourd'hui quelle partie (Tauler) a faite, par sa doctrine spirituelle, au rôle positif du *temps* dans une sorte de *pédagogie* de l'âme qui ne s'adresse pas à des anges, mais à des hommes *voyageurs* » (p. 10). Cet angle de vue amène M. de G. à décrire en somme tout l'itinéraire spirituel de l'âme selon Tauler. Sa dépendance à l'endroit d'Eckhart est présentée comme une réaction contre la théologie abstraite, et M. de G. commente longuement à cette lumière le fameux sermon sur les trois messes de Noël. Tauler cependant, note-t-il, sut éviter les expressions équivoques et se maintenir dans le sain réalisme chrétien qui met la croix, l'épreuve, l'humilité, le renoncement total à son propre vouloir, tout au long de la « pédagogie » qui le mène à l'amitié de Dieu, quitte à « dévaloriser » quelque peu « les exercices de piété et parfois, semble-t-il, jusqu'à l'usage même des sacrements » (p. 83). On apprécie les nombreuses et larges citations que M. de G. fait au cours de l'exposé. Elles invitent le lecteur à prendre en mains et à méditer le texte complet ; mais elles ne le convainquent pas que l'objet précis annoncé par le titre — le *temps* dans la *pédagogie* spirituelle de Tauler — soit bien resté celui de ces quelque cent pages. F. V.

853. G. Dufner. *Die « Moralia » Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti* (Miscellanea erudita, 2). — Padova, Editrice Antenore, 1958 ; in 8, 201 p.

Les *Moralia in Iob* de S. Grégoire le Grand ont été un des ouvrages les plus lus au moyen âge. M. R. Wasselynck en a suivi récemment l'influence jusqu'au

XII^e siècle dans une thèse que n'a pu connaître dom D., n'étant malheureusement pas encore imprimée (voir *Bull.* VIII, n° 91). La présente étude est d'ailleurs limitée aux traductions italiennes, qui en manifestent la popularité persistante du XIV^e au XVI^e siècle, surtout dans les milieux travaillés par le besoin d'une réforme religieuse.

Ces traductions italiennes étaient connues jusqu'ici d'une manière fort peu claire et c'est le grand mérite de dom D. d'avoir réussi, à force de patience, à démêler cet écheveau plutôt embrouillé. Il a commencé avec raison par un inventaire aussi complet que possible de la tradition manuscrite et, après avoir réuni ainsi une somme de 58 manuscrits (38 de traduction suivie, — mais sans qu'aucun ne contienne les 35 livres de l'œuvre complète, — et 20 de *fioretti* ou d'extraits), il a pu distinguer les différentes traductions.

La plus répandue, et qui connut quatre éditions, se partage nettement en deux parties : l'une allant du début au livre XIX, chap. 19, l'autre comprenant le reste. Elles sont l'œuvre de deux auteurs différents. Sur l'identité du premier, il y a accord : c'est le Florentin Zénobe de Strada, qui commença sa traduction en 1352, lorsqu'il était au service de Nicolas Acciaiuoli, chancelier du roi de Naples ; son travail restait inachevé quand il mourut en 1361. Pour le second, deux candidatures ont été avancées : celle du camaldule Jean de Samminiato et celle du jésuate Jean de Tossignano. Dom D. peut exclure avec certitude ce dernier et, grâce à de minutieuses recherches et à la découverte de nouveaux documents qui précisent sa vie et son activité littéraire, faire du premier le continuateur de Zénobe de Strada. Né à Florence en 1360, il y entra chez les camaldules de Sainte-Marie-des-Anges, où il fit profession en 1394. Très lié avec Coluccio Salutati, il mit ses talents littéraires au service de ce brillant foyer d'humanisme. Il traduisit en italien, entre autres, les *Sermones in Cantica* de S. Bernard et les *Remedia utriusque fortunae* de Pétrarque. Sa traduction des livres XIX à XXXV des *Moralia* date de 1415.

Mais Jean de Tossignano n'est pas pour autant définitivement écarté, car une lettre de Fantino Dandolo le recommandant à Eugène IV pour l'évêché de Ferrare lui attribue formellement une traduction des *Moralia*. De fait cette traduction, limitée elle aussi, semble-t-il, à la seconde partie des *Moralia*, mais différente de celle de Jean de Samminiato, a été retrouvée par dom D. dans deux manuscrits : *Oxford Bodl. Can. It. 150* (l. XX-XXII) et *Venise Marc. It. I. 18* (l. XX-XXVII). Dom D. retrace la vie de ce saint personnage : né en 1386, il entra chez les jésuates en 1408 après des études de droit à Bologne ; il résida à Venise, puis à Ferrare, dont il devint évêque en 1431 et à ce titre participa aux conciles de Bâle, Ferrare et Florence ; il mourut en 1446.

Dom D. a pu identifier une quatrième traduction des *Moralia* dans *Pérouse Bibl. Augusta 1056*, qui contient les livres I à XV. Comme ce manuscrit provient du couvent des clarisses de Monte Luce à Pérouse, dom D. attribue la traduction à l'une de ses religieuses connues par leur activité littéraire au début du XVI^e siècle. Cette traduction, toute teintée de « péruginismes », atteste une connaissance assez imparfaite du latin.

En appendice, dom D. publie quelques spécimens très instructifs des diverses versions, dont il établit critiquement le texte en classant au préalable les manuscrits : la lettre d'envoi des *Moralia* à Léandre de Séville d'après Zénobe de Strada et le manuscrit de Monte Luce, le début du livre XX d'après Jean de Samminiato et Jean de Tossignano, le prologue de Jean de Samminiato à sa traduction, enfin un court fragment traduit par un inconnu (d'après *Florence Naz. Pal. 9*) qui a voulu faire la soudure entre les deux traductions principales. Une liste des manuscrits (dont la description est assez sommaire), une bibliogra-

phie et des tables (personnes, matières, manuscrits) terminent cet excellent travail.

Peut-être serait-on tenté çà et là de poser à l'auteur quelque question. Par exemple, est-il certain que la traduction des *Remedia utriusque fortunae* par Remi de Florence soit indépendante de celle de Jean de Samminiato (p. 55) ? Les textes publiés p. 63 semblent indiquer le contraire. La provenance du manuscrit de Pérouse prouve-t-elle à elle seule que la traduction a été faite au couvent de Monte Luce ? P. 6, ce ne sont sans doute pas les *Moralia in Iob*, mais le commentaire de S. Grégoire sur Ézéchiel que Taion de Saragosse est allé chercher à Rome (cf. *Bull.* VIII, nº 650). P. 6 également, au lieu de Licinianus de Carthage, lire de Carthagène. Mais ce sont là des détails et, si l'un ou l'autre point secondaire peut rester sujet à caution, dom D. paraît bien avoir fait la lumière définitive sur les différentes traductions italiennes des *Moralia*. H. B.

854. L. Zanini. *Bibliografia analitica di Santa Caterina da Siena, 1901-1950.* — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie secunda (Pubblicazioni del l'Università cattolica del S. Cuore, nuova serie, 62. — Milano, « Vita e Pensiero », 1958 ; in 8, 367 p.) 265-367.

Cette bibliographie prolonge celle dont nous avons déjà parlé ici (voir *Bull.* VIII, nº 387). Elle atteint maintenant le 670e titre et classe les éditions des œuvres de Catherine, les études sur ces œuvres (lettres, *Dialogo*, prières, etc.) et les biographies. Les titres sont rangés, en chaque section, d'après la date de publication, de 1901 à 1950. Comme dans le cas de la première série, ces titres sont suivis de brèves notices analytiques ; celles-ci prennent parfois une certaine ampleur, comme à propos des travaux de R. Fawtier et L. Canet (nº 526). Mlle Z. ne manque pas de signaler la bibliothèque où elle a vu un exemplaire des travaux mentionnés. Elle a élaboré un instrument de travail très précieux, et l'on souhaite que le tome III de ces *Miscellanea* publie bientôt la fin de cette bibliographie (qui doit comporter en tout 1044 titres) avant qu'elle ne soit trop démodée. F. V.

855. A. Ampe S. J. *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (Studien en tekstuigaven van Ons geestelijk Erf, 13). — Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, 1957 ; in 8, VI-562 p. Fr. 485.

Ce volume achève la trilogie que le P. A. a voulu consacrer à la doctrine spirituelle de Ruysbroeck. On se rappelle que deux tomes antérieurs étudièrent sa doctrine de la Trinité, de la création, du Christ et de la grâce (voir *Bull.* VI, nº 1889 ; VII, nº 740). Cette fois il s'agit de la doctrine proprement mystique : l'exposé est facilité par ces analyses antérieures et le lecteur peu familiarisé avec la langue néerlandaise peut s'aider d'un *compendium* latin. Il va sans dire que ce volume constitue à l'heure présente le meilleur travail sur le sujet. Se basant sur les propres textes de Ruysbroeck, le P. A. étudie successivement sa doctrine de la « vie active » (nature, structure psychique, développement), puis de la « vie intérieure » (caractères, l'« unité du cœur », les puissances supérieures), et enfin de la « vie divine ». Celle-ci forme l'objet des plus longues sections du volume : l'union essentielle (vie anéantissante dans le Père, vie contemplative dans le Fils, vie d'amour dans l'Esprit-Saint) et l'union sans différence. Les textes cités sont innombrables et, pour serrer de plus près la pensée de Ruysbroeck, le P. A. n'hésite pas à se servir constamment de ses propres mots ou expressions en moyen-néerlandais. Cela réclame du lecteur une certaine fami-

liarité avec cette langue, mais permet aussi au P. A. de ne pas trahir la pensée de Ruysbroeck en la transposant en un vocabulaire qui ne recouvre plus exactement le sien. C'est l'immense mérite du P. A. d'avoir été le fidèle miroir de Ruysbroeck. F. V.

856. A. Ampe S. J. *Theologia mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochi doctoris admirabilis in compendium redacta.* — Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, 1957 ; in 8, 16 p.

Édition séparée du *compendium* latin résumant le volume *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (voir *Bull.* VIII, n° 855) et contenu à la fin de celui-ci. Quelques notes résument très sommairement en outre les ouvrages antérieurs du P. A. (voir *Bull.* VI, n° 1889 et VII, n° 740). F. V.

857. *The Chastising of God's Children and the Treatise of Perfection of the Sons of God.* Edited from the Manuscripts by J. Bazire and E. Colledge. — Oxford, B. Blackwell, 1957 ; in 8, x-359 p. Sh. 42.

L'école spirituelle anglaise, après avoir connu son apogée au XIVe siècle, ne produisit plus d'œuvre comparable en perfection au *Cloud of Unknowing*, au *Fire of Love* de Richard Rolle ou au *Scale of Perfection* de Walter Hilton. La fin du siècle vit paraître cependant encore le traité « Du châtiment des enfants de Dieu » que nous présentons ici. Ce sont, semble-t-il, des conférences données à des moniales et destinées à leur inculquer une prière personnelle. Mais l'auteur anonyme les met en garde contre des doctrines d'allure quiétiste et contre des tendances « enthousiastes ». Cette méfiance l'entraîne à subordonner la prière privée à la prière liturgique, à l'encontre des spirituels anglais antérieurs. Il dépend de Ruysbroeck et en cite de larges passages, spécialement des *Noces spirituelles*. Il connaît aussi l'*Horologium sapientiae* de Suso ; mais on ne peut le ranger pour autant parmi les disciples de l'école spéculative rhénane. En fait il est, comme les autres spirituels anglo-saxons de son siècle, en réaction contre la spéculation spirituelle et il affectionne les anciens écrits de la tradition monastique. Les éditeurs décrivent dans l'introduction (p. 1-90) les manuscrits et leurs rapports, étudient la date (vers 1382) et la diffusion du traité, son auteur et ses œuvres, ses objectifs et sa doctrine. L'édition se base sur le ms. *Oxford Bodl. 505*. Elle est suivie de celle d'une traduction anglaise, faite au XVe siècle par Jordaens, de la version latine du traité *Vanden blinckenden Steen* de Ruysbroeck, traité qui a des rapports avec le précédent. Cette dernière édition est faite d'après son unique témoin, *Londres Brit. Mus. Add. 37790*. Des notes abondantes et un glossaire achèvent de donner une haute qualité à ce volume. F. V.

858. P. Debongnie C. SS. R. *Dévotion moderne.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 727-747.

On remarque en particulier dans cet article les deux sections sur les maîtres et les principaux écrivains de ce mouvement, jusqu'à la fin du XVe siècle, soit jusqu'à Jean Mombaer ; puis sur les écrivains mineurs et les anonymes. Ces brèves notices biographiques et littéraires sont complétées par des bibliographies signalant, en plus des travaux utiles, les manuscrits et des inédits. D'autres sections, sur les sources, sur les caractères propres du mouvement, sur son déclin et son influence, achèvent cet excellent travail de synthèse. F. V.

859. D. Bianchi. *Sulle relazioni universitarie tra Pavia e Piacenza.* — Bollettino storico piacentino 52 (1957) 19-31, 65-72.

M. B. s'occupe cette fois de la période, — qu'il avait exclue de ses recherches antérieures (voir *Bull.* VII, nº 2719), — pendant laquelle, sur décret du duc de Milan Gian Galeazzo Visconti, l'université de Pavie fut transférée à Plaisance. Le transfert ne fut d'ailleurs jamais radical et une certaine activité universitaire persista à Pavie. A Plaisance on fit le nécessaire pour abriter la nouvelle institution et pour la doter de professeurs idoines. Ce séjour officiel à Plaisance fut bref : de 1398 à 1402.

Le second article recueille un nombre considérable de détails, tirés des archives de l'université, relatifs à des étudiants ou professeurs originaires de Plaisance ou de sa province, en particulier de Bobbio, à la fin du XIVe et pendant le XVe siècle. H. B.

XVe s. **860.** R. M. Ames. *The Source and Significance of « The Jew and The Pagan ».* — Mediaeval Studies 19 (1957) 37-47.

Une curieuse historiette concernant un juif et un païen se retrouve dans nombre d'œuvres médiévales, par exemple dans la *Confessio Amantis* de John Gower. On serait tenté à n'y voir qu'une production typique de quelque chrétien antisémite du moyen âge. Mais, en fait, le fonds de cette historiette est une dispute religieuse d'origine purement païenne : un juif proclame qu'il n'est tenu que par la Loi et ne doit l'observer qu'envers ses coreligionnaires ; libre donc de voler ou de tuer tous les autres. Le païen lui réplique en disant sa foi en un Dieu universel et son amour pour tous les hommes. Le juif, comme le païen, agit conformément à ses principes. Dieu finalement donne raison au païen en punissant le juif.

Presque partout où l'on trouve ce récit, il est présenté par Aristote qui le raconte à Alexandre. La source immédiate pour l'Europe occidentale se trouve dans les *Secreta Secretorum*. Il semble que l'origine dernière soit préislamique, persane ou égyptienne. A. B.

861. L. L. Hammerich. *Zwei Gelehrte : Johannes von Saaz und Jan Hus.* — Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, t. 84 (Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1954 ; in 8, 672 p.) 75-90.

M. H. met en parallèle deux œuvres qui n'ont guère de commun que l'époque et la contrée de leur composition : l'*Ackermann aus Böhmen* de Jean de Saaz et la *Disputacio de quolibet Pragae in facultate artium mense ianuario 1411 habita* de Jean Hus.

Jean de Saaz n'était pas un universitaire et son érudition se révèle assez limitée : il connaît le Pseudo-Sénèque, Boèce, les poètes latins et quelques rares ouvrages médiévaux, tels que le *De contemptu mundi* d'Innocent III et le *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley. Jean Hus s'inspire aussi de ce dernier ouvrage pour la structure de son quodlibet, mais sa mentalité est toute différente. M. H. esquisse le contenu de cette *disputacio* et la replace dans le contexte des controverses politiques et religieuses que connaissait alors la jeune université de Prague : Allemands contre Tchèques, réalistes contre nominalistes. Il souligne le caractère tout à fait médiéval de l'œuvre de Hus, tandis que Jean de Saaz apparaît déjà comme un « renaissant ». H. B.

862. Julian of Norwich. *A Shewing of God's Love.* The Shorter Version of « Sixteen Revelations of Divine Love ». Edited and partially modernized from the 15th century manuscript by A. M. Reynolds (The Inner Life Series). — London, Longmans Green, 1958 ; in 12, lviii-99 p. Sh. 9.6.

Les *Revelations* de Julienne de Norwich nous sont parvenues en deux textes. Le plus court d'entre eux, qui fut composé pour servir d'ouvrage de dévotion, est contenu dans l'unique manuscrit *Londres Brit. Mus. Add. 37790* (milieu du XVe s., dit Sr R. ; de 1413, dit dom R. Hudleston). Le texte long avait été édité récemment par dom R. Hudleston (voir *Bull.* VII, n° 762). Le texte court est maintenant accessible également, grâce au labeur de Sr R. Elle n'en a pas donné cependant une véritable édition critique, mais une adaptation fidèle en anglais moderne. Une importante introduction dépeint la personnalité de Julienne de Norwich, comme écrivain, comme recluse et comme mystique. Des notes, un glossaire et une précieuse table de concordance entre les textes long et court et chacune des seize *Revelations* de Julienne achèvent heureusement ce volume excellemment présenté. F. V.

863. P. Molinari S. J. *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic.* — London, Longmans Green, 1958 ; in 8, x-214 p. Sh. 16.

Ce volume est certainement le meilleur travail existant en ce moment sur Julienne de Norwich, ses *Revelations* et sa doctrine spirituelle. La partie de loin la plus considérable est consacrée à cette dernière. Le P. M. commence par distinguer soigneusement en cette doctrine ce qui est accidentel, relevant de la personnalité propre de Julienne (sa maladie, ses visions, sa propre appréciation de ces visions), et ce qui au contraire appartient aux éléments essentiels de la vie spirituelle. C'est ici que le P. M. étudie avec soin, et en citant souvent Julienne, ce qu'elle enseigne sur la « seconde conversion », la contrition, la compassion, la prière, l'union des volontés. Il y découvre des pressentiments de saint Jean de la Croix incluant dans la même contemplation la part d'activité propre de l'âme et celle de la grâce infuse. Enfin le P. M. étudie l'« objet de la contemplation » de Julienne, objet qui se résume dans l'amour de Dieu, amour « maternel » qui est source de joie et d'optimisme. Une excellente bibliographie et des tables achèvent ce beau travail. F. V.

864. I. W. Raymond. *D'Ailly's « Epistola diaboli Leviathan ».* — Church History 22 (1953) 181-191.

Avant de publier une traduction anglaise de l'*Epistola diaboli Leviathan ad Pseudopraelatos Ecclesiae pro scismate confirmando* (p. 185-191), M. R. rappelle les circonstances qui amenèrent la double élection d'Urbain VI et de Clément VII et provoquèrent le grand Schisme. N. Valois avait émis des doutes sur l'authenticité de ce pamphlet. M. R., avec L. Salembier, admet son attribution à Pierre d'Ailly, qui y propose une des trois solutions qui, selon lui, pourraient mettre fin au schisme : le concile général, l'arbitrage ou l'effacement des deux papes. H. B.

865. Ioannis Carlerii de Gerson *De mystica theologia.* Edidit A. Combes (Thesaurus mundi). — Lucani, Thesaurus mundi, 1958 ; in 8, xxxiii-251 p.

M. C. s'est déjà signalé par ses nombreux travaux sur le chancelier Gerson. Il présente en ce moment une excellente édition critique de son principal ouvrage spirituel, le *De mystica theologia* (1408).

C'est là œuvre éminemment utile, car on sait que les *Opera* de Gerson n'ont plus été édités que très fragmentairement depuis l'édition d'Ellies du Pin (1706). Limité par les règles de la collection, M. C. n'a pu cependant décrire les manuscrits ni justifier toutes les décisions qu'il dut prendre pour son édition, ni citer les textes que les notes ne font que signaler. A propos de l'un des principaux manuscrits, *Vat. lat. 1041*, il conteste la thèse de Mlle R. Guarnieri qui en faisait un dossier écrit personnellement par Pierre d'Ailly (voir *Bull.* VII, nº 2718). L'édition proprement dite est accompagnée de deux apparats qui représentent une énorme somme de travail : des variantes et des sources, même tacites. Il est inutile de dire que ces apparats sont extrêmement soignés. M. C. a joint au traité *De mystica theologia* l'édition de l'*Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt* et d'une *Elucidatio scolastica theologiae mysticae* : le premier de ces opuscules de Gerson est en quelque manière l'*Index auctorum* du *De mystica theologia* ; le second, rédigé en 1424, est une série d'éclaircissements sur des points plus obscurs de cette œuvre. M. C. a heureusement joint à son édition des tables des auteurs et des noms, ainsi que des *considerationes* qui jalonnent l'exposé de Gerson et sont comme les titres de ses chapitres. Souhaitons que ce beau traité, admirablement édité maintenant, reçoive rapidement de bonnes traductions en langues modernes. F. V.

866. H. Eberstaller. *Thomas Ebendorfers erster Bericht vom Baseler Konzil an die Wiener Universität.* — Mitteil. Instit. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 312-317.

Thomas Ebendorfer fut désigné comme représentant de l'université de Vienne au concile de Bâle le 16 décembre 1431. Il ne se mit toutefois en route que le 6 mai de l'année suivante, pour arriver sans hâte à Bâle le 28 juin. Quelques jours plus tard, le 1er juillet, il fit part aux autorités viennoises de ses premières impressions sur le concile. C'est cette missive, conservée autographe dans *Vienne Nat. 4954*, f. 57, que Mlle E. édite ici. H. B.

867. M. Martínez Burgos. *Don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos. Su testamento.* — Revista Archivos Bibliot. Museos 63 (1957) 81-110.

Alphonse de Carthagène, connu aussi sous le nom d'Alphonse Garcia de Sainte-Marie, fut baptisé à l'âge de cinq ans, quand son père Paul de Sainte-Marie se convertit du judaïsme au catholicisme. Il enseigna à Carthagène, Compostelle et Ségovie. Ambassadeur du roi de Castille au concile de Bâle, c'est là que lui parvint en 1435 la nouvelle de son élection comme successeur de son père sur le siège de Burgos, qu'il occupa jusqu'en 1456. Son testament, inédit jusqu'ici, est conservé aux Archives de la Chapelle de la Visitation à la cathédrale de Burgos. M. M. en publie le texte latin (p. 84-97), qu'il fait suivre de sa traduction espagnole. H. B.

868. E. Petrů. *Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm.* — Praha, Státni pedagogické naklatelství, 1957 ; in 12, 218 p. Kčs 13.70.

Pierre Chelčický est un des plus importants personnages de l'histoire tchèque au XVe siècle. Véritable réformateur dans le domaine des relations sociales,

sa doctrine a exercé une très grande influence dans l'évolution des idées concernant l'homme et la dignité humaine au sein de la société. Aussi ce recueil bibliographique sera-t-il le bienvenu. Après un bref aperçu sur l'évolution des études concernant Pierre Chelčický, M. P. dresse un répertoire exact et clair de ses écrits, notant manuscrits et éditions. Vient ensuite, p. 84-186, la liste alphabétique des études (livres et articles) consacrées à Chelčický et à son œuvre, de 1818 à 1957. Différentes tables facilitent la consultation de cet ouvrage ; des résumés en russe, anglais et allemand le terminent.

M. P. ne s'est pas contenté d'une simple énumération de titres et de références ; il a ajouté à chaque numéro un bref résumé qui donne une idée de son contenu. Il est utile de souligner le prix de cette méthode, qui facilite grandement l'orientation du chercheur au milieu des 358 numéros rapportés.

Les explications et les notes de l'auteur sont rédigées en tchèque. Cela compliquera sans doute la consultation de cette bibliographie. Mais M. P. a dû considérer que d'une part l'œuvre de Chelčický est elle-même écrite en tchèque et que, d'autre part, la presque totalité de ceux qui ont écrit à son sujet l'ont fait également dans cette langue, ce qui suppose nécessairement la connaissance du tchèque chez ceux que voudraient s'intéresser à ce personnage.

L'ouvrage, même dans sa présentation extérieure, ne mérite que des éloges.

K. L.

869. H. M. Swiderska. *A Polish Follower of Wyclif in the Fifteenth Century*. — University of Birmingham, Historical Journal 6 (1957) 88-92.

L'influence de Wyclif sur la jeune université de Cracovie s'exerça à travers les hussites de Bohème. Mlle rappelle les démêlés d'André Galka de Dobczyn avec les autorités académiques en 1449 à cause de ses tendances wyclifites et surtout, semble-t-il, à cause de son opposition à la *Donatio Constantini*, opposition qui avait pour conséquence d'exciter la convoitise des nobles envers les riches possessions ecclésiastiques. Après s'être enfui de Cracovie, où il était maître ès arts, André Galka se défendit en attaquant ses collègues et en leur reprochant leur ignorance des théories de Wyclif, spécialement sur les universaux. Mlle publie une cantilène en polonais qu'il composa en l'honneur du théologien anglais.

H. B.

870. J. Huyben O. S. B., P. Debongnie C. SS. R. *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 30). — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1957 ; in 8, xx-425 p. Fr. 280.

Ce volume suit de très près dans le temps les beaux travaux de M. L. Delaissé et de M. C. de Bruin (voir *Bull.* VII, nos 2751 et 2752). Nous avons dit le progrès immenses que ceux-ci ont apporté dans la question si débattue de l'auteur de l'*Imitatio*. Mais un ouvrage exhaustif avait été projeté par dom H. dès 1923-1925 ; quelques éléments en furent publiés, à partir de 1925, dans la *Vie spirituelle*. Mais la mort surprit l'auteur en 1948, avant qu'il ait pu mener à terme l'œuvre entreprise. Le P. D., après dom Doyère, le reprit en mains et, sous une forme réduite, en livre maintenant les résultats essentiels. La méthode consiste à établir l'un après l'autre les faits qui se dégagent des sources : l'œuvre elle-même, les documents du XVe siècle qui s'accordent presque unanimement à donner Thomas a Kempis comme auteur de l'*Imitatio*, le manuscrit autographe, la comparaison des familles et classes de textes et leur archétype, les

auteurs proposés pour les éventuels états antérieurs du texte, les titres de Gerson à la paternité de l'*Imitatio*, les origines de ceux-ci. Avec cela tous les éléments du problème ne sont pas réunis, mais le P. D. n'en a négligé aucun des principaux. Leur accord dirige le lecteur « vers la Dévotion moderne, milieu nourricier de l'Imitation, et vers l'auteur, seul désigné dans ce milieu, Thomas a Kempis » (p. 379). Un des intérêts de l'œuvre du P. D. est d'avoir appliqué au cas de Gérard Groote la méthode statistique qui fut utilisée naguère par U. Yule pour comparer Thomas a Kempis, l'Imitation et Gerson (voir *Bull.* V, n° 495). On sait que M. Yule avait établi ainsi l'identité probable de l'auteur de l'*Imitatio* avec Thomas a Kempis, et non avec Gerson. Cette fois, le P. D. montre que Gérard Groote doit être écarté aussi, et pour des raisons du même ordre. En dépit de la longueur inégale des textes comparés (ce qui fausse les résultats statistiques), il reste que les vocabulaires de Groote et de l'Imitation sont très différents, de même que leur style, les citations et références, le « tour scolastique » (fréquent chez Groote), le « ton d'auteur et de directeur », l'atmosphère spirituelle, l'« homme » qui se trahit dans l'*Imitatio* et les œuvres de Groote. Tout cela ne laisse aucun doute sur la paternité de Thomas. Nous sommes heureux d'avoir lu sous la plume du P. D. une ébauche de ce que nous avions espéré mener à bout un jour nous-même : la comparaison par voie statistique des langues de Groote et de l'*Imitatio*. Il est dommage qu'il n'ait pas fait appel à cet effet à un statisticien de métier ; mais son œuvre, qui dépasse considérablement cet angle de vue, a le mérite immense d'être la somme de ce que l'on sait aujourd'hui de l'auteur de l'*Imitatio*. F. V.

871. A. Rayez S. J. *Domenichi (Dominique de) 1416-1478.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1516-1519.

Le cardinal Dominique de Domenichi exerça en son siècle une courageuse action réformatrice ; le P. R. en esquisse les étapes principales. Mais il écrivit aussi un traité spirituel, le *Liber de contemplatione Dei*, encore inédit ; le P. R. le décrit attentivement, faisant remarquer qu'il semble plus clair et plus logique que le *De contemplatione* de Denys le Chartreux, écrit peu auparavant et qui connut une plus grande diffusion. F. V.

872. R. Ridolfi. *Vita di Girolamo Savonarola.* Vol. I-II. — Roma, A. Belardetti, 1952 ; 2 vol. in 8, VIII-409 et 306 p. L. 4000.

873. R. Ridolfi. *Savonarole.* Traduit de l'italien par F. Hayward (Les temps et les destins). — Paris, A. Fayard, 1957 ; in 8, 320 p. Fr. 1000.

874. M. De la Bedoyere. *The Meddlesome Friar.* The Story of the Conflict between Savonarola and Alexander VI. — London, Collins, 1957 ; in 8, 256 p. et 8 pl. Sh. 18.

Comme Carducci et pour les mêmes préjugés d'humaniste, le marquis R. en voulait à Savonarole. Une liasse d'écrits inédits du Frate tombée naguère entre ses mains de jeune chercheur passionné devait peu à peu changer cette méfiance en la plus fervente admiration. Le collectionneur de papillons y allait apporter sa méthode, sa patience et son goût de la belle vérité. Cela nous vaut un précieux ouvrage en deux volumes qui contient, l'un le récit de la vie de Savonarole, l'autre un portrait du héros suivi d'un panorama fort intéressant de sa survie et de son culte. Le second volume se poursuit par l'arroi des notes afférentes à la biographie et à la survie, et se termine sur un index précis de tous les noms cités.

La traduction française comprend en un volume les deux volumes italiens moins les notes et l'index. Son texte mal aéré n'a pas les grâces de l'original. Comment, du reste, traduire une prose aussi discrètement sensible et, par exemple ceci : « Le sue ceneri, disperse ai dolci venti di un maggio fiorentino, ricaddero, vere ceneri di penitenza, sullà cristianità tutta » (I, p. 407).

M. R. a-t-il, pour toute son information, renouvelé le sujet en ce sens qu'il projette sur la pensée tumultueuse de Savonarole et sur sa vie des lumières neuves ? Savonarole, se rappelant que les choses de Dieu vont, comme il l'avait reconnu, piano, piano, a-t-il en fin de compte renoncé à bouleverser l'Église par cette « voce di Lazzaro » (I, p. 348) ? N'appréhendait-il pas plutôt que cette voix se perdît dans le désert... ? Charles VIII, — il allait d'ailleurs mourir bientôt, — restait coi, et sur qui, hors lui, s'appuyer pour réunir le concile qu'en dépit des décrets de Constance, Alexandre VI ne convoquait pas ? Le concile était pour les princes comme la croisade : ils n'y pensaient que politiquement.

Si, au contraire, Savonarole a clairement renoncé au concile, voilà qui non seulement transformerait notre appréciation, mais donnerait aux injonctions du Borgia un caractère plus troublant encore. Est-ce que je me trompe, je ne le vois pas.

Pour son benjamin qui trouvait Savonarole « a most exciting person », M. de la B. a réveillé les souvenirs des jours lointains où ses parents le conduisaient en pèlerinage sur la Piazza della Signoria à l'endroit même où Savonarole et ses deux compagnons, égorgés au préalable, brûlèrent sous les yeux d'une foule hurlante ou médusée. C'est pour cela sans doute qu'il a vu le conflit entre le Borgia et le Frate un peu à la manière d'un drame au sens propre du mot, encore qu'à l'encontre de Gobineau dans ses scènes de la Renaissance, il s'en tienne à une narration. Mais il s'agit, au vrai, de deux antagonistes qui, s'ils se défièrent pendant peu de temps, chose favorable au drame, ne s'affrontèrent que d'une ville à l'autre. Le conflit évoqué insiste donc davantage sur l'opposition des caractères que sur les situations politico-religieuses qui en forment l'inéluctable arrière-fond. L'auteur a bien vu ses personnages : le « scholar », le réformateur, l'illuminé, le prédicateur véhément et biblique, le citoyen et le martyr chez l'austère prieur de San Marco ; le pontife, le juriste, l'homme d'État dans le sensuel Borgia. Mais, en dépit de lui-même, il cherche trop à innocenter le pape, son exposé tourne à la plaidoirie et, s'il s'y montre habile, il n'y est qu'à peu; près persuasif.

Ses remarques sur l'esprit de la Renaissance recoupent parfois celle de Taine qu'il ne cite pas. Comme il a raison de voir, dans la plante humaine de ce temps, des hommes dont la liberté dans le mal comme dans le bien était un défi exaltant aux limites du monde ! Pauvres humains parqués sur un univers rétréci à force de calculs et de science, nous ne parvenons même plus à nous l'imaginer.

O. H.

875. A. Rayez. *Direction spirituelle. En Occident.* C : *Période moderne.* I. XVIe s. *Introduction.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1099-1108.

Cet article est à signaler en raison de ce qu'il constitue, au seuil de la section sur la période moderne, une synthèse des orientations prises dans le domaine de la direction spirituelle. Retenons surtout les parties consacrées aux périodes patristique et médiévale ; recouvrant par endroit ce qui a été dit dans les sections précédentes (voir *Bull.* VIII, nos 476 et 624), le P. R. s'attache en particulier à montrer comment s'est exercée au moyen âge la direction spirituelle des laïcs.

F. V.

876. M. Olphe-Galliard. *Direction spirituelle. En Occident.* C : *Période moderne.* II. *Au XVI^e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956). 1108-1119.

Ce *Bulletin* doit retenir de cet article les notices consacrées aux directeurs spirituels et aux écrivains qui traitèrent de la direction durant les deux premiers tiers du XVI^e siècle. Relevons les noms de Baptiste de Crema († 1534) et de saint Ignace de Loyola. D'autres sections donnent des indications utiles sur la pratique religieuse, notamment celle de l'oraison, parmi les fidèles de ce siècle.
F. V.

877. J. Pégon. *Discernement des esprits.* IV : *Période moderne.* — Dictionn Spiritualité 3 (1956) 1266-1281.

Retenons dans ce *Bulletin* les quelques colonnes consacrées à saint Ignace, à ses *Exercices*, à leurs sources et à leur signification. L'auteur souligne que saint Ignace, formulant les « règles pour le discernement des esprits », se range dans la catégorie des hommes d'action plutôt que dans celle des théoriciens. F. V.

878. M. Frezza. *Due dialoghi del Pontano e un libro del Saitta.* — Delta 2 (1952) agosto, 58-61.

Les deux dialogues de Pontano sont l'*Actius* et l'*Aegidius*. M. F. s'appuie sur eux pour réfuter les assertions de M. G. Saitta, qui veut voir en Pontano un adversaire de l'immortalité de l'âme et du dogme de la résurrection.
H. B.

879. E. Cassirer. *The Myth of the State.* — New Haven, Yale University Press, 1946 ; in 8, XII-303 p.

Signalons les chapitres X-XII sur Machiavel : « Machiavelli's new science of politics » ; « The triumph of Machiavellism and its consequences » ; « Implications of the new theory of the State ».

880. F. Cereceda S. I. *Un asiento de esclavos para América en el año 1553 y pareceres de varios teólogos sobre su licitud.* — Missionalia hispanica 3 (1946) 580-597.

881. S. Gutiérrez O. S. A. *La Virgen y la Eucaristia en la Escuela agustiniana.* — Estudios marianos 13 (1953) 219-246.

Ce titre ne doit pas tromper : l'étude du P. G. se limite à deux auteurs augustiniens, très représentatifs il est vrai, mais assez tardifs : Thomas de Villeneuve et surtout Barthélemy de los Rios, auteur d'une *Hierarchia mariana* et « véritable maître de l'école mariologique augustinienne». L'un et l'autre considèrent comme essentielle la dépendance de l'incarnation du *fiat* de Marie, et par conséquent c'est à Marie qu'est due aussi, en quelque sorte, l'eucharistie, incarnation prolongée. De la maternité divine découle la maternité spirituelle de Marie envers tous les hommes, qui lui doivent de cette manière la nourriture spirituelle qu'est le corps et le sang du Christ.
H. B.

Janvier-Juin 1959

882. J. Daniélou S. J. *Théologie du judéo-christianisme* (Bibliothèque de théologie, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 1). — Tournai, Desclée, 1958 ; in 8, 457 p. 1er s.

Le livre du P. D. se divise en quatre parties : les sources, le milieu intellectuel, les doctrines, les institutions. Mais qu'entend-on par judéo-christianisme ? Le P. D. nous dit que le mot a trois sens : 1) les Juifs qui voient dans le Christ un prophète, mais non le Fils de Dieu ; 2) la communauté chrétienne de Jérusalem qui reste fidèle aux pratiques du judaïsme ; 3) une forme de pensée chrétienne qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme. C'est dans ce troisième sens que le P. D. prend le terme. Il y a une part de convention dans le langage, mais le mieux est toujours de s'en tenir à la terminologie courante. Celle qu'adopte le P. D. n'est d'ailleurs pas sans inconvénient : on ne voit pas très bien où sont les limites de ce judéo-christianisme, ni même s'il y en a. On imagine mal un christianisme qui n'utilise pas dans une certaine mesure les cadres empruntés au judaïsme, et on ne voit pas en tout cas, dans ces conditions, qu'il puisse y avoir, à côté du judéo-christianisme, un christianisme tout court. Mais j'ai une réserve plus grave à formuler au sujet de la méthode. Je ne crois pas qu'il soit possible de faire une synthèse de la théologie chrétienne avec des éléments aussi disparates que les apocryphes, Clément de Rome, Hermas, les gnostiques juifs. Et ma méfiance augmente à la lecture de l'ouvrage, quand je vois invoquer Clément d'Alexandrie et Philon. Celui-ci est bien un Juif ; mais pouvons-nous dire qu'il utilise les cadres empruntés au judaïsme, tout simplement ? Et qu'est-ce que cette « gnose d'origine juive avec des éléments empruntés à l'Iran et à la Grèce » (p. 228) ? Elle constitue, nous dit le P. D., un fonds de représentations commun à l'apocalyptique juive, à la théologie judéo-chrétienne, au gnosticisme égyptien, à l'hermétisme hellénistique. Est-ce une abstraction ou une réalité ?

Certes le livre du P. D. contient beaucoup de choses intéressantes et des rapprochements suggestifs. Mais ils sont souvent trop superficiels et on ne peut, en tout cas, étendre à tout le judéo-christianisme des rêveries que l'on trouve dans l'un ou l'autre apocryphe. Il faut s'entendre sur ce qu'on appelle théologie. Tout ne doit pas être mis sur le même plan et il faudrait tenir compte de la différence des genres littéraires et de la provenance des écrits. Il est vrai que le P. D. entend par théologie non pas l'ensemble de la doctrine, mais les développements qui se font autour du donné révélé. Ainsi, pour la christologie, il n'est pas question d'expliquer ce que signifie le titre de Fils de Dieu dans le judéo-christianisme, mais de titres secondaires : nom, loi, alliance, etc. La théologie de la rédemption se réduit au schème de la descente aux enfers et de l'ascension. C'est un point de vue défendable. Mais cela donne l'impression qu'on reste à la surface des choses et que la théologie judéo-chrétienne n'est pas toujours ne affaire très sérieuse. Ainsi quand, pour expliquer que l'incarnation a été

cachée aux puissances, on imagine que le Verbe a pris successivement la forme de toutes les catégories d'anges, nous pouvons nous demander si nous sommes dans le domaine de la théologie ou dans celui du folklore. Il y a chez nous d'innombrables contes dans lesquels saint Pierre fait figure de portier du paradis. Mais qui songera à y voir un développement théologique sur le pouvoir des clés ? Je ne veux pas dire que tout soit du même genre dans le tableau que nous présente le P. D. Mais tout apparaît sur le même plan, et l'essentiel est un peu noyé dans l'accessoire. Le livre du P. D. contient, je le répète, beaucoup de choses intéressantes, mais on peut se demander s'il répond bien à son titre.

B. B.

883. W. Krause. *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur.* — Wien, Herder, 1958 ; in 8, 320 p. S. 160.

Le problème général, tant de fois traité, de l'attitude des chrétiens vis-à-vis de la littérature païenne ne tient qu'une place restreinte dans cet ouvrage. M. K. s'est attaché surtout au problème plus précis de l'utilisation de la littérature païenne par les auteurs chrétiens ou, plus exactement encore, des citations explicites. Il a relevé ces citations dans les écrivains des premiers siècles et dressé des statistiques très précises. Une étude plus poussée est consacrée à Minucius Félix, Tertullien, Arnobe et Lactance. Le travail de M. K. ne se borne pas d'ailleurs à dresser matériellement des statistiques ; il examine également l'usage que font des auteurs païens les écrivains chrétiens. Mais les listes qu'il donne p. 124-141 et dans la table, p. 304-306 (pour les auteurs païens) sont déjà par elles-mêmes suggestives. B. B.

884. A. Hermann, G. Bardy. *Dialog.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 3 (1957), 927-955.

Pour la partie chrétienne, M. B. distingue différentes sortes de dialogues : apologétique, théologique, philosophique, biographique et biblique. Il s'agit donc d'une forme littéraire qui peut s'appliquer à tous les genres. B. B.

885. *Écriture Sainte et vie spirituelle.* — Dictionn. Spiritualité 4 (1958) 128-278.

Cet article a les dimensions d'un volume. Nous retiendrons d'abord ici ce qui a trait à l'époque patristique : les principes de l'exégèse et de la typologie patristique (J. Daniélou S. J.) ; la Bible chez les Pères des IIe et IIIe siècles, puis des IVe et Ve siècles (13 notices ; remarquons celles sur saint Jérôme, par P. Antin O. S. B. ; sur saint Augustin, par P. Agaësse ; sur saint Léon, par R. Dolle O. S. B.) ; le monachisme (dont Cassien, par J.-C. Guy, et saint Benoît, par J. Gaillard O. S. B.). Pour le haut moyen âge, une importante section est surtout intéressante par l'étude de saint Grégoire (B. de Vrégille). Au XIIe siècle, saint Bernard seul est retenu (J. Leclercq O. S. B.). Du XIIIe au XVe, on peut distinguer le problème de la vie spirituelle de qui enseigne l'Écriture ou l'étudie et celui de l'influence de l'Écriture sur la prédication, la liturgie, les dévotions, l'art ; en même temps, l'exégèse littérale tend à prendre une place plus grande au détriment de l'exégèse spirituelle (F. Vandenbroucke O. S. B.). Au XVIe siècle, l'humanisme et le protestantisme, avec Érasme, Luther et Calvin au

premier plan, puis le concile de Trente, font l'objet de notices documentées (J.-L. Peter et A. Rayez S. J.). Peut-être regrettera-t-on des lacunes : nous songeons aux Victorins en particulier. Mais l'article, tel quel, rassemble un nombre considérable de renseignements. Une ébauche de synthèse, « regard sur le passé » (col. 273-276, par X. Léon-Dufour), eût mérité un développement un peu plus ferme. F. V.

886. E. Fascher. *Dogma.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 4 (1957) 1-24.

Dogma, dans son sens premier, signifie opinion, avis ; de là, enseignement, décision, décret. Il était employé pour désigner la doctrine des philosophes. Le mot servit pour désigner la doctrine chrétienne, puis les décisions conciliaires qui devinrent lois d'état, du moins en théorie, avec Justinien. B. B.

887. T. M. Bartolomei. *Il problema dell'essere e del divenire dai Presocratici a S. Tommaso d'Aquino.* — Divus Thomas 61 (1958) 407-444.

Après des notices sur le problème de l'être et du devenir chez les philosophes de l'antiquité, le P. B. passe à la période patristique (saint Augustin surtout) et à saint Thomas. F.V.

888. G. B. Ladner. *Eikon.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 4 (1959) 771-786.

Il s'agit de εἰκών au sens spirituel. L'article doit être complété par un autre sur *Ebenbildlichkeit*. Cet emploi spirituel remonte à Platon et a été développé par Philon. On le trouve chez saint Paul, pour qui le Christ est image de Dieu. Appliquée à l'homme, εἰκών est rattachée au récit de la création de l'homme, *Gen.* 1, 26 ; 2, 7, où εἰκών est en parallèle avec ὁμοίωσις, mais est développée avec des éléments empruntés au platonisme. Une particularité de saint Augustin et des occidentaux qui en dépendent est la ressemblance avec chacune des personnes divines : *memoria* = le Père, *intelligentia* = le Christ, *amor-voluntas* = le Saint-Esprit. B. B.

889. R. L. P. Milburn. *Auf das erfüllt werde.* Frühchristliche Geschichtsdeutung. Deutsch von H. Schulte. — München, Chr. Kaiser, 1956 ; in 8, 246 p. Mk. 8.90, rel. 12.

Nous avons déjà rendu compte de l'ouvrage de M. M., *Early Christian Interpretations of History* (*Bull.* VII, n° 22). Pour le contenu, nous renvoyons à cette recension. Une courte note (p. 6) fait remarquer qu'il n'existait pas d'ouvrage similaire en allemand. La traduction a été faite par M. H. Schulte. Le professeur W. Schneemelcher a complété les annotations, pour chaque chapitre, spécialement en ce qui concerne les ouvrages de langue allemande. Pour être modeste, cette collaboration n'en est pas moins utile. B. B.

890. E. P. Nugent. *The Closed Womb of the Blessed Mother of God. A Necessary Constituent of her Material Virginity in partu as Proved from Tradition.* — Ephemer. mariolog. 8 (1958) 249-270.

Article utile à consulter en raison de l'enquête menée chez les Pères et les scolastiques sur la virginité de Marie *in partu*. Le P. N. examine à ce propos leur opinion, leurs arguments, les objections. F. V.

891. S. J. Bonano. *Mary's Death and the Mariological Soc. of America.* — Ephemer. mariolog. 8 (1958) 423-445.

Un Congrès de la *Mariological Society of America* eut lieu à Chicago en janvier 1957. Les rapporteurs traitèrent en particulier de la mort de Marie, admise par les Pères (W. J. Burghardt S. J.), les scolastiques (J. M. Egan O. P.) et même la liturgie (J. F. O' Connell). M. B. donne une analyse détaillée de ces trois travaux. F. V.

892. F. de P. Solá S. J. *La realeza de María en los Padres occidentales.* — Estudios marianos 17 (1956) 59-73.

Cette étude, forcément assez rapide, s'arrête avec quelques détails à saint Augustin, à Prudence, à saint Ildephonse de Tolède. F. V.

893. K. Heussi. *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht.* — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955 ; in 8, viii-77 p. Mk. 6.80.

Divers articles de M. H. sur cette question (voir *Bull.* III, nos 337, 339 ; IV, no 71) ont déjà suscité une abondante littérature. Dans cette brochure, M. H. précise et complète sa pensée. Les quatre textes classiques invoqués en faveur du séjour de saint Pierre à Rome (*I Clem.* 5 ; Ignace, *Rom.* 4, 3 ; *I Petr.* 5, 13 et *Jo.* 21, 18) sont déclarés sans valeur. Reste alors à expliquer comment la tradition romaine a pris naissance et s'est imposée si rapidement à tout le monde chrétien. M. H. fait ici preuve de beaucoup d'ingéniosité. On admirera surtout le no 6, p. 57 : « L'idée de Pierre romain fut surtout appuyée par des postulats dogmatiques. Personne, au milieu du IIe siècle, n'aurait pensé à mettre en question l'activité romaine de Pierre, qui ne servait pas seulement la gloire et l'éclat de la communauté romaine, mais semblait aussi garantir la sécurité de chacun dans l'au-delà. Si le premier des disciples de Jésus avait exercé son activité à Rome, alors ce que les presbytres romains enseignaient à la communauté devait être vrai ! » Le point d'exclamation est de M. H. Sans commentaire. B. B.

894. L. Spinelli. *La vacanza della Sede apostolica dalle origini al Concilio Tridentino.* — Milano, A. Giuffrè, 1955 ; in 8, xii-254 p. L. 1200.

Pour autant qu'on en peut juger d'après les documents, l'Église romaine était régie, durant la vacance du siège épiscopal, par le *presbyterium*. Mais, au VIIe siècle, on constate un changement : les *servantes locum sanctae sedis* sont l'archiprêtre, l'archidiacre et le *primicerius*. Cependant ce ne fut qu'un état de transition. Le pouvoir passa au collège des cardinaux. Aux prêtres et aux diacres viennent s'ajouter les évêques suburbicaires. Quels étaient exactement les pouvoirs des cardinaux ? Il est difficile de le dire en droit, car il n'y avait pas de législation explicite. Les précisions viennent progressivement dans les documents qui veulent déterminer les règles du conclave. La question des pouvoirs du collège des cardinaux n'y est traitée qu'indirectement. Trois documents principaux se rapportent à la question : le décret *Ubi periculum* de Grégoire X (1274),

le décret *Ne Romani* de Clément V (1311) et le décret *In eligendo* de Pie IV (1562). Il faut voir toutefois, d'une part, l'interprétation des décrets par les canonistes et, d'autre part, l'application pratique de ces décrets d'après les documents historiques, car il y a souvent divergence entre la théorie et la pratique. Le problème de droit qui se pose est de savoir si le collège des cardinaux, durant l'interrègne, possède les pouvoirs du pape, c'est-à-dire s'il est réellement *caput ecclesiae* ou s'il est seulement *vice capitis*, avec des pouvoirs limités aux affaires urgentes. La législation a tendu à empêcher les longs interrègnes et à limiter les pouvoirs des cardinaux.

L'étude de M. S. est menée avec méthode. Mais elle est plus solide du point de vue canonique que du point de vue historique. Certains documents sont cités de seconde main ou d'après des éditions périmées (par ex. le *Liber pontificalis*, cité d'après PL 128). Mais, dans l'ensemble, c'est un travail sérieux.

B. B.

895. J. N. Bakhuizen van den Brink. *Episcopalis audientia.* — Mededelingen der Koninkl. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel 19, n° 8 (Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1956 ; in 8, 57 p. Fl. 2.50).

Episcopalis audientia apparaît dans le code de Justinien. On y trouve une loi d'Arcadius et d'Honorius de 398, et une autre d'Honorius, Arcadius et Théodose de 408. Mais déjà le code de Théodose, I, 27, 1 connaît une loi attribuée à Constantin et datée de 318 sur l'*episcopalis definitio*. Bien que celle-ci contienne une interpolation, il semble donc que dès Constantin l'empire ait reconnu la compétence des tribunaux épiscopaux, même en matière civile. M. B. laisse de côté les causes en matière religieuse et les procès des clercs pour ne considérer que l'*episcopalis audientia* en matière civile jusqu'à Justinien. Il examine les témoignages de la tradition. Le premier est la *Didascalie*, qui s'appuie sur *I Cor.* 6, 1-8. M. B. estime que le passage de l'apôtre ne fournit aucune base pour une institution juridique. Viennent ensuite saint Cyprien, saint Augustin, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze. Ces grands évêques n'ont marqué aucun enthousiasme pour l'*episcopalis audientia* et l'ont considérée comme une charge. Pour M. B. cette institution est incompatible avec l'épiscopat. Il faudrait plus de nuances. Tout d'abord on doit distinguer la période qui précède Constantin de celle qui la suit. Saint Paul est sans doute préoccupé de garder la charité et l'union entre les chrétiens. Il souhaiterait qu'il n'y ait pas de conflit ; mais s'il y en a, il faut que cela se passe entre chrétiens. Il n'institue pas un tribunal, mais il pose au moins un principe qui va aboutir, déjà dans la *Didascalie*, à une sorte de tribunal épiscopal. L'évêque est, avec son *presbyterium*, l'arbitre tout désigné pour régler les conflits. Ses décisions n'ont, au point de vue légal, aucune valeur. Elles en ont une pour la conscience des chrétiens. Cela va changer avec Constantin, quand l'*episcopalis audientia* sera juridiquement reconnue par la loi. Et c'est ici qu'apparaît l'abus. Les évêques vont être surchargés et passeront une bonne partie de leur temps à régler des causes civiles. On comprend que saint Augustin se soit plaint. Mais enfin il ne s'est pas soustrait à sa tâche, et c'est sans doute qu'il ne la jugeait pas sans utilité pour le bien de la communauté. Mais il est vrai que l'intervention de la loi civile en la matière présentait un danger et risquait de changer le sens de l'*episcopalis audientia*. Personne, que je sache, ne regrette sa disparition dans le domaine civil. Il n'en est pas moins vrai que l'arbitrage de l'évêque dans les litiges entre chrétiens repose sur une base traditionnelle.

B. B.

896. A. Mostaza Rodríguez. *La edad de los confirmandos.* — Anthologica annua 4 (1956) 341-384.

Avant d'étudier ce que prescrit le *Codex iuris canonici* sur l'âge de la confirmation, M. M. trace l'histoire de la question jusqu'au XIII^e^ siècle, de l'Église primitive et de l'Église d'Orient (confirmation unie au baptême) à l'Église latine (séparation consécutive à l'interdiction faite aux prêtres de confirmer) ; puis de la fin du XIII^e^ siècle à nos jours (en fait, il y est question à peu près uniquement de la discipline à l'époque moderne et en Espagne). F. V.

897. Th. Klauser. *Diakon.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 3 (1957) 887-909.

Rassemble toute la documentation sur l'ordre de diacre, sa fonction, ses qualités, son ordination durant les premiers siècles. L'auteur s'arrête surtout à la *Tradition apostolique* et à la *Didascalie*. Les autres documents sont examinés plus rapidement. Quelques notations sur les vêtements liturgiques du diacre d'après les monuments figurés. B. B.

898. A. Kalsbach. *Diakonisse.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 3 (1957) 917-928.

Le ministère des femmes naît très tôt dans l'Église, mais il est confié à des veuves. Cependant, dès le III^e^ siècle, à côté des veuves et des vierges, on voit apparaître, en Orient, la diaconesse ; son ordination par l'imposition des mains est attestée déjà par saint Basile. Elle est nommée dans le code de Justinien après le diacre. En Occident, on ne connaît rien d'un ministère des femmes jusqu'au IV^e^ siècle, du moins dans la grande Église. On rencontre le titre dans les inscriptions ; mais elles n'ont aucun rôle liturgique, comme c'est le cas en Orient pour les rites du baptême, et elles ne reçoivent pas l'ordination. B. B.

899. A. Stuiber. *Doxologie.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 4 (1958) 210-226.

La formule la plus courante dans l'Église primitive était « gloire au Père par le Fils dans l'Esprit-Saint ». Mais on trouve aussi très tôt des formules où les trois personnes divines sont juxtaposées. Les controverses ariennes vont influencer, du moins en Orient, l'histoire de la doxologie. Pour le sens de la clause *in unitate Spiritus sancti*, M. S. partage mon opinion (*L'ordinaire de la messe*, Paris 1953, p. 133-139) contre celle du P. J. Jungmann. B. B.

900. Ph. Delhaye. *Le repos dominical.* — Ami du Clergé 68 (1958) 225-234, 241-249.

La première moitié de cette étude de théologie morale est d'ordre historique (p. 226-234). Muni d'une documentation largement suffisante pour son dessein, M. D. constate que, dans les premiers siècles de l'Église, on entendait le texte du Lévitique (23, 3) : *omne opus servile non facietis in eo*, dans un sens spirituel : le péché est la grande violation du jour du Seigneur ; interprétation qui ne disparaîtra qu'à la Renaissance. Avant le XIII^e^ siècle, on voit s'y joindre le souci

d'interdire certains travaux : activité juridique, travaux manuels et agricoles. Au XIIIe, les théologiens s'efforcent de préciser le concept : les uns se réfèrent aux arts mécaniques dont parlaient les philosophes grecs (métiers manuels), les autres défendent le travail fait en vue du gain. Au XVIe, cette seconde interprétation est rejetée par Cajetan, mais on sait qu'elle a survécu jusqu'à nos jours.

O. L.

901. A. W. Ziegler. *Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im I. Klemensbrief.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 39-49.

M. Z. passe en revue les textes nombreux de la *I Clem.* où il est question d'une connaissance profonde et de la prophétie. Ce n'est pas le thème central de la lettre ; mais on peut se demander si les fauteurs de troubles de Corinthe ne prétendaient pas à une connaissance de foi supérieure et si Clément n'en prend pas occasion pour leur opposer la préscience des apôtres et des prophètes. M. Z. pose la question en reconnaissant qu'on ne peut lui donner une réponse bien ferme.

B. B.

902. A. Omodeo. *Saggi sul Cristianesimo antico. Gesu il Nazareo. Il Cristianesimo nel secondo secolo.* — Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1958 ; in 8, x-686 p. L. 5000. IIe s.

M. Pugliese Caratelli a recueilli en ce volume les cours professés par O. à l'Université de Naples de 1936 à 1941 et qui avaient été publiés en leur temps à l'usage des étudiants. La première partie, *Gesù il Nazareo*, avait paru à Florence en 1927. Parmi les cours de la deuxième partie, signalons : « Le christianisme au IIe siècle », « La pratique de la pénitence », « Le problème du gnosticisme », « L'hérésiarque Marcion », « L'Église de Rome aux Ier et IIe siècles », « Le montanisme », « L'apologétique chrétienne au IIe siècle ».

H. B.

903. E. Peterson. *Kritische Analyse der V. Vision des Hermas.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 362-369.

En conclusion de l'analyse de *Vis.* V, M. P. conclut que la μετάνοια n'est pas en relation avec le baptême chrétien, mais avec une purification eschatologique. Cette doctrine n'a pas son origine à Rome, mais en Palestine. La Vision nous permet de connaître un aspect de l'ascèse dans le judéo-christianisme qui a exercé son influence sur le monachisme primitif. On ne peut rien tirer de ces textes pour l'histoire de la pénitence. Que le *Pasteur* soit l'œuvre du frère du pape Pie est douteux. Il faudrait user des écrits apocalyptiques avec plus de réserve qu'on ne l'a fait quand il s'agit de l'histoire d'une Église. Cette interprétation mérite considération ; mais le dernier mot n'est pas dit sur le *Pasteur* et il est probable que les vues de M. P. susciteront quelques discussions.

B. B.

904. F. Barberet. *La formule Ζῆν τῷ θεῷ dans le « Pasteur » d'Hermas.* — Rech. Science relig. 46 (1958) 379-407.

L'expression « vivre à Dieu » est fréquente dans Hermas. M. B. essaie tout d'abord de préciser le sens de l'expression. Elle désigne un mode d'être différent de la vie naturelle, qui exige un don de Dieu. La seconde partie de l'article est

consacrée à l'origine de l'expression. Celle-ci apparaît dans divers textes scripturaires, mais il semble qu'Hermas soit surtout influencé par Ézéchiel.
B. B.

905. A. J. Visser. *Der Lehrbrief der Valentinianer.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 27-36.

M. V. examine la doctrine de la lettre des Valentiniens conservée dans Épiphane, *Panarion* 31, 5 et pose la question de la date approximative. A. Harnack y voyait un document très ancien, à cause des noms sémitiques qu'on y trouve. M. V. ne considère pas cet argument comme valable et il souligne les traits qui rapprochent le document de la doctrine des épigones de Valentin. Il reste cependant des traits archaïques. M. V. les explique par une influence de courants populaires dont Valentin s'était écarté, mais qui subsistaient toujours.
B. B.

906. W. Schmid. *Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 358-361.

Saint Justin, *Apol.* 31, 2 met en relation Ptolémée, roi d'Égypte, avec un roi Hérode de Judée. Il s'agit d'une corruption du texte. Le personnage visé était le grand-prêtre Orôdên, dont le nom a été confondu avec celui d'Hérode, comme il est arrivé dans d'autres documents. B. B.

907. R. Holte. *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies.* — Studia theologica 12 (1958) 109-168.

La question du *logos spermatikos* chez saint Justin a déjà été l'objet de beaucoup de discussions sans qu'il en résulte des conclusions satisfaisantes. Le défaut principal de ces études est qu'on n'a pas suffisamment précisé la position philosophique de l'apologiste. M. H. note le progrès qui a été fait par l'étude de C. Andresen sur les rapports de Justin avec le moyen-platonisme (voir *Bull.* VII, n° 1638). Sur cette base, M. H. reprend l'examen des textes de l'Apologie où il est question du *logos spermatikos*. Il est fait avec beaucoup de précisions et de nuances. Mais il faut bien constater qu'il y a dans la pensée de saint Justin une certaine ambiguïté. Signalons deux points de cette analyse. La première est la parenté de Justin avec Philon, qui a échappé à Andresen. Le second est la différence entre σπέρμα τοῦ λόγου et λόγος σπερματικός dont l'identité a été à tort postulée jusqu'à présent. B. B.

908. D. Gershenson, G. Quispel. *Meristae.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 19-26.

Qui sont les *meristae* dont parle saint Justin dans *Dial.* 2 ? Après avoir fait le tour des opinions, les auteurs concluent que le terme est la traduction d'un mot hébreu ou araméen qui désigne les schismatiques. Mais par quelle voie a-t-on abouti à ce sens ? Les explications données ne sont pas très claires.
B. B.

909. L. Alfonsi. *Sugli « Atti dei martiri scillitani ».* — Convivium 25 (1957) 732-734.

Montre le parallélisme de quelques expressions caractéristiques de la polémique antichrétienne d'une part, et chez les auteurs païens (surtout Pline) et chrétiens (Tertullien, Lactance) d'autre part. C. V. P.

910. J. Carcopino. *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia.* — Paris, A. Fayard, 1955 ; in 8, 95 p. Fr. 450.

Le symbole en question est l'*ascia* (hachette) qui apparaît dans les monuments figurés et les inscriptions funéraires (*sub ascia dedicavit*). La solution du mystère proposée par M. C. est celle-ci : l'*ascia* est un symbole pythagoricien de la purification de l'âme, qui a été christianisé par saint Irénée pour figurer la croix d'une manière voilée, de même que le carré magique *Sator arepo*. C'est là une hypothèse intéressante ; mais elle me semble bâtie de matériaux trop fragiles. Ce n'est pas une hypothèse, mais une accumulation d'hypothèses : que le symbole soit pythagoricien, que la hachette dont les Esséniens se servaient pour enfouir leurs excréments ait un rapport avec ce symbole, que saint Irénée soit l'auteur du *Sator arepo* et qu'il ait donné à l'*ascia* un nouveau sens, rien de tout cela ne repose sur des textes ou des arguments précis. B. B.

911. B. Hemmerdinger. *Un fragment grec de saint Irénée (III, 11, 8-9).* — Rech. Science relig. 47 (1959) 61-62.

C'est un fragment publié par le P. F.-M.-M. Sagnard, p. 200-202, mais d'une manière incomplète. M. H. le complète d'après *Paris Nat. gr. Coislin 24* et *Moscou gr. 91*. La reconstitution donnée p. 62 ne me semble pas satisfaisante. Si je comprends bien, il faudrait supprimer l'alliance d'Abraham. Il n'y en aurait plus que trois, alors qu'il y en a quatre qui sont annoncées. Mais peut-être M. H. s'est-il mal exprimé. B. B.

912. S. Lundström. *Das Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2 f.* — Zeitschr. Kirchengesch. 69 (1958) 111-112.

A propos du fragment grec publié par A. Strobel dans la même revue 68 (1957) 139-143. En comparant ce texte avec la version latine, l'éditeur avait conclu que celle-ci avait des doubles traductions et des additions. M. L. fait tout d'abord remarquer que l'auteur de la version latine n'a jamais de doublets de traduction. Il montre ensuite que le latin est toujours soutenu, au moins partiellement, par l'arménien. Malheureusement il ne connaît cette version, comme M. S. d'ailleurs, que par les notes incomplètes de J. A. Robinson. J'ai vérifié sur le texte arménien. M. L. a raison, sauf sur deux points : *Regnum hominum* ne se trouve pas dans l'arménien qui porte *erkuṭealk' i nmanē, territi ab eo*. D'autre part il n'est pas exact que, dans la phrase *non interrogabuntur neque poenas dabunt*, l'arménien omet *interrogabuntur neque*. Il a très clairement le verbe *xoštangem* (*interrogare*), mais il omet *neque poenas dabunt*. B. B.

913. B. Hemmerdinger. *Stemma des manuscrits de saint Irénée.* — Scriptorium 10 (1956) 267-268.

Le seul intérêt de cette note est l'indication des filigranes des manuscrits sur papier. Quant au *stemma*, je le crois inexact. Je doute que *V* soit une copie in-

directe de *C* faite sur un intermédiaire collationné sur *A*. Le fait que *V* a la même lacune que *C* en 5, 13-14 ne prouve pas une dépendance de l'un à l'autre. Les accords *AC* ne prouvent pas davantage que l'intermédiaire entre *C* et *V* a été corrigé sur *A*. C'est là simplifier les choses à l'excès. Au reste on ne peut songer à résoudre ce problème compliqué en une page. B. B.

914. B. Hemmerdinger. *Trois nouveaux fragments grecs du livre III de saint Irénée.* — Scriptorium 10 (1956) 268-269.

Il s'agit de la citation de *Act.* 15, 20 d'après le texte occidental, suivie d'une brève notation dans III, 12, 14 et de *I Jo.* 4, 3 dans III, 16, 8. B. B.

915. P. Smulders S. J. *A Quotation of Philo in Irenaeus.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 154-156.

Le P. S. rapproche *Adv. haer.* IV, 39, 2 (*facere enim proprium est benignitatis dei; fieri autem proprium est hominis naturae*) de Philon, *Cherubim* 24, 77. La ressemblance verbale est frappante, en dépit de la différence de contexte. Mais le P. S. admet que la rencontre peut être due à une source commune.
B. B.

916. L. Alfonsi. *Su un passo di Ireneo.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 225-226.

M. A. rapproche *Adv. haer.* IV, 13, 4 de Plaute, *Asin.* 495 (*lupus est homo homini*) et de Stace, *fr. inc.* XVI R 265 (*homo homini deus*). Irénée dit : *homo autem homini proximus*. Y a-t-il vraiment un rapport entre ces textes ?
B. B.

917. L. M. Froidevaux. *Sur trois textes cités par saint Irénée (Adv. haer. IV, 29, 3 et 55, 4; Démonstration, 79 et 88).* — Rech. Science relig. 44 (1956) 408-421.

Les citations dont il s'agit, qui sont composites, ont été empruntées par saint Irénée au Pseudo-Barnabé. La démonstration me paraît convaincante, et la conclusion ne manque pas d'intérêt. B. B.

918. B. Fischer. *Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Psalm 90 in der Quadragesima.* — Zeitschr. kathol. Theol. 80 (1958) 421-429.

Courte mais substantielle étude sur l'interprétation du *Ps.* 90, pour expliquer la place que tient ce psaume dans la liturgie romaine du carême. Deux interprétations anciennes sont en présence, l'une qui applique le psaume au Christ, l'autre qui l'applique simplement au chrétien. Origène a combattu l'interprétation christologique qui lui paraissait diminuer le Christ. Celle-ci cependant, connue depuis Tertullien et saint Irénée, reste vivante et est attestée notamment par l'iconographie. C'est elle que suppose la liturgie romaine. Ce psaume est un chant de confiance du chrétien qui s'engage dans l'armée du Christ qui *conculcavit leonem et draconem.* B. B.

919. O. Reimherr. *Irenaeus and the Doctrine of Creation in Second Century Christianity.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 1880-1881.

En replaçant la pensée de saint Irénée dans son contexte historique et en l'étudiant surtout, semble-t-il, en fonction de son opposition au gnosticisme et au marcionisme, M. R. ramène sa doctrine de la création à quelques points principaux : création du monde visible et invisible, — dont l'unité substantielle est démontrée par l'incarnation du Christ, — par un Dieu unique, sans intermédiaire, sans émanation, sans matière préexistante, mais *ex nihilo* par la seule volonté divine, dont l'action bienfaisante continue à régir le monde. Le mal provient de la seule perversion de la volonté humaine, en rebellion contre la volonté divine, mais restaurée par la venue du Christ. Thèse de 308 p. en microfilm, Dl. 3.95. H. B.

920. C. Mohrmann. *Études sur le latin des chrétiens* (Storia e letteratura, III^e s. 65). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958 ; in 8, XXII-468 p. L. 3500.

M^lle M. a rassemblé les articles qu'elle a publiés sur la latinité chrétienne, exception faite pour ceux qui ont paru dans *Vigiliae christianae*. Ceux-ci sont plus facilement accessibles que les autres qui sont dispersés dans des revues spécialisées ou des mélanges. Très sagement l'auteur a reproduit les articles tels quels, sans essayer de les mettre au point. L'introduction nous avertit que sur plusieurs questions M^lle M. a changé d'avis. On se reportera à la liste p. VIII. Les articles ont été groupés dans un ordre systématique : études sur la latinité chrétienne en général, études sémasiologiques, études sur la langue d'auteurs chrétiens (saint Cyprien, saint Augustin, saint Benoît). De ces 26 articles, bon nombre ont été recensés dans ce *Bulletin*. Mais le recueil nous offre un avantage : il comporte un triple index (grec, latin, systématique), qui fait de ce livre un instrument de travail très précieux, même pour ceux qui ont lu les articles. On trouvera aussi une bibliographie complète des travaux de M^lle M. depuis 1928 jusqu'en 1957. Elle comprend non seulement les livres et articles, mais aussi les recensions. On y trouvera donc la liste des articles des *Vigiliae christianae* qui n'ont pas été reproduits dans le recueil. Mais il est bon de signaler que les recensions ne sont pas à négliger. Elles contiennent aussi des observations précieuses et leur ensemble constitue une bibliographie de tout ce qui a paru d'important sur la latinité chrétienne depuis un quart de siècle. On ne peut que recommander ce livre à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes du latin chrétien ou aux textes des Pères latins. B. B.

921. H. de Lubac S. J. *A propos de l'allégorie chrétienne.* — Rech. Science relig. 47 (1959) 5-43.

Le P. de L. proteste contre la confusion que l'on fait entre l'allégorie chrétienne et celle du monde hellénistique, comme si la première n'était que la continuation de la seconde. Il montre que les premiers écrivains chrétiens (Tertullien, Origène, Hilaire, Augustin) s'appuient sur saint Paul pour justifier leur allégorisme. Il note ensuite que l'allégorie chrétienne ne supprime pas la réalité historique, mais la suppose. Ils voulaient découvrir un sens spirituel de l'histoire. Il est bien vrai que les assertions d'auteurs contemporains relevées par le P. de L. manquent souvent de nuances. Mais il faudrait distinguer le principe de l'allégorie avec l'usage abusif qu'en ont fait parfois les auteurs chrétiens. B. B.

922. J. Gaudemet. *La décision de Callixte en matière de mariage.* — Studi in onore di Ugo Enrico Paoli (Firenze, F. Le Monnier, 1955 ; in 8, XIX-782 p.) 333-344.

Cette intervention du pape Calixte, rapportée par Hippolyte dans les *Philosophoumena*, est d'ordinaire présentée comme le premier témoignage d'une décision juridique de l'Église en matière matrimoniale, indépendante du droit civil. D'après M. G. il s'agirait non d'un mariage légalement contracté, mais d'une femme vivant en concubinage toléré par l'État et par l'Église. H. B.

923. M. Pellegrino. *Ancora sulla duplice redazione dell'Apologeticum.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 370-382.

Mgr P. admet les conclusions des critiques récents sur la double rédaction de l'*Apologeticum* : le *Fuldensis* apparaît généralement comme intermédiaire entre *Ad nat.* et la vulgate de l'*Apol.*, représentée par *S II*. Cependant il y a un certain nombre de cas dans lesquels le rapport est inversé et où *S II* est plus proche de l'*Ad nat.* que de *Fuld.* Mgr P. conclut que l'hypothèse d'une double rédaction de l'*Apol.* par Tertullien lui-même est une hypothèse de travail valable, mais qu'elle a besoin d'être approfondie. B. B.

924. A. Orbe S. J. *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17-18.45.* — Gregorianum 39 (1958) 706-746.

Les historiens du dogme ont concentré toute leur attention sur l'*Adv. Praxeam*, écrit à la période montaniste de Tertullien, mais ont accordé peu d'attention, au point de vue trinitaire, à l'*Adv. Herm.* A la vérité ce traité, qui est dirigé contre la doctrine de la matière éternelle, ne semble pas fournir beaucoup d'éléments pour une doctrine trinitaire, du moins à première vue. En fait, dans certains chapitres, Tertullien oppose à la matière éternelle la Sagesse divine en ses différentes étapes. Avec quelques nuances on trouve déjà dans l'*Adv. Herm.* les éléments de la conception économique de la Trinité que Tertullien développera plus tard dans son traité contre Praxéas. L'article du P. O. a toutes les qualités de précision qui caractérise ses publications. B. B.

925. Q. S. F. Tertulliani. *De carne Christi liber.* Tertullian's *Treatise on the Incarnation.* The text edited with an introduction, translation and commentary by E. Evans. — London, S. P. C. K., 1956 ; in 8, XLIII-197 p. Sh. 32.6.

M. E. publie une excellente édition du *De carne Christi*. La découverte du *codex Trecensis* (*Troyes 523* = *T*) a renouvelé le problème textuel. Déjà l'édition de E. Kroymann (1942) a tenu compte de ce nouveau témoin. Mais elle contient nombre de corrections que M. E. estime ne pouvoir admettre, et il est assez bon connaisseur de Tertullien pour qu'on prenne son avis en considération. Il ne s'est pas écarté du texte des manuscrits, surtout de *T*, sans raison sérieuse. L'apparat réduit ne dispense pas de recourir parfois à celui de Kroymann, mais il est suffisant et le texte est établi avec un jugement très sain. Outre la traduction, l'ouvrage comporte des notes abondantes, rejetées à la fin du volume. On y trouve à la fois la justification des passages douteux et les matériaux pour un bon commentaire. C'est un travail solide qui mérite de retenir l'attention.

B. B.

926. W. E. Pitt. *The Anamneses and Institution Narrative in the Liturgy of Apostolic Constitutions Book VIII.* — Journal eccles. History 9 (1958) 1-7.

D'après M. P., la *Tradition apostolique* n'aurait pas eu de récit de l'institution. Ce qu'on trouve dans le palimpseste de Vérone et dans le *Testament* serait deux développements indépendants. Celui du *Testament* aurait été amplifié davantage par les *Constitutions*. Cela ne résiste pas à un examen sérieux. M. P. ne semble pas connaître l'existence de la version éthiopienne, qui confirme entièrement le latin. Il n'y a d'ailleurs pas l'ombre d'une démonstration. M. P. avance les choses les plus discutables comme si elles allaient de soi. C'est une de ces brillantes improvisations qui ne servent qu'à embrouiller les idées de ceux qui ne sont pas au courant de la question. B. B.

927. A. Weckwerth. *Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein Bild des « Gottesreiches ».* — Zeitschr. Kirchengesch. 69 (1958) 26-78.

M. W. veut expliquer la disposition des églises anciennes non par des raisons d'utilité, mais par le symbolisme. L'édifice est le symbole de l'Église, avec son double pouvoir sur le spirituel et le temporel. Il en serait ainsi jusqu'au XIII^e siècle. La thèse est intéressante ; mais les arguments ne sont pas convaincants. B. B.

928. B. Kötting. *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus.* IV^e s. — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 125-139.

M. K. groupe les indices des préoccupations eschatologiques sous trois chefs : les essais de systématisation des périodes du monde, l'exégèse de Daniel et de *II Thess.*, l'interprétation des événements contemporains comme signes de la fin du monde. Ces quelques pages ne peuvent être naturellement qu'une rapide esquisse. B. B.

929. E. J. Jonkers. *De voorschriften betreffende de liefdadigheid van de Constitutiones Apostolorum en van de concilies en pauselijke decreten der vierde en vijfde eeuw in hun verhouding tot het Oude Testament.* — Nederl. Archief Kerkgeschied. 41 (1956) 1-12.

Ces documents utilisent souvent l'Ancien Testament quand ils recommandent le devoir de la charité.

930. A. Vecchi. *Giulio Firmico Materno e la « Lettera agli Ebrei ».* — Convivium 25 (1957) 641-651.

Résumé du *De errore profanarum religionum* et en particulier de sa symbolique chrétienne. D'après M. V. cette symbolique s'appuie sur une pensée doctrinale inspirée de l'épître aux Hébreux, en particulier de *Hebr.* 11 et 12, 22-23. Les rapprochements ne sont pas particulièrement suggestifs ; *Hebr.* n'est même pas cité par Firmicus Maternus. C. V. P.

931. U. Domínguez-del Val O. S. A. *Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 83-90.

Saint Pacien n'a pas traité systématiquement la doctrine de l'Église, mais sa polémique contre les Novatiens l'a amené à formuler certaines vérités, notamment l'unité de l'Église et son apostolicité, le principe qu'il n'y a pas de salut en dehors de l'Église. Le P. D. rassemble les quelques textes qui concernent ces doctrines. En terminant il signale le problème de la présence des pécheurs dans l'Église et du pardon des péchés. Mais la pénitence chez Pacien est un sujet qui a été déjà traité et qui ne rentre pas dans le cadre de cet article. B. B.

932. E. Dekkers O. S. B. *Fragmenta patristica.* — Sacris erudiri 9 (1957) 110-115.

Le palimpseste *Milan Ambr. S 33 sup.* contient le chapitre 31, 5-41 des *Quaestiones in Vetus Testamentum* de saint Isidore (PL 83, 277-283). Le texte avait été repéré par A. Reifferscheid qui n'avait pas pu l'identifier. D'autre part un homiliaire du VII^e^-VIII^e^ siècle, *Paris Nat. lat. 2739*, contient un fragment du commentaire de saint Ambroise sur saint Luc 2, 51-54. Ses variantes propres sont sans importance, mais il appuie souvent la famille française des manuscrits (*BPL*). B. B.

933. A. Campana. *Il codice ravennate di S. Ambrogio.* — Italia medioevale e umanistica I (Padova, Editrice Antenore, 1958 ; in 8, 453 p.) 15-68 et 12 pl.

Description détaillée d'un important manuscrit non coté, reposant aux archives de l'archevêché de Ravenne et contenant le texte, mutilé, de trois œuvres dogmatiques de saint Ambroise : *De fide* (à partir de IV, 8, 91), *De Spiritu sancto* (précédé de la lettre de l'empereur Gratien *Cupio valde*) et *De incarnationis Domini sacramento* (jusqu'à 6, 48). Ce manuscrit avait déjà été décrit sommairement par A. Tarlazzi, G. Mercati et E. A. Lowe. L'écriture semi-onciale est l'œuvre de deux copistes, ayant sans doute travaillé à Ravenne, le premier à la fin du V^e^ siècle ou au commencement du VI^e^, le second vers le milieu ou la fin du VI^e^. Les planches photographiques donnent des spécimens des deux écritures et des nombreuses surcharges postérieures. C. V. P.

934. J. Huhn. *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 387-396.

Bon aperçu des principes d'exégèse de saint Ambroise et des applications qu'il en fait. M. H. tient compte principalement des écrits dogmatiques de saint Ambroise et il s'attache surtout à la preuve par l'Écriture. Ce n'est là qu'un aspect de la question. L'usage que l'évêque de Milan fait de l'Écriture mériterait un examen plus approfondi. B. B.

935. L. Herrmann. *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe.* — Zeitschr. Kirchengesch. 69 (1958) 197-218.

Malgré le rôle qu'il joua au synode de Sirmium (375), ce n'est qu'après 378 que saint Ambroise se lança dans les controverses trinitaires. M. H. s'efforce de

caractériser la théologie de l'évêque de Milan. Elle veut être surtout biblique et et ne se préoccupe guère de philosophie. Mais elle est influencée par les Grecs, spécialement par les homoïousiens. Ambroise continue dans la ligne de saint Hilaire. Qu'il ait été fortement influencé par les Cappadociens, c'est indiscutable. Mais est-il exact qu'il aboutit avec eux à une solution qui sent encore le trithéisme (zu einer noch tritheistischer klingenden Lösung) ? B. B.

936. C. Mohrmann. *Missa.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 67-92.

Excellente mise au point des discussions sur le sens de *missa*. Après avoir rejeté les explications plus ou moins fantaisistes qu'on a voulu donner ces derniers temps, Mlle M. en revient à l'interprétation traditionnelle : le point de départ de l'évolution sémantique est *missa*-renvoi. Du point de vue linguistique, c'est la conclusion qu'imposent les textes. Notons cependant que, dans son explication, Mlle M. fait abstraction de la formule *missa est*. De fait aucun texte ne l'impose ; mais aucun non plus ne l'exclut. Ce n'est d'ailleurs qu'un détail. B. B.

937. S. T. Collins. *The « Apotheosis » of Prudentius.* — Sacris erudiri 9 ve s. (1957) 44-49.

Série de corrections proposées au texte de Prudence. Elles ne sont pas toutes également satisfaisantes. B. B.

938. M. Simonetti. *Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino.* — Sacris erudiri 9 (1957) 5-43.

Les deux œuvres dont il est question sont le *De adulteratione librorum Origenis* et le *De benedictionibus patriarcharum*. Pour le premier traité, on trouvera le *stemma* des 14 manuscrits p. 13. Le second traité n'est conservé que par *Vienne Nat. lat. 347* (VIe s.) et *6189* (XVIIIe s.). Ce dernier, bien que tardif, est la copie d'un manuscrit de Murbach aujourd'hui perdu. Après avoir cherché les règles à suivre pour l'établissement du texte, M. S. examine un certain nombre de passages. B. B.

939. S. Prete. *Sulpicio Severo e il millenarismo.* — Convivium 26 (1958) 394-404.

La pensée de Sulpice Sévère au sujet de la fin du monde n'est nullement entachée de millénarisme, si l'on définit celui-ci « l'erreur de ceux qui attendent un règne terrestre du Messie, règne auquel ils attribuent parfois une durée de mille ans » (G. Bardy). Cependant, tout comme ses contemporains millénaristes Lactance et Q. Julius Hilarianus, Sulpice Sévère insiste sur les signes avant-coureurs de la fin toute proche et reprend le thème des dix rois vaincus par Néron. C. V. P.

940. G. F. Rossi. *S. Savino, vescovo di Piacenza, campione d'Occidente contro l'Arianesimo, celebrato fra i più grandi Dottori della Chiesa nei musei palatini di Palermo.* 2a edizione. — Roma, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1956 ; in 8, 39 p. et 3 ill. L. 600.

Reproduction d'une étude parue dans les *Miscellanea Giulio Belvederi* (Città del Vaticano 1954-55, p. 529-556). Plaidoyer assez paradoxal en faveur de l'attri-

bution du titre de docteur de l'Église à S. Sabin, évêque de Plaisance (375-420), dont aucun écrit ne nous est parvenu. Pour appuyer cette candidature, M. R. fait remarquer que S. Sabin prit la tête du parti orthodoxe à Milan contre l'évêque arien Auxence, qu'il fut choisi par S. Damase comme légat pontifical en Illyrie et en Orient, qu'il fut encore le champion de l'orthodoxie au concile d'Aquilée (381) et que, s'il ne fut peut-être pas le maître de saint Ambroise, il en fut le conseiller théologique. Mais sa présence au milieu d'autres saints personnages dans les mosaïques de la Chapelle palatine de Palerme (XII^e siècle) ne suffit pas pour dire que le titre de docteur de la foi lui était décerné par la piété populaire. Retenons surtout de cette étude une bonne esquisse du peu que l'on connaît de la vie et de l'activité pastorale de saint Sabin. H. B.

941. H. J. Vogels. *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster* (Bonner biblische Beiträge, 9). — Bonn, P. Hanstein, 1955, in 8, 66 p. Mk. 7.50.

L'infatigable travailleur qu'est M. V. édite *Rom.* et *I Cor.* d'après *Amiens 87*, manuscrit utilisé par les Mauristes pour l'édition de l'Ambrosiaster sous le nom de *Corbeiensis*. L'originalité de ce manuscrit est que, pour ces deux épîtres, il s'écarte du texte biblique commenté par l'Ambrosiaster. Mais pour *Rom.* il se rapproche du texte de Rufin dans sa traduction du commentaire d'Origène. On avait déjà remarqué que Rufin ne traduisait pas le texte biblique d'Origène, mais suivait une version latine. Notre manuscrit est un représentant de ce texte légèrement influencé par la Vulgate. Pour *I Cor.*, M. V. ajoute les variantes de *Gand Univ. 455*, qui est de même famille, mais plus contaminé par la Vulgate. La préface nous dit que l'auteur prépare une édition des principaux textes scripturaires utilisés par l'Ambrosiaster. Je suppose que ce travail est en liaison avec une édition du commentaire, qui sera la bienvenue. B. B.

942. J. Steinmann. *Saint Jérôme.* — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 8, 383 p. Fr. 900.

M. S. n'a pas la prétention de renouveler la biographie de saint Jérôme ni de faire œuvre d'érudition. Il a voulu donner une vie du grand exégète, alerte et vivante. Les chapitres sont courts et l'auteur donne souvent la parole à saint Jérôme, d'après la traduction de J. Labourt pour les lettres, d'après celle de J. Bareille pour le reste des œuvres. Le récit est parfois un peu romancé. Ainsi nous assistons (p. 21-22) à une leçon de Donat sur Térence. Ce qui est dit de la révision des évangiles (p. 141-143) est tout à fait fantaisiste. Il n'est pas exact que saint Jérôme ait réuni dans sa cellule la traduction latine d'Italie et celle qui avait cours en Afrique ; cf. H. J. Vogels, *Vulgatastudien*, Münster 1928. Il a travaillé sur un manuscrit du type *a*, *b*, *ff*, *q*. Le passage de *Mc.* 14, 1-4 donné p. 148 comme spécimen de la version romaine n'a rien à voir avec le texte que saint Jérôme avait sous les yeux ; cf. Vogels, *ibid.*, p. 196. Il n'est pas exact non plus que son modèle grec était apparenté au *Sinaiticus*. La revision des évangiles a été beaucoup plus discrète que ne le croit M. S. Signalons une erreur moins importante : saint Jérôme infligea à un de ses ennemis qui avait un grand nez le surnom d'Onasus, que M. S. traduit « Pif-âne », ajoutant en note : « Composé de *ὄνος* et d'*asinus* » (p. 154, n. 1). Lire *nasus* au lieu de *asinus*.

B. B.

943. E. Griffe. *L'apocryphe hiéronymien « De septem ordinibus Ecclesiae ».* — Bulletin Littér. ecclés. 57 (1956) 215-224.

En signalant l'intérêt de ce petit traité pour la connaissance des usages gaulois du V^e siècle M. G. rejette comme insuffisamment fondée l'attribution à Patrocle, évêque d'Arles, mais estime avec dom G. Morin qu'il ne peut s'agir que d'un évêque, voire d'un métropolitain. L'argument invoqué — l'autorité avec laquelle parle l'auteur — me paraît être extrêmement faible. Les auteurs d'apocryphes ne se gênent pas pour s'attribuer une autorité à laquelle ils n'ont nul droit, et je crains bien que l'attribution à saint Jérôme ne soit pas due au hasard.

B. B.

944. M. F. Sciacca. *Sant' Agostino.* Vol. I : *La vita e l'opera. L'itinerario della mente.* — Brescia, Morcelliana, 1949 ; in 8, XVI-350 p.

Cet ouvrage doit comporter trois volumes. Le premier, recensé ici (les deux autres n'ont pas encore paru), étudie l'itinéraire de l'esprit humain dans sa découverte de Dieu ; le second aura pour objet l'itinéraire de la volonté et le troisième sera intitulé : « L'itinéraire de la nature. Dieu, le Christ, l'Église ».

Par manière d'introduction, M. S. donne dans le premier volume un aperçu sur la vie et l'œuvre d'Augustin (p. 3-124). C'est une intéressante esquisse biographique, dans laquelle M. S. prend position à propos des questions controversées. L'épisode du vol des poires n'a pas été influencé par la controverse sur le péché originel (p. 85-88). Augustin cherchait le Christ dès sa première lecture de l'*Hortensius* (p. 16). Dans le manichéisme, c'est encore le Christ qu'il a cherché, car c'est le manichéisme religieux, chrétien, qui l'attire et non la solution manichéenne du problème du mal (p. 93). Son erreur était de vouloir comprendre par la raison la doctrine chrétienne, avant d'y adhérer par la foi. Son adhésion à la Nouvelle Académie n'est que la traduction en une formule philosophique de son état d'esprit momentanément inquiet et incertain, car Augustin n'a jamais été un vrai sceptique. L'influence « très grande » d'Ambroise s'exerça par le truchement de ses sermons et par l'austérité de sa vie ; M. S. ne parle pas du plotinisme d'Ambroise (les *Recherches sur les Confessions* de P. Courcelle n'ont paru qu'en 1950). Quant à l'influence des néoplatoniciens, elle aurait été à ce moment assez superficielle ; plus tard Augustin portera un jugement différent sur la doctrine de Plotin (p. 99). Mais à l'époque de sa conversion « c'est Plotin qui devient chrétien et non Augustin qui se fait néoplatonicien ». On saisit le sens de la conversion intellectuelle d'Augustin dans ses dialogues de Cassiciacum : la philosophie devient *fides quaerens intellectum* ; Augustin cherche à rendre intelligibles à lui-même les enseignements de la Bible et de l'Église.

La seconde partie du livre expose la pensée d'Augustin au sujet de l'itinéraire de l'esprit vers Dieu. Elle s'inspire surtout des études de Ch. Boyer, F. Cayré et E. Gilson ; J. Hessen est rarement cité. M. S. se défie avec raison des formules abstraites, des condensés de manuels, car en étudiant la pensée d'Augustin l'historien doit tenir compte avant tout de sa complexité et de l'esprit de sa doctrine. Il est dangereux de « appiattire in una formula la pregnanza spirituale della dottrina agostiniana » (p. 328) et de ramasser en quelques propositions abstraites ce qui est le résultat d'une profonde expérience intérieure. C'est là, me semble-t-il, que se trouve l'intérêt principal de ce bel exposé.

Celui-ci comporte sept chapitres traitant successivement de la vérité et de l'évidence intellectuelle, de la sensation et de la place qu'elle occupe dans la théorie d'Augustin, de l'erreur, de la vérité, de la mémoire, de l'intelligence

et de la foi, enfin de la preuve de l'existence de Dieu ou, comme dit M. S., de la manière dont la pensée porte le témoignage de Dieu. Signalons la note intéressante sur le « dubbio » d'Augustin et le « cogito » de Descartes (p. 320-324). Concernant la sensation, M. S. rejette le « mentalisme » exagéré attribué à Augustin par P. Rousselot et par Ch. Boyer (p. 325). Quant à la doctrine augustinienne de l'illumination, M. S. évite avec raison de la couler dans un moule trop rigide ; il distingue trois lumières : 1) la lumière naturelle de la raison ; 2) la lumière de l'intelligence ou l'intuition des vérités ; 3) la lumière de la grâce en vue de percevoir les vérités surnaturelles. Augustin lui-même ne fait pas toujours ces distinctions, d'où un certain flottement chez les exégètes de sa pensée. Concernant le témoignage de Dieu dans la pensée de l'homme, M. S. refuse de séparer la preuve augustinienne de Dieu par la vie de l'intelligence de la preuve par la contingence (preuve cosmologique), car toutes deux n'en forment qu'une seule. Elle s'étend non seulement à la découverte par l'intelligence de la notion de l'immuable, mais aussi au domaine du vivre, du connaître et du vouloir, de sorte qu'il est plus exact de parler d'une preuve par « convergence totale » (p. 300-309).

Ce qui fait l'unité de la pensée d'Augustin, c'est le principe de l'intériorité. M. S. le souligne à maintes reprises : la voie qui mène à Dieu passe par l'esprit de l'homme. C. V. P.

945. C. Lambot O. S. B. *Le sermon CCXXIV de saint Augustin et ses recensions interpolées.* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 408-418.

Ce sermon nous fournit un exemple caractéristique de la manière dont on a utilisé les sermons de saint Augustin au moyen âge. Il nous est parvenu sous cinq formes différentes. Seul *Wolfenbüttel 4096* a gardé le texte original à l'état pur ; les autres manuscrits représentent des textes tous plus ou moins interpolés. Cependant ces témoins secondaires ne sont pas inutiles pour l'établissement du texte. Leur accord permet de retrouver les leçons d'un hyparchétype de valeur égale à celui dont dérive *Wolfenbüttel*. En cas de divergence, c'est l'évidence interne qui doit décider. Les formes interpolées permettent de corriger quelques leçons du manuscrit de base. Le texte est établi ainsi avec le maximum de certitude. Il faut noter en outre que les grandes interpolations sont des emprunts plus ou moins littéraux à d'autres sermons de saint Augustin. B. B.

946. C. Mohrmann. *Considerazioni sulle « Confessioni » di Sant' Agostino.* I : *Le « Confessioni » come opera letteraria.* — Convivium 25 (1957) 257-267.

Mlle M. examine le plan des *Confessions*, leur genre littéraire et leur caractère autobiographique. S'appuyant sur l'ouvrage de G. N. Knauer (voir *Bull.* VII, n° 2423), elle défend l'unité et le caractère complet du livre d'Augustin. Dans la deuxième partie elle montre la nouveauté des *Confessions* et les compare au *Περὶ ἑαυτοῦ* de Grégoire de Nazianze. La troisième partie précise les rapports entre l'élément narratif et l'analyse psychologique dans les *Confessions*.

C.V.P.

947. J. Sagüés S. I. *El pecado heredado de Adán ¿ pecado estricto?* — Estudios eclesiást. 32 (1958) 135-171.

Le P. S. rappelle à ce propos les doctrines de Pélage, de saint Augustin, d'Innocent I^er, du XVI^e concile de Carthage, de Zosime, du II^e concile d'Orange, du concile de Sens (1141), du concile de Trente, de Grégoire XVI, des théologiens orientaux et finalement de l'Écriture. Ce plan, qui eût sans doute pu être plus logique, conduit l'auteur à embrasser un domaine immense en un espace relativement exigu. Les conclusions soulignent que la volontariété du péché originel est exclue par la tradition théologique. F. V.

948. G. Nygren. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 5). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956 ; in 8, 307 p. Mk. 19.80.

Pour M. N. la prédestination devient un problème quand elle en arrive à marquer la prédication de la grâce de telle manière que l'exhortation à la foi et aux œuvres perd toute signification du fait que toutes les actions humaines, déterminées par Dieu, sont considérées indépendamment de la liberté de l'homme. A ce moment la vertu universelle de la grâce devient également problématique. Augustin est le premier à avoir posé le problème sous cet angle et c'est ainsi qu'il l'a vu tout au long de sa carrière.

Dans le *De gratia et libero arbitrio* III, Augustin conçoit encore la relation de la grâce et de la liberté comme une collaboration harmonieuse, bien que la grâce y joue déjà le rôle dominant. Par contre dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* le problème apparaît clairement : Dieu opère le bon vouloir dans l'homme ; le mérite et le salut final de celui-ci dépendent du décret salvifique de Dieu. Désormais les vues d'Augustin ne changeront plus. Dans le *De gratia et libero arbitrio*, écrit pour défendre la liberté humaine, la grâce semble exclure la liberté en tant que facteur indépendant et enlever tout fondement valable au mérite ; mais à ce moment Augustin s'arrête, il ne va pas jusqu'à tirer les conséquences ultimes de sa position. Même résultat dans le *De correptione et gratia* ; la théologie du mérite part de données qui, explicitées jusqu'au bout, seraient en contradiction avec la doctrine de la grâce ; par ailleurs les conséquences de sa doctrine de la grâce devraient faire éclater les cadres de sa théologie du mérite. Le problème aboutit donc à une impasse, dont on a cherché à sortir de diverses manières. Ni la théorie thomiste ni la théorie moliniste n'offrent d'issue.

L'étude de la prédestination chez saint Paul ne peut pas nous aider davantage : pour l'Apôtre la prédestination est l'acte par lequel Dieu destine les hommes au salut dans le Christ ; cette prédestination ne met nullement en question la liberté humaine ; Paul ne soupçonne pas non plus le problème de la prédestination à la damnation. Chez saint Paul Augustin n'a trouvé que l'idée de la prédestination, non le problème qu'elle pose.

Pour comprendre la position paradoxale d'Augustin M. N. pense qu'il faut refaire l'historique de son évolution et replacer celle-ci dans le cadre de la pensée religieuse et philosophique de son époque. Il le fait avec une « Gründlichkeit » qui caractérise bien sa manière. C'est la partie la plus originale de ce livre.

Toute l'évolution d'Augustin, à partir de sa lecture de l'*Hortensius*, s'explique par la recherche de la vraie religion naturelle ou, ce qui revient au même, de la vraie philosophie, car à son époque religion et philosophie sont intimement liées, comme l'ont bien montré W. Jaeger et A.-J. Festugière. Cette thèse permet à M. N. de corriger partiellement les idées courantes au sujet des conversions

d'Augustin. Dans le manichéisme il cherche à la fois une certaine forme du christianisme et une nouvelle philosophie religieuse dans laquelle l'astrologie joue un rôle important. Dans le néoplatonisme il trouve la réponse au problème du mal, posé avec acuité par les manichéens ; il y trouve aussi la réponse définitive à la question principale qui le hante depuis la lecture de l'*Hortensius* : celle de la véritable connaissance de Dieu, vérité subsistante, et par conséquent de la vraie religion naturelle. M. N. donne alors un commentaire intéressant et en partie nouveau de *Conf.* VII, 10, 16 (p. 168-176). Converti au christianisme d'Ambroise, qui est une religion d'autorité, tout l'effort d'Augustin portera désormais à faire la synthèse entre son idéal religieux de philosophe et la religion qu'il vient d'embrasser. Dans les dialogues de Cassiciacum le Christ est pour lui non seulement le médiateur du salut, mais aussi le Verbe incarné, sagesse et puissance de Dieu ; il intègre sa doctrine du Christ dans le cadre de la doctrine du Logos philosophique. Dans son schéma philosophique il donne également une place à l'Église et à la Bible.

Arrivé à ce point M. N. retourne à l'objet de son étude (p. 197-293). Il examine successivement les rapports de la prédestination avec la création (p. 198-228), avec la grâce (p. 228-267) et avec la foi et les œuvres (p. 267-293).

Les rapports de la prédestination avec la nature créée sont éclairés par l'analyse du *De civ. Dei* V, du *De Genesi ad litt.* et du *De Trin.* III. Dans le premier de ces textes Augustin démontre contre Cicéron qu'il n'y a pas de contradiction entre la prescience divine et la liberté humaine. Dans le second et le troisième il distingue une double providence divine : *naturalis* (qui gouverne la création matérielle, par l'intermédiaire des *rationes seminales*) et *voluntaria* (gouvernement des volontés exercé par les décrets divins ; dans le cas des pécheurs Dieu « permet »).

Dans le *De Genesi ad litt.* Augustin pose nettement la question : pourquoi Dieu a-t-il créé les méchants ? Réponse : pour que sa création soit plus complète et pour montrer les richesses de sa grâce, capable de tirer le bien du mal. Pourquoi n'a-t-il pas orienté les mauvaises volontés vers le bien ? C'est son affaire ; mais on peut dire, a posteriori, que la punition des méchants constitue un avertissement pour les bons. Dans *De civ. Dei* XI il pose la question de l'origine du mal. Dieu a créé les anges de telle manière qu'ils avaient en eux la possibilité de tomber ; il a donné à tous la grâce nécessaire pour le bien, mais il n'a pas donné à tous le même appui de sa grâce. S'ils sont tombés, c'est de leur faute, car Dieu n'a pas voulu le mal, mais seulement, d'une manière très générale, la distinction du bien et du mal dans la création. De cette manière sont nées les deux cités chez les anges, origine des deux cités dans le monde des humains. *De civ. Dei* XIII-XIV esquisse alors la condition des hommes. Dieu sait que les uns seront vaincus par le péché, mais il sait aussi que les autres auront le dessus dans cette lutte. Il sait, mais ne force personne à pécher. Ce sont les deux amours qui en décident : amour de Dieu et amour de soi. A ces deux amours répondent les deux cités terrestres, l'une destinée au règne éternel avec Dieu, l'autre au châtiment éternel avec le démon. M. N. voit ici l'affirmation d'une prédestination châtiment. Il a sans doute tort de prendre le temps employé par Augustin (*praedestinata*) au sens fort.

Quel est le rôle de la foi et des œuvres dans cette doctrine ? Peut-on encore parler de liberté humaine et de mérite ? L'homme jouit d'une liberté relative ; il peut mettre en action ou arrêter, hâter ou retarder les possibilités que Dieu a mises dans la nature matérielle. Adam ne pouvait pas faire le bien sans la grâce de Dieu, mais il pouvait refuser de répondre à la grâce qui lui était offerte (*auxi-*

lium sine quo non). Mais, pour éviter que l'homme régénéré ne retombe dans le péché, Dieu lui donne une grâce nouvelle : l'*auxilium quo*, par lequel ceux qui sont sauvés par la grâce sont sauvés nécessairement sans qu'il y ait pour eux possibilité de se perdre. Comment Augustin peut-il encore maintenir la liberté de l'homme dans ce cas ? Dans le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae* il se contente d'affirmer : la foi et les œuvres, le croire et le vouloir sont à la fois l'œuvre de Dieu et notre œuvre. La doctrine de la prédestination et de la persévérance finale, telle qu'elle est enseignée dans ces deux écrits, est déjà présupposée dans les œuvres antérieures d'Augustin. Lui-même affirme qu'il n'a pas varié sur ce point depuis les *Quaestiones ad Simplicianum*. Comment alors Dieu agit-il sur l'homme prédestiné, tout en respectant sa liberté ? Augustin lui-même rappelle la parole de Jean 6, 44 sv. (*De praed. sanct.* 8, 13). Le développement que M. N. donne alors à cette idée, en la rattachant à l'image de Dieu en l'homme et à la liberté réparée par la grâce, n'est qu'une hypothèse, qui peut poser de nouvelles difficultés. Elle ne semble pas offrir l'issue de l'impasse signalée plus haut. C.V.P.

949. M. M. Beyenka. *Saint Augustine and the « Consolatio mortis »*. — Classical Bulletin 29 (1953) 25-28.

Sr B. reprend le sujet effleuré autrefois par Ch. Favez, *Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin*, dans *Museum Helveticum* 1 (1944) 65-68, et étudie l'attitude de saint Augustin en face de la mort dans ces trois lettres de consolation (à Italica, à Cornelius et à Sapida), dans le livre I du *De civitate Dei*, dans le traité *De cura pro mortuis gerenda* adressé à Paulin de Nole, dans plusieurs sermons et dans le *De consolatione mortuorum* d'une authenticité douteuse.

H. B.

950. *Studies of Mediaeval Thought*. Edited by the Association for Mediaeval Philosophy. Vol. I. — Nagoya, Catholic University, 1958 ; in 8, 162 p. (en japonais).

Si ce volume témoigne de l'intérêt que rencontre au Japon la pensée du moyen âge occidental, son contenu ne sera malheureusement accessible en dehors de ce pays qu'à quelques rares privilégiés. Les autres devront se contenter d'un bref résumé (p. 157-162) en anglais ou en allemand, grâce auquel nous pouvons au moins indiquer ici l'objet des diverses contributions de ce recueil.

En partant d'Aristote et passant ensuite à saint Thomas, M. Matsumoto étudie *The Distinction between Essence and Existence : Its Influence on So-called Hylemorphism* (p. 7-34). Sur le sens non seulement logique mais éthique d'*intellectus* chez saint Augustin : R. Nieda, *An Essay concerning intellectus. The Philosophy of St. Augustine* (p. 35-45). A. Yamada, *Licht der Natur und Licht der Gnade* (p. 47-64) essaie d'éclairer par saint Thomas $I^{a}II^{ae}$, q. 109 le sens de la théorie augustinienne de l'illumination. K. Kawada, *The Theory of Ideas of Thomas Aquinas* (p. 65-81) compare saint Thomas à ses sources grecques en marquant ce qui l'en différencie. B. R. Iganaki, *The Notion of the « Knowledge through Connaturality » in Thomas Aquinas* (p. 83-98) cherche à définir le sens exact de *connaturalitas* chez saint Thomas et la nature de cette connaissance. T. Eto, *Siger von Brabant und die Quaestiones in I et II De anima, Merton Coll. ms. 275* (p. 99-132) se base sur Gilles de Rome pour assurer l'attribution à Siger de Brabant des *Quaestiones* de Merton College et conclut par la chronologie

suivante : 1270, saint Thomas, *De unitate contra Averroistas ;* 1272, Siger de Brabant, *Quaestiones in De anima* de Merton College ; 1273-74, Gilles de Rome, *De plurificatione intellectus* ; après 1275, auteur inconnu, *Quaestiones in De anima* de *Clm 9559*. Enfin W. Gössmann, *Neue Wege in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in Deutschland* (p. 133-150) rappelle l'impulsion donnée aux études de philosophie médiévale en Allemagne par H. Denifle et M. Grabmann, et attire l'attention sur les méthodes qui continuent leurs travaux au Grabmann-Institut de Munich sous la direction de M. M. Schmaus.

H. B.

951. J. R. Keller. *The Topoi of Virtue and Vice : A Study of Some Features of Social Complaints in the Middle Ages.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 319-320.

Par « social complaints » M. K. entend les « versified complaints written roughly from the fifth to the fifteenth centuries which express annoyance and disgust with or sorrow at the ills of the age in which they were composed or recorded ». Les figures et métaphores des vices et des vertus y tiennent généralement une grande place. Le triomphe du vice est relié d'ordinaire à la corruption radicale du monde, à l'approche des derniers jours, à la décadence de l'âge d'or, à la disparition d'un bon prince. M. K. étudie les métaphores par lesquelles sont personnifiés les vices et les vertus et leur action dramatisée. Thèse en microfilm de 214 p., Dl. 2.80. H. B.

952. M. W. Bloomfield. *Some Reflections on the Mediaeval Idea of Perfection.* — Franciscan Studies 17 (1957) 213-237.

M. B. s'attache surtout aux définitions de la perfection métaphysique qui furent proposées depuis saint Augustin approximativement et au cours du moyen âge ; il s'occupe de la perfection morale à la fin du travail, et plus spécialement de la perfection chrétienne d'après l'Écriture. F. V.

953. M. Garrido O. S. B. *La realeza de María en las liturgias occidentales.* — Estudios marianos 17 (1956) 95-124.

Après avoir énuméré les sources liturgiques occidentales utiles à consulter, dom G. cite et commente les textes. Parmi ceux-ci, les hymnes prennent une importance grandissante à partir du X^e^ siècle ; dom G. reproduit un certain nombre de celles qui ont déjà été éditées. F. V.

954. J. Hennig. *The Place of the Fathers in Early Irish Devotional Literature.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 84 (1955) 226-234.

L'Irlande est la première contrée à posséder une terminologie ecclésiastique en langue vulgaire. M. H. recherche dans les anciens textes religieux de ce pays, particulièrement dans ceux provenant de l'école monastique de Tallaght, les différents qualificatifs appliqués aux saints. Ils n'ont pas toujours leur correspondant dans l'Église latine. G. M.

955. G. Mitchell. *The Origins of Irish Penance.* — Irish theol. Quart. 22 (1955) 1-14.

C'est en Irlande qu'il faut chercher les origines de la pénitence privée comme institution habituelle du pardon des fautes. Ceci contre la thèse du P. P. Galtier (voir *Bull.* VII, n° 950). L'organisation ecclésiastique propre à ce pays en fournit l'explication. Toute l'autorité spirituelle y revenait aux abbés et aux moines des grands monastères, qui dirigeaient l'Église du pays. Tout naturellement a été étendue aux fidèles qui dépendaient du monastère cette forme de pénitence privée, réservée d'abord aux moines. Il faut néanmoins reconnaître une forte influence des maîtres spirituels du sud de la Gaule (Lérins, etc.) sur la doctrine théologique des pénitentiels irlandais. G. M.

956. P. Langlois. *Dracontius.* — Reallexikon f. Antike u. Christentum 4 (1958) 250-269.

Notice sur Dracontius qui, à la fin du Ve siècle, produisit des poèmes chrétiens et profanes. Du point de vue théologique, Dracontius a peu d'importance. Sa théologie trinitaire est orthodoxe. Il a soulevé le problème du destin et de la liberté humaine. Il rejette l'astrologie. Il est un témoin de la conception de la sainte Vierge *per aurem*. M. L. nous dit que le premier témoignage liturgique de cette croyance se trouve dans la liturgie milanaise. En fait elle se trouvait dans l'antiphonaire romain de l'office, mais le texte a été corrigé par la suite. B. B.

957. J. H. Crehan S. J. *Canon dominicus papae Gelasii.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 45-48.

Le P. C. veut expliquer l'adjectif *dominicus* à partir du sens *dominicum*-messe. Cependant on n'a aucun exemple de l'adjectif *dominicus* = relatif à la messe. Tout ce que le P. C. apporte est un emploi de l'adjectif *canonicus*. J'avoue ne pas très bien suivre le raisonnement. Mais c'est peut-être ma faute. B. B.

958. *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-).* V : *Influence du Pseudo-Denys en* VIe s. *Occident.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1954) 318-429.

Cette section de l'immense article du *Dictionnaire de Spiritualité* consacré au Pseudo-Denys est faite d'une série d'études qui « offrent le résultat de recherches personnelles. Cet ensemble, si incomplet soit-il, facilitera, espérons-le, de nouvelles trouvailles ». C'est dire que cette centaine de colonnes n'épuise pas le sujet. Les études rassemblées ici donnent des indications sur l'influence dionysienne du VIe au XIIe siècle (Ph. Chevallier O. S. B.), chez les Victorins (H. Weisweiler S. J. et G. Dumeige S. J.), et chez les cisterciens (M.-A. Fracheboud). Puis au XIIIe siècle, sur Robert Grosseteste (Servus de Saint-Anthonis O. F. M. Cap.), Albert le Grand et Thomas d'Aquin (J. Turbessi O. S. B.). Au XIVe siècle viennent les Rhénans Eckhart et Tauler (M. de Gandillac), puis Ruysbroeck (A. Ampe). Plus tard, Gerson (A. Combes), Nicolas de Cues (M. de Gandillac), Henri Herp (A. Combes), Marsile Ficin (R. Marcel) ; pour Denys le Chartreux, le *Dictionnaire* renvoie à l'article qui lui est consacré (voir *Bull.* VII, n° 1157). Enfin, le XVIe siècle espagnol ne fut pas sans subir encore l'influence dionysienne : Cisneros, François d'Osuna, Bernardin de Laredo et Jean d'Avila (J. Krynen), avant les grands mystiques de la fin du siècle. En parcourant ces colonnes, on remarque qu'elles décrivent un aspect de l'histoire littéraire étroitement lié à l'histoire spirituelle entière, du XIIe siècle à la Réforme. Il nous a semblé qu'une synthèse,

une vue panoramique des orientations du dionysisme occidental au moyen âge aurait pu être tentée et clore utilement cette longue section. Nous avons été surpris de ne pas trouver d'exposé de l'influence dionysienne sur l'école anglaise du XIVe siècle, sur le *Cloud of Unknowing* en particulier. F. V.

959. R. Losada Cosme. *La unificación interna del derecho y las colecciones anteriores a Graciano.* — Revista espaň. Derecho canón. 10 (1955) 353-382.

M. L. passe successivement en revue les collections canoniques antérieures à Charlemagne, puis celles de Charlemagne à Grégoire VII, enfin les collections grégoriennes jusqu'à leur unification avec le Décret de Gratien. G. M.

960. A. Snijders. « *Acolythus cum ordinatur...* » *Eine historische Studie.* — Sacris erudiri 9 (1957) 163-198.

Étude très consciencieuse du rituel d'ordination de l'acolythe. Le rite du Pontifical romain comporte trois parties : un court *ordo* emprunté aux *Statuta ecclesiae antiqua*, une formule de tradition des burettes et une série d'oraisons. Celles-ci apparaissent à l'état isolé dans le *Missale Francorum* et les sacramentaires du VIIIe siècle. On les réunira dans la suite. La documentation du P. S. est complète. La première oraison, dans laquelle on s'adresse tantôt au Père, tantôt au Christ, est un puzzle qu'il n'est pas facile de résoudre. Les essais de correction qu'on relève dans la tradition manuscrite ne font que compliquer le problème. S'agit-il de deux oraisons qu'on a combinées ou d'une seule qui a reçu des interpolations ? Il faut remarquer en tout cas que les deux parties répondent aux deux fonctions énoncées dans l'*ordo* des *Statuta*. B. B.

961. S. Benedicti *Regula.* Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di G. Penco O. S. B. (Biblioteca di studi superiori, 39). — Firenze, La Nuova Italia, 1958 ; in 12, CIX-283 p. L. 3500.

Cette nouvelle édition de la *Regula S. Benedicti*, accompagnée d'une traduction italienne, se fait remarquer d'emblée par la synthèse qu'elle offre de toutes les recherches récentes. On sait que ces recherches ont eu surtout pour objet précis de déterminer les rapports qui relient cette *Regula* avec la *Regula Magistri*. Mais il est d'autres questions que celle-là, qui ont fait l'objet de travaux dont le P. P. tient compte aussi : sur les sources et sur le texte lui-même. A propos de ce dernier, dom P. reste convaincu, en dépit de négations toutes proches de nous encore, de la valeur du ms. *Saint-Gall 914*. L'édition est basée sur celui-ci avec, au bas des pages, les variantes que présentent les principaux manuscrits de la tradition dite pure, les corrections des *neoterici magistri* et la tradition dite interpolée. Un autre apparat donne les variantes des sections parallèles de la *Regula Magistri*. Enfin un troisième apparat indique les sources ; mais, s'il est plus complet que celui qu'a donné autrefois dom C. Butler dans son édition devenue classique, il faut regretter que dom P. n'ait pas reproduit ces textes comme dom Butler avait jugé sage de le faire, le lecteur étant souvent trop inerte pour faire lui-même les recherches nécessaires. Ajoutons enfin que dom P. adopte la nouvelle division en versets de la Règle bénédictine, proposée par dom A. Lentini dans son édition de 1947 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 19, 1952, 369).

Le fait qu'un apparat spécial s'attache à la *Regula Magistri* prouve déjà que l'attention de dom P. est comme fascinée par le problème des rapports entre ce

document et la Règle bénédictine. De ce fait, son édition-traduction perd un peu du caractère intemporel qu'on souhaite découvrir en un tel volume. Il s'est laissé trop absorber par un problème, intéressant certes, mais trop actuel et dont les solutions ne peuvent encore se présenter avec une certitude capable de rallier tous les critiques. En plus de ce premier fait, il faut ajouter que dom P. consacre à cette question, qui l'intéresse depuis plusieurs années (voir *Bull.* VI, n° 2073 ; VII, n^os 2027-2029, 2487-2489), toute la longue introduction (p. XIX-CVIII) et la plupart des notes qui, après l'édition-traduction, expliquent le texte (p. 191-281). Même la bibliographie (p. XI-XVIII) est dominée par ce problème. Ceci dit, il reste que les notations de dom P. méritent d'être lues attentivement par quiconque s'intéresse au problème déjà fameux des rapports entre les deux règles.

Dans l'introduction, en effet, une série de huit chapitres examine les divers aspects qui ont été mis en avant pour résoudre le problème : texte et langue, doctrine ascétique, discipline monastique, liturgie, sources littéraires, genèse rédactionnelle, diffusion. Chaque fois, dom P. expose les positions prises avant lui et les motifs de s'y rallier ou de les contredire, et en tout cas de conclure à l'antériorité du Maître. A propos des sources littéraires, si dom P. croit devoir rejeter l'hypothèse que nous avons considérée naguère comme solide, que Cassiodore serait bien source de la *Regula Magistri*, et non l'inverse, il lui reste à expliquer, nous semble-t-il, que certains textes de Cassiodore sont très voisins de ceux de cette *Regula*. N'est-ce pas l'indice que celle-ci, dont d'ailleurs les manuscrits anciens sont tous de provenance vivarienne, appartient bien au milieu monastique où Cassiodore acheva son existence ? Et qu'il est difficile dès lors de proposer une date antérieure au milieu du VI^e siècle ? Quant aux indices de semi-pélagianisme de la *Regula Magistri*, — qui prouveraient qu'elle remonte avant 529, — le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils sont bien ténus ; mais ceci réclamerait un examen qui dépasserait le cadre de ce compte rendu.

Le « commentaire » enfin, qui achève le volume, est également consacré à cette unique question : il examine les parties communes aux deux règles, puis les parties simplement parallèles. Dom P. souligne à chaque coup la dépendance de la Règle bénédictine par rapport à celle du Maître. Il nous est difficile de discuter point par point ces réflexions : la recension de ce volume devrait presque être un nouveau volume, faisant remarquer combien sont discutables les interprétations que ces conclusions supposent. Il n'empêche que ce travail présente de belles qualités : nous les avons dites et nous en félicitons son auteur. F. V.

962. E. M. Llopart O. S. B. *CR de G. Penco, S. Benedicti Regula* (voir *Bull.* VIII, n° 961). — Studia monastica 1 (1959) 233-245.

Cet important compte rendu est sans doute celui qui, jusqu'à présent, met le mieux au point les affirmations de dom G. Penco dans l'introduction et dans le commentaire de la *Regula S. Benedicti* qu'il a publiée récemment. Dom L. rend hommage à dom P. d'avoir apporté des éléments positifs au problème des rapports entre cette règle et celle du Maître. Parmi d'autres points, il reprend surtout l'examen des sources des deux documents, dans leurs parties propres et communes, et pose quelques questions à leur propos. Il admet en conclusion que le Maître a bien pu écrire son œuvre avant saint Benoît ; que celui-ci, quoique écrivant après l'autre, ne s'en est toutefois pas servi ; et qu'il a connu une source commune, ou tout au moins une sorte de *codex regularum* où il a puisé son information sur les règles monastiques antérieures. F. V.

963. G. F. Pagallo. *Per una edizione critica del « De hypotheticis syllogismis » di Boezio.* — Italia medioevale e umanistica I (voir *Bull.* VIII, nº 933) 69-104 et 1 pl.

Premiers résultats de l'étude de la tradition manuscrite du *De hypotheticis syllogismis*, en vue d'une édition prochaine. Après avoir situé l'œuvre dans l'ensemble de la production littéraire de Boèce, M. P. donne la description sommaire de huit manuscrits, allant du X^e^ au XV^e^ siècle, et de sept éditions. L'étude détaillée du texte des manuscrits aboutit à l'établissement de deux familles α et β. Les éditions offrent un texte composite. Seule l'édition de l'humaniste vénitien Julius Marcianus Rota, parue en 1543, offre quelques corrections, faites à l'aide du manuscrit *Z. L. 273* de la Bibliothèque Marcienne de Venise et provenant de la bibliothèque de Bessarion. L'article se termine par une liste de corrections à apporter au texte de Migne, lequel remonte à l'édition de J. M. Rota. C. V. P.

964. L. Alfonsi. *Note ad Elpidio Rustico.* — Vigiliae christ. 10 (1956) 33-42.

965. L. Alfonsi. *Nota Elpidiana.* — Vigiliae christ. 12 (1958) 232.

Quelques réflexions suggérées par l'ouvrage de F. Corsaro, *Elpidio Rustico*, Catane 1955. M. A. signale l'intérêt d'Elpidius pour l'étude de Boèce et discute quelques passages. Il avait proposé en 141 la correction *ferro adacto* au lieu de *ferro adempto*. La seconde note allègue en faveur de cette correction Ovide, *Metam.* XV, 562. B. B.

966. J. Gross. *Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre.* — Zeitschr. Kirchengesch. 69 (1958) 299-308.

M. G. veut montrer que Cassiodore professe assez fidèlement la doctrine augustinienne du péché originel, notamment dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, mais que cela ne l'empêche pas d'être infidèle à Augustin sur certains points connexes : la liberté, la volonté salvifique, la prédestination. M. G. estime qu'il s'agit là d'opinions personnelles, tributaires de la tradition préaugustinienne. Si M. G. avait eu connaissance des travaux récents sur l'augustinisme postaugustinien, il n'aurait pas eu de peine à voir que Cassiodore, saint Benoît et d'autres contemporains ne présentent en la matière aucune originalité. M. C.

VII^e^ s. **967.** J. O'Carroll. *The Chronology of Saint Columban.* — Irish theol. Quart. 24 (1957) 76-95.

On sait que saint Colomban est mort en novembre 615, après avoir fondé en France les monastères d'Annegray, de Luxeuil, de Fontaines-en-Vosges, et en Italie celui de Bobbio où il mourut. Quand quitta-t-il l'Irlande pour la France ? Les historiens sont assez bien d'accord pour fixer son départ en 590 ou un peu auparavant. C'est cette date que conteste M. O' C., lequel propose les environs de 575. Il s'appuie sur le biographe du saint, Jonas de Suse, qui dit que Colomban arriva en France au temps où Sigebert était roi d'Austrasie, lequel régna de 561 à 575. M. O' C. confirme cette conclusion en citant six vies de saints du temps de la première expansion columbanienne ; il en appelle aussi à une lettre du saint

à un certain Fidolius, où il se dit âgé de 70 ans, et à un synode provincial qui doit être celui de Mâcon en 585. Il en résulte que saint Colomban serait né vers 540. O. L.

968. J. Leclercq O. S. B. *L'idée de la seigneurie du Christ au moyen âge.* — Revue Hist. ecclés. 53 (1958) 57-68.

On se tromperait grandement, remarque dom L., si l'on estimait que le moyen âge n'a célébré la royauté du Christ que dans le domaine politico-religieux. Il a proclamé que cette seigneurie doit s'exercer sur le monde en toutes ses activités spirituelles par l'intermédiaire de l'Église : la vie surnaturelle, alimentée par les sacrements et par la charité unissant tous les membres du corps mystique ; les princes eux-mêmes sont les délégués du Christ dans son œuvre de rédemption. Dom L. vient de réunir en un volume tous les articles sur la question qu'il a publiés depuis 1940 : *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959 ; nous en reparlerons. O. L.

969. M. E. Gössmann. *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters.* — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, 303 p. Mk. 14.80.

Mlle G. a mené à bien une enquête très vaste et, nous semble-t-il, très consciencieuse sur la place de l'annonciation de l'ange à Marie, à la fois dans la littérature théologique, dans la poésie spirituelle et dans l'art, et ceci durant tout le moyen âge. Après quelques sections sur l'annonciation dans l'évangile de Luc, les apocryphes, la période patristique et en Orient, elle passe en revue les témoins intéressants de cette histoire : d'abord pour la période qui va de l'époque carolingienne à la fin du XIIe siècle, puis au XIIIe siècle et enfin durant la fin du moyen âge. Les notices sont forcément assez brèves : qu'on songe à la quantité extraordinaire d'auteurs, d'écrits anonymes et d'œuvres d'art que Mlle G. s'est donné pour tâche de décrire. Elle souligne en conclusion l'importance de ces manifestations diverses comme témoins de la convergence de la christologie et de la mariologie au moyen âge, et de l'appui biblique que l'on donnait alors à la mariologie. Deux problèmes majeurs étaient soulevés par l'annonciation, parmi d'autres moins importants : l'immaculée conception de la Vierge et la conception virginale du Christ. Mlle G. met en relief la place centrale que prenait le dogme de la maternité divine dans la mariologie médiévale. On voit tout l'intérêt de ce volume, tant pour l'histoire de la mariologie que pour celle de la spiritualité. F. V.

970. J. M. Martínez de Lahidalga. *La realeza de María en la liturgia hispanovisigoda.* — Scriptorium Victoriense 3 (1956) 45-61.

M. M. recherche, à la lumière de l'encyclique *Ad coeli Reginam* de Pie XII, les textes liturgiques mozarabes qui font allusion à la royauté de Marie. Il y note l'influence prépondérante des œuvres de saint Ildephonse de Tolède. G. M.

971. C. H. Lynch y P. Galindo. *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Enrique Florez », 1950 ; in 8, xvi-373 p. Dl. 2.30.

Traduction espagnole de la thèse de C. H. Lynch publiée à Washington en 1938 (voir *Bull.* IV, n° 575). M. G. se contente d'y introduire les références aux éditions critiques, parues depuis cette date, des lettres de Braulio (par J. Madoz ; voir *Bull.* V, n° 50) et de sa *Vita S. Emiliani* (par L. Vásquez de Parga, Madrid 1943). En appendice il ajoute une série de remarques suggérées par les études récentes et les manuscrits de Paris (*Nat. lat. 2277*) et de l'Escurial (*P. III. 5*) contenant la *Vita S. Braulionis*. Parmi les pièces éditées en fin du volume notons la *Renotatio Isidori a Braulione Caesaroaugustani episcopi*, publiée d'après le ms. *Léon Chapitre 22*, avec en regard cette même liste des œuvres de saint Isidore de Séville telle qu'elle apparaît dans la *Vita Braulionis* (d'après *Paris Nat. lat. 2277*). Quelques variantes significatives s'y révèlent.

A. B.

972. J. M. Cascante Dávila. *Doctrina mariana de S. Ildefonso de Toledo* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, 5). — Barcelona, Editorial Casulleras, 1958 ; in 8, 355 p.

Saint Ildephonse fut un grand dévôt de la Vierge, à l'honneur de laquelle il consacra tout son *De virginitate Beatae Mariae*, chose rare à son époque. C'est ce qui a poussé M. C. à étudier de plus près sa doctrine mariologique dans ce traité, dans le sermon 13 (le seul authentique) ainsi que dans le *De cognitione baptismi* et le *De itinere deserti*. M. C. groupe ses remarques sous divers chefs : la virginité (pour saint Ildephonse elle est le privilège essentiel de Marie et s'épanouit dans tous les autres), la maternité, que l'évêque de Tolède ne sépare jamais de la virginité, la médiation et la corédemption, sa sainteté et son excellence, le culte de Marie, sa royauté et l'esclavage marial où l'on retrouve l'ancêtre lointain des Bérulle et Grignion de Montfort. En appendice M. C. souligne, mais fort rapidement, les rapports avec saint Isidore, saint Grégoire le Grand et saint Augustin. Pour terminer un bref aperçu de la vie du saint.

A. B.

973. H.-M. Rochais O. S. B. *Defensoriana. Archéologie du « Liber scintillarum »*. — Sacris erudiri 9 (1957) 199-264.

On sait (voir *Bull.* VII, n° 1299) que dom R. préparait une édition critique du *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé (vers la fin du VII[e] siècle) et qu'il vient de la mener à bonne fin (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 117 ; Turnhout 1957). En accompagnant dom J. Leclercq dans sa visite à toutes les bibliothèques d'Europe en vue de l'édition des œuvres de saint Bernard, il a saisi cette occasion pour repérer tous les manuscrits du *Liber scintillarum*, édité parmi les œuvres de Bède le Vénérable dans PL 88, 597-817. C'est ainsi qu'il a pu rassembler 358 témoins du texte. Il en dresse l'inventaire avec les détails utiles, cite toutes les anciennes éditions et donne une bibliographie complète concernant Defensor et son œuvre.

O. L.

VIII[e] s. **974.** H. Silvestre. *Le Hand-list de Laistner-King et les manuscrits bruxellois de Bède*. — Scriptorium 6 (1952) 287-293.

— H. Silvestre. *Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque Royale de Bruxelles* (Studia Universitatis « Lovanium », Faculté de Philosophie et Lettres, 6). — Léopoldville, Éditions de l'Université, 1959 ; in 8, 31 p.

Cette liste, parue d'abord dans *Scriptorium*, puis soigneusement revue et complétée pour la collection de Lovanium, précise, corrige et enrichit notablement le *Hand-list of Bede Manuscripts* de M. L. W. Laistner et H. H. King (voir *Bull.* V, n° 152).

La liste complémentaire de M. S. signale plus de 60 nouveaux témoins et donne également, pour la plupart d'entre eux, de précieuses descriptions. Elle prend place à côté de quelques autres compléments, ceux notamment de M. N. Ker (voir *Bull.* V, n° 413) et de C. Beeson (*The MSS of Bede*, dans *Classical Philology* 42, 1947, p. 73-87). M. C.

975. E. Griffe. *Aux origines de l'État pontifical.* — Bulletin Littér. ecclés. 53 (1952) 216-231 ; 55 (1954) 65-89 ; 59 (1958) 193-211.

A la lumière du pacte d'alliance et d'amitié scellé à Ponthion en 754 entre Étienne II et Pépin le Bref et qui ne fut certainement pas contredit avant 824, M. G. lit les différents documents de cette époque, même ceux qui ont été fabriqués par des faussaires. Ainsi ce serait une erreur de perspective que de considérer la *Donatio Constantini* comme une charte de revendications de l'Église romaine contre la royauté franque, alors que leurs rapports étaient excellents. Il faut plutôt y voir une fin de non-recevoir aux protestations des Byzantins au lendemain de la proclamation de l'Empire d'Occident. Ce faux se situerait vraisemblablement en marge des tractations qui eurent lieu, de 802 à 812, entre Francs et Byzantins pour faire reconnaître à Charlemagne le titre qu'il avait reçu à Rome au jour de Noël 800. Il serait l'œuvre d'un clerc du monastère de Saint-Denis. Quant à la fameuse interpolation de la *Vita Hadriani* dans le *Liber pontificalis*, d'où est sorti ce qu'on appelle la donation de Quierzy, donation qui aurait été faite par Pépin le Bref en 754, confirmée par Charlemagne en 774 et aurait permis au Saint-Siège de réclamer les trois quarts de l'Italie, elle aurait été introduite aux environs de l'an 817, quand mourut le pape Étienne IV et que fut adressé à son successeur le privilège de 817 de Louis le Pieux à l'Église romaine. Les clercs romains, auteurs de cette imposture, ont facilement pu s'imaginer que l'empereur, si fidèle au pacte, était tout disposé à accroître les donations territoriales faites au Saint-Siège par ses prédécesseurs. G. M.

976. M. D'Argenio O. S. B. *Ambrogio Autperto e la sua dottrina spirituale nella Vita dei tre fondatori e nel « Conflictus ».* Dissertazione. — Milano, Colombo e Setti, 1947 ; in 8, VIII-75 p.

Le P. D'A. interroge d'abord les anciens et les modernes sur ce que l'on sait de la vie et des œuvres d'Ambroise Autpert. Originaire de la Gaule, il est venu vivre sur les bords du Vulturne à l'abbaye Saint-Vincent ; il y est mort en 778. Mais le sujet principal de cette thèse c'est la doctrine spirituelle d'Autpert, étudiée dans deux de ses œuvres : d'abord la *Vita SS. Patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*, les fondateurs de l'abbaye Saint-Vincent ; puis le *Conflictus vitiorum et virtutum*. Dans la *Vita* Autpert souligne à chaque instant ce que doit être la vie d'un vrai moine : imitation du Christ. Dans le *Conflictus* il la conçoit comme une milice, une lutte contre les forces de l'enfer. S'y révèle l'influence de saint Augustin, de Prudence et surtout de saint Léon. Partout on sent le moine bénédictin qui jugera de tout à la manière de saint Benoît : bien des expressions montrent que la Règle du saint patriarche alimentait toute sa vie spirituelle. A. B.

977. L. Wallach. *Alcuin on Virtues and Vices. A Manual for a Carolingian Soldier.* — Harvard Theol. Review 48 (1955) 175-195.

Plan, sources littéraires et influence du *De virtutibus et vitiis* (PL 101, 613-638) adressé par Alcuin à Wido, margrave de la Marche de Bretagne. G. M.

978. H. Schade S. J. *Die Libri carolini und ihre Stellung zum Bild.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 69-78.

Les *Libri carolini* protestent avec véhémence contre le culte des images tel qu'il a été admis par les théologiens grecs au IIe concile de Nicée (787). En fait leur auteur n'a connu ces actes grecs que dans leur traduction latine qui en a parfois déformé le sens.

Après avoir rappelé brièvement la lutte des images à Byzance et les origines des *Libri carolini*, le P. Sch. expose la thèse de ces *Libri* sur le culte des images. Celles-ci ne représentent pour eux que quelque chose de purement matériel, *ad ornamentum vel ad res gestas demonstrandas*, sans aucun mystère, et ne peuvent donc être honorées comme le veut le concile. Les théologiens postérieurs apprécieront différemment le culte des images. La distinction thomiste entre *latria absoluta* et *relativa* apportera au problème des *Libri carolini* sa véritable solution. C'est seulement dans les sources littéraires de l'époque que les thèses des *Libri carolini* trouvèrent un écho favorable. L'art ne s'en est guère ressenti. G. M.

IXe s. 979. W. Ohnsorge. *Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee.* — Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch., German. Abt. 68 (1951) 78-109.

La date de rédaction de la *Donatio Constantini* reste fort discutée. On semble néanmoins de plus en plus porté à la rendre postérieure au couronnement de Charlemagne. M. O. propose l'année 804, s'appuyant sur ses études antérieures, relatives au double titre impérial, et sur sa parfaite connaissance de Léon III. G. M.

980. J. Madoz S. J. *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla.* — Estudios eclesiást. 23 (1949) 147-168.

Le P. A. C. Vega O. S. A. et M. A. E. Anspach publiaient en 1940 le *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos* du Pseudo-Raban en le restituant à Isidore de Séville (voir *Bull.* IV, nº 561). Beaucoup croyaient la question d'attribution résolue. Mais, en y allant voir de plus près, le P. M. arrive à une conclusion assez différente. Son argumentation se développe en trois points : le *Liber* est postérieur à Isidore (celui-ci est cité comme *quidam egregius doctor* dans la préface du *Liber* ; la christologie de l'anonyme suppose passée la crise monothélite ; le milieu judaïsant qu'il décrit se comprend mieux au VIIIe siècle) ; il reflète franchement les positions adoptianistes ; il est une œuvre de Félix d'Urgel. Cette dernière affirmation est évidemment plus difficile à prouver par défaut de large point de comparaison, l'œuvre conservée de l'évêque d'Urgel se réduisant aux citations qu'en ont faites Paulin d'Aquilée, Alcuin et Agobard. Néanmoins les rapprochements sont suggestifs : double génération dans le Christ-homme, ignorance du jour du jugement par le Christ, négation de la communication des idiomes, mêmes caractéristiques de style et de vocabulaire, même richesse d'érudition

scripturaire. Le P. M. peut conclure : parmi les protagonistes de la controverse adoptianiste, le seul auquel on puisse attribuer le *Liber* est Félix d'Urgel. Ce serait toutefois un écrit datant du début de son activité littéraire, peut-être des premières années de son épiscopat, vers 783. H. B.

981. A. C. Vega O. S. A. *El « Liber de variis quaestionibus » no es de Félix de Urgel. Contestación a un artículo del P. José Madoz S. J.* — Ciudad de Dios 161 (1949) 217-268.

La réponse du P. V. au P. Madoz (voir *Bull.* VIII, n° 980) ne s'est pas fait attendre et son titre indique assez que son auteur ne se rend pas. Il réfute en effet point par point l'argumentation du P. Madoz, en répétant en grande partie ce qu'il avait déjà dit dans l'introduction à l'édition du *Liber de variis quaestionibus* (voir *Bull.* IV, n° 561) : le *Liber de variis quaestionibus* ne cite pas saint Isidore comme *quidam egregius doctor*, mais saint Augustin ; il ne professe pas l'adoptianisme, mais une christologie orthodoxe ; il est antérieur à Félix d'Urgel, car les rapprochements qu'on peut faire avec celui-ci prouvent seulement son utilisation par le champion de l'adoptianisme. Par ailleurs Félix n'est pas le théologien érudit et réputé que dit le P. M. ; à côté d'Élipand de Tolède, il fait figure de pâle disciple, hésitant, indécis ; sa production littéraire est pauvre et personne n'a jamais allégué, ni pour ni contre lui, le *Liber de variis quaestionibus* dont il s'agit. Ce livre suppose un milieu fortement judéo-chrétien, qui ne se conçoit pas dans la région pyrénéenne à la fin du VIIIe siècle, tandis qu'il existait certainement dans le sud de la péninsule au temps de saint Isidore. En plus d'une partie de la tradition manuscrite qui attribue le *Liber* à Isidore, on peut alléguer en faveur de cette attribution le témoignage de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres. Enfin aucun écrivain postérieur à Isidore n'est cité par le *Liber*. H. B.

982. J. Madoz S. I. *Contrastes y discrepancias entre el « Liber de variis quaestionibus » y San Isidoro de Sevilla.* — Estudios eclesiást. 24 (1950) 435-458.

Le P. M., nullement ébranlé par l'attaque fougueuse du P. Vega (voir *Bull.* VIII, n° 981), consolide sa démonstration de l'impossibilité d'attribuer à saint Isidore le *Liber de variis quaestionibus* (voir *Bull.* VIII, n° 980). Sur le terrain de la théologie aussi bien que sur celui du style le contraste est manifeste entre les deux. Quoique nourri des écrits isidoriens et les citant abondamment, — comme tous les adoptianistes espagnols d'ailleurs, — l'auteur du *Liber* s'en distingue sur des points caractéristiques. Le P. M. développe ici quelques exemples déjà indiqués antérieurement : doctrine de la double volonté dans le Christ, ce qui suppose la crise du monothélisme ; similitude d'expression avec certaines formules adoptianistes d'Élipand de Tolède ; oubli de la communication des idiomes ; ignorance du jour du jugement chez le Christ-homme ; usage fréquent dans le *Liber* et chez Félix d'Urgel du verbe *liniare* dans un sens bien particulier, tandis qu'il est ignoré d'Isidore ; l'expression *egregius doctor*, que le P. M. reconnaît viser saint Augustin mais en citant Isidore, fréquente à l'époque de l'adoptianisme, est inconnue de saint Isidore. Le P. M. développe en particulier le parallélisme entre le *Liber* et l'œuvre de Félix d'Urgel réfutée par Alcuin au sujet de la double génération dans le Christ en tant qu'homme : l'une à la vie naturelle, selon la chair ; l'autre à la vie surnaturelle, par adoption. Rien ne rappelle cette singulière théorie chez l'archevêque de Séville. La conclusion du P. M. est ferme :

le *Liber* ne peut être l'œuvre d'Isidore de Séville ; tout converge pour le faire attribuer à Félix d'Urgel. H. B.

983. S. Williams. *The Pseudo-Isidorian Problem Today.* — Speculum 29 (1954) 702-707.

État des publications et recherches sur les collections pseudo-isidoriennes : l'*Hispana gallica augustodunensis* (inédite, ms. *Vat. lat. 1341*), Benedictus Levita, les *Capitularia Angilramni*, les *Decretales pseudo-isidorianae* et la quatrième addition à Benedictus Levita. Ces faux auraient été fabriqués entre 845 et 855 dans un *scriptorium* de l'archidiocèse de Reims. G. M.

984. M. Bernards. *Hrabanus Maurus.* Sonderdruck aus « Die grossen Deutschen ». — Die grossen Deutschen, Bd. V (Berlin, Propyläen-Verlag, s. d.) 20-29.

Cette brève notice ne donne que quelques renseignements très généraux sur la vie et l'œuvre de Raban. Le *Praeceptor Germaniae* méritait plus que ces quelques pages, dont le tiers est consacré à Godescalc. M. C.

985. H. Fuhrmann. *Pseudoisidor und die Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae.* — Zeitschr. Kirchengesch. 69 (1958) 309-311.

Le ms. *Vat. Ottob. lat. 93* constitue le plus ancien manuscrit pseudo-isidorien qui nous soit connu, composé probablement à Tours vers le milieu du IX^e^ siècle. Il contient, outre le texte du *Constitutum Constantini*, — qui aurait été rédigé non à Rome mais dans l'officine pseudo-isidorienne de l'Ouest de la Gaule au IX^e^ siècle, — des extraits de l'*Abbreviatio* d'Anségise et de Benoît le Diacre, apparentés à la recension du ms. *Montpellier École Médec. H. 137.* G. M.

986. H. Barré. *La lettre du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?* — Revue bénéd. 68 (1958) 203-225.

Une étude attentive de la lettre *Cogitis me* sur l'assomption (d'après *Lyon 628*, f. 131-132^r^) attribuée à saint Jérôme fournit au P. B. de nouveaux arguments pour l'attribution à Paschase Radbert de ce document si important pour l'histoire de la mariologie médiévale. G. M.

987. G. T. Dennis S. I. *The « Anti-Greek » Character of the « Responsa ad Bulgaros » of Nicholas I?* — Orientalia Christ. Period. 24 (1958) 165-174.

En août 866 les légats du roi Boris de Bulgarie, récemment converti, arrivèrent à Rome pour demander l'avis du pape Nicolas I^er^ sur différentes questions disciplinaires. Les Bulgares avaient déjà reçu à ce moment des missionnaires venus de Byzance. Aussi, dans les 106 questions soumises au jugement du pape, quelques-unes se rapportaient à des usages de l'Église orientale. Si l'on examine sans parti pris les réponses données par le pape, on doit dire qu'elles témoignent de son zèle pastoral et ne révèlent aucune amertume contre les Orientaux, comme on l'a parfois prétendu. A. B.

988. A. Burg. *Paus Johannes VIII en Constantinopel.* — Christelijk Oosten en Hereniging 5 (1952-53) 269-278 ; 6 (1953-54) 24-32.

Le pape Jean VIII eut de nombreux démêlés avec les empereurs et patriarches d'Orient. S'il reconnut la reconduction de Photius sur le trône patriarcal de Constantinople, ce fut pour rétablir la paix avec l'Empire d'Orient, pour s'attacher plus étroitement les Slaves et pour sauver l'Italie des Sarrasins. En fait sa politique d'indulgence allait obtenir des résultats tout opposés.

G. M.

989. M. Hellmann. *Die Synode von Hohenaltheim (916). Bemerkungen über das Verhältnis von Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jahrhunderts.* — Histor. Jahrb. 73 (1954) 127-142. X^e s.

Le 20 septembre 916 se tint dans l'église Saint-Jean de Hohenaltheim un synode dont l'étude apporte des lumières sur la période de transition entre l'empire franc et l'empire germanique. Après avoir rappelé la situation troublée de l'empire franc de l'Est à cette époque, M. H. analyse les canons du concile, fort inspirés des textes pseudo-isidoriens ; puis il tente d'établir les relations entre le roi Conrad et cette assemblée. G. M.

990. N. J. Ryan S. J. *The Assumption in the Early English Pulpit.* — Theolog. Studies 11 (1950) 477-523.

L'assomption de la Vierge a été maintes fois prêchée dans les chaires de l'ancienne Angleterre. Le P. R. présente les nombreux homiliaires ou ménologes qui en ont conservé le souvenir. G. M.

991. J. P. Murphy. *The Glory of the Anglo-Saxon Assumption.* — Marianum 17 (1955) 392-396.

M. M. apporte à l'étude du P. Ryan (voir *Bull.* VIII, n° 990) quelques corrections et deux additions : le poème anglo-saxon *Menologium* (*Londres Brit. Mus. Cotton. Tiberius B. I*) et la collection des Homélies d'Aelfric (*Cambridge Univ. Gg. 3. 28*), tous deux du X^e siècle. G. M.

992. J. R. Williams. *The Cathedral School of Rheims in the Eleventh Century.* — Speculum 29 (1954) 661-677. XI^e s.

Après le départ de Reims (997) de Gerbert d'Aurillac — le futur Sylvestre II — l'école cathédrale dont il était écolâtre connut un rapide déclin. Il fallut attendre la seconde moitié du XI^e siècle pour voir de nouveaux maîtres s'y distinguer. On a retenu les noms d'Hériman et de son disciple Bruno de Cologne, qui allait fonder les chartreux, d'un certain Jean, de Godefroid de Reims et d'Oldaric. Ils ont formé leurs disciples aux belles-lettres et même aux connaissances scripturaires. A la fin du siècle, cette école connaîtra une nouvelle période de décadence, Laon attirant alors l'élite intellectuelle. G. M.

993. M. Grau Monserrat. *Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII.* — Boletín Real Acad. Buenas Letras Barcelona 27 (1957-58) 227-272.

Après deux sections fort bien documentées sur la situation politique dans la vallée de l'Èbre au cours du XI^e siècle et sur la culture judéo-arabe dans cette région frontière, M. G. consacre sa troisième section — qui nous intéresse ici davantage — à *Las traducciones en la frontera superior*. On croit trop souvent que le premier point de contact important entre la pensée arabe et l'Europe occidentale se situe à Tolède au XII^e siècle. M. G. renforce les preuves déjà apportées par M. J. M. Millás Vallicrosa d'une activité de traducteurs au siècle précédent, dans certains centres comme Ripoll ou Vich (qui influencèrent Gerbert et Hermann Contractus) et surtout Tarazona. On peut citer les Juifs Abraham bar Hiyya, Abraham ibn 'Ezra et Moïse Safardi, mieux connu sous son nom de converti Pierre Alphonse de Huesca, auteur de la *Disciplina clericalis*. L'influence de ce dernier en Angleterre, en particulier sur Abélard de Bath, est certaine et contribua à inculquer un esprit nouveau à la pensée occidentale. Cet esprit nouveau se répandit aussi grâce aux relations entre l'école de Chartres et la péninsule ibérique ainsi que par les nombreux voyages d'Abraham ibn 'Ezra († 1167) en France, Italie et Angleterre. H. B.

994. A. Dondaine O. P. *L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre récent.* — Rivista Storia Chiesa Italia 6 (1952) 47-78.

Réfutation circonstanciée de la thèse défendue par R. Morghen, *Medioevo cristiano* (Bari 1951) dans son chapitre central, *L'eresia nel Medioevo* (p. 212-286). D'après cet historien, professeur à l'Université de Rome, l'apparition de l'hérésie en Occident au début du XI^e siècle trouve sa raison d'être dans le seul milieu religieux et social où elle surgit. Alors que la plupart des travaux modernes sur l'hérésie médiévale tendent à démontrer la possibilité d'influences lointaines du manichéisme sur son origine, notamment par l'intermédiaire du dualisme bogomile, M. M. nie toute influence étrangère à ce stade primitif de l'hérésie. Éprouvant la qualité de la méthode historique de M. M. et étudiant les faits hétérodoxes du début du XI^e siècle, le P. D. en arrive à la nette conclusion que les Cathares occidentaux sont bien fils des Bogomiles, eux-mêmes héritiers lointains du manichéisme. G. M.

995. H. Chirat. *Les origines et la nature de l'indulgence d'après une publication récente.* — Revue Sciences relig. 28 (1954) 39-57.

Analyse pénétrante de l'ouvrage de B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte* (voir *Bull.* VII, n° 2519). Cet auteur, qui s'est fait l'historien de la pénitence dans les Églises occidentales, a également voulu aborder l'histoire et la théologie d'une institution qui lui est étroitement apparentée, celle des indulgences, mettant en lumière les facteurs dogmatiques qui ont provoqué son apparition.

M. Ch., qui résume longuement les divers chapitres, en relève les principaux résultats : « L'indulgence se place dans la ligne de toute la tradition chrétienne ; elle découle immédiatement de l'absolution. Si elle s'en distingue, c'est que l'effet transcendant escompté s'y trouve déterminé par sa correspondance avec une remise de peine ecclésiastique calculée d'après les anciens tarifs pénitentiels. L'acte juridictionnel qu'elle comporte ne s'étend directement qu'à la remise (primitivement effective, aujourd'hui hypothétique ou fictive) de la satisfaction imposée par l'Église ; car la remise des peines du purgatoire peut être seulement sollicitée par la prière autorisée de l'Église qui, se sachant dépendante, en ce

domaine, de la libre acceptation divine, ne compte pas dans la pratique sur une efficacité asolue ». G. M.

996. J. Leclercq O. S. B. *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles.* — Bullettino Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 70 (1958) 19-42.

Au cours de l'un de ses siècles les plus prospères le monachisme traditionnel traversa une forte crise. Dom L. en recherche les origines, en retrace les manifestations et les étapes de croissance, indique les solutions apportées par divers réformateurs. G. M.

997. K. Hallinger O. S. B. *Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 9 (1957) 9-32.

Les progrès réalisés dans la connaissance des centres réformateurs monastiques postcarolingiens sont considérables. L'édition en préparation d'un *Corpus consuetudinum monasticarum* permettra leur étude comparée. Dom H. réfute aussi d'une manière pertinente la thèse de E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert* (Berlin 1953) selon laquelle Cluny, pour mieux combattre les mouvements hérétiques d'origine orientale au XI^e siècle, aurait introduit en Occident des dévotions (culte de la croix, de Marie, de l'eucharistie, des morts, multiplication des messes, rite de l'*intinctio*) et des institutions (*pigmentum*, classe des convers) propres à l'Orient. En fait elles étaient déjà connues avant Cluny. G. M.

998. J. E. Cross. *A Source for one of Aelfric's « Catholic Homilies ».* — English Studies 39 (1958) 248-251.

M. C. montre que dans son homélie *Natale omnium sanctorum* (éd. B. Thorpe, I, 538-556) Aelfric s'est inspiré de très près d'une homélie *In solemnitate omnium sanctorum* du Pseudo-Bède (n° 71 des *Homiliae subdititiae* de Bède dans PL 94, 452-455). C'est à travers cette source qu'il emploie aussi saint Grégoire le Grand. H. B.

999. T. Gregory. *Platonismo medievale. Studi e ricerche* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 26-27). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1958 ; in 8, 161 p. L. 2700.

M. G. est avantageusement connu par ses études sur Guillaume de Conches (voir *Bull.* VII, n^os 370, 371, 1742). C'est bien le même sillon qu'il creuse ici dans son *Platonismo medievale*. Ce titre englobe plusieurs monographies sur des traités pénétrés de platonisme. D'abord une étude sur le commentaire d'Adalbold d'Utrecht († 1027) sur le *De consolatione philosophiae* de Boèce (III, metr. 9). M. T. y relève des thèmes platonisants déjà exploités par Remi d Auxerre, s'efforçant de donner un sens orthodoxe, c'est-à-dire augustinien, aux expressions de Boèce sur l'âme du monde ; sans être fort original, ce commentaire d'Adalbold traduit la mentalité platonicienne du début du XI^e siècle. La seconde étude s'attache à l'*Opusculum contra Wolfemdum* de Manegold de Lautenbach (PL 155, 149-176). Celui-ci n'attaque pas de point précis de la doctrine de Platon ; mais, comme le faisaient les défenseurs de l'orthodoxie, il condamne en bloc

comme hérétique toute la physique et la théodicée issues de Platon, comme si celui-ci avait voulu, par la seule raison, présenter une vue autonome du monde. Une étude spéciale est réservée à la théorie d'Odon de Tournai sur le péché originel. On sait par son disciple Hermann qu'Odon cultivait la logique et prônait contre les nominalistes le réalisme platonicien. Sa théorie sur la transmission du péché originel en est tout imprégnée. Odon en effet distingue la nature et la personne : la nature est une réalité universelle, la personne une réalité individuelle. Dans Adam la nature humaine était une substance universelle, existant tout entière en chacun des individus qui devaient constituer le genre humain ; grâce à cette substance commune, le péché d'Adam se communique à chaque homme en particulier : nous sommes dans l'ambiance de Guillaume de Champeaux.

La dernière partie de l'ouvrage de M. G. — la plus étendue et la plus importante — nous met en contact plus intime avec le platonisme, car elle s'intéresse aux commentaires sur le Timée, connu alors par la traduction et le commentaire de Chalcidius. Le Timée a été commenté par Guillaume de Conches (parmi les manuscrits cités p. 56, note 1, M. G. a utilisé *Venise Marc. lat. 1870*) et par plusieurs auteurs anonymes, tels ceux consignés dans *Vienne Nat. 278, Paris Nat. lat. 16579, Vienne Nat. 2376.2* (ou *Clm 540 B*). Les prologues (*accessus*) de ces commentaires révèlent nettement l'idée maîtresse de leurs auteurs : il existe une *iustitia naturalis*, c'est-à-dire un harmonieux ajustement des forces de la nature (macrocosme) ; cet ordre naturel est l'archétype de la *iustitia positiva*, c'est-à-dire de l'entente qui doit régner entre les énergies humaines et assure la paix des hommes entre eux et la paix qui doit unir les diverses facultés de l'homme (microscosme). Le but des commentaires qui suivent ces prologues n'est aucunement d'opposer cette conception d'un païen à la vue chrétienne du monde, mais bien plutôt de voir dans le Timée l'ébauche d'une « philosophie chrétienne », à savoir la traduction en termes rationnels des vérités contenues dans le récit de la création. C'est à souligner cet accord foncier que tendent ces gloses sur divers points importants de la théorie chrétienne : l'origine du monde, l'âme du monde, la création de l'âme et du corps de l'homme, la matière première. Il y a là tout un effort pour renoncer à l'identification qu'avaient faite certains maîtres de Chartres entre l'âme du monde et l'Esprit-Saint : cette âme du monde n'est autre que la *natura*, principe de la *iustitia naturalis*.

M. G. a eu l'excellente idée d'éditer *in extenso* de longs passages des prologues et des gloses sur les divers points de doctrine signalés ci-dessus. Le commentaire qu'il en fait est sobre, ce qui ne veut pas dire qu'il soit superficiel. Au contraire, M. G. est très averti du contexte doctrinal et littéraire de ces écrits, ainsi que des études récentes sur ces sujets. Par cet ouvrage, comme par le précédent consacré à Guillaume de Conches, M. G. se range parmi les meilleures interprètes du platonisme des XI^e^ et XII^e^ siècles. O. L.

1000. K. Manitius. *Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate.* — Deutsches Archiv 12 (1956) 52-72.

Dans les trois livres de sa *Rhetorimachia* Anselme de Besate a évoqué diverses pratiques maléfiques, relevant de la magie. Bien que remplie de fictions, son œuvre n'en contient pas moins aussi de précieux renseignements sur ses contemporains. G. M.

1001. A. Michel. *Die Invectio Humberts an seine Mitmönche (1044).* — Orient. christ. period. 21 (1955) 274-290.

Dans *Nancy Bibl. munic. 1278*, provenant de l'ancienne abbaye de Moyenmoûtier, se trouve consigné, à la suite d'une *Vita Hidulfi* par Humbert de Moyenmoûtier, le texte d'une longue invective qui s'en prend aux pratiques simoniaques, fait le procès des mauvais pasteurs, exhorte à une vénération des saints par des actes plutôt que par des paroles. D'une analyse critique interne, il ressort que cette *Invectio* doit être attribuée à l'auteur de la *Vita* et qu'elle a été rédigée probablement la même année 1044. M. M. en édite le texte d'après cet unique manuscrit connu. G. M.

1002. J. J. Ryan. *Cardinal Humbert « De s. Romana ecclesia » : Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-1054.* — Mediaeval Studies 20 (1958) 206-238.

Le cardinal Deusdedit a englobé dans sa *Collectio canonum* deux textes sous le même titre : *Ex gestis sancti Bonifatii martyris et archiepiscopi legati Romanae ecclesiae*. A. Michel a pu attribuer ces deux textes au cardinal Humbert et les a appelés *canones Humberti*. P. Schramm les a édités sous le titre *De sancta Romana ecclesia*.

M. R. se livre à une longue analyse interne de ces documents rédigés dans un esprit de rapprochement entre Rome et Byzance, avant le schisme définitif de Michel Cérulaire. Particulièrement intéressante est l'exégèse de l'axiome *papa a nemine iudicatur nisi a fide deviatur* et l'interprétation de l'*antiqua* et *nova Roma*, considérées comme Rome et Constantinople. G. M.

1003. Th. Essers. *De romeinse kwestie voor 1054.* — Christelijk Oosten en Hereniging 6 (1953-54) 266-288.

La discorde en matière politique entre l'Empire d'Occident et celui de Constantinople a eu de graves répercussions sur leurs relations dans le domaine religieux. Néanmoins on ne peut parler de schisme au sens fort du terme avant 1054. Même dans les périodes de silence entre les deux Églises, Byzance n'a jamais prétendu refuser à Rome la primauté. Elle refuse parfois de reconnaître un pape élu par un empereur intrus. Comme nous le dit encore le P. E., c'est là une question de fait, non une question de principe. G. M.

1004. H. Rupp. *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts.* — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, xiii-325 p. Mk. 16.

La poésie religieuse allemande des XI^e et XII^e siècles n'était guère prisée en Allemagne il y a quelques années. C'était à tort, car si elles ne sont pas des œuvres de première importance, ces pièces ne manquent pas pour autant d'intérêt. M. R. étudie ici cinq de ces poèmes : le *Memento mori* d'un certain Notker, écrit vers 1050 ; la *Cantilena de miraculis Christi* d'Ezzo, s'adressant à la cour seigneuriale de l'évêque de Bamberg vers 1060 ; la *Summa theologiae*, d'un auteur inconnu du début du XII^e siècle ; la *Rede von Glauben* du chevalier Hartmann (vers 1150) ; enfin l'*Anegenge*, écrit en Autriche entre 1160 et 1170. Toutes ces pièces, dont l'intérêt théologique est indéniable, sont analysées, étudiées pour leur forme et leur style, leurs sources recherchées, leurs destinataires identifiés autant que faire se peut. La plupart sont l'œuvre de clercs séculiers et adressées à la noblesse laïque. Il faut résolument briser avec la théorie de la « Cluniazensische Dichtung ». A. B.

1005. G. Miccoli. *Per la storia della Pataria milanese.* — Bullettino Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 70 (1958) 43-123.

Pour une meilleure connaissance des premières manifestations du mouvement patare, l'étude de la *Vita* d'Ariald, rédigée par André de Strumi en 1075, peu après la mort sanglante d'Erlembaud, se présente comme des plus fructueuses. M. M. analyse les deux discours d'Ariald au peuple de Milan, dans lesquels il s'en prend au clergé nicolaïte, simoniaque et par là hérétique. Aussi ce dernier ne peut plus administrer validement les sacrements et la constitution d'une nouvelle hiérarchie ecclésiastique plus digne s'impose. De plus il réclame pour les laïcs une place dans l'organisation de l'Église. Ce mouvement réformateur s'accompagnait de véritables pratiques de dévotion et d'usages paraliturgiques.

En appendice, M. M. énonce les résultats de la légation des cardinaux Mainard et Minuto à Milan, au cours de l'été 1067, alors que l'agitation y était grande, Ariald étant mort peu auparavant et son corps venant d'être retrouvé. Les sentiments d'Alexandre II vis-à-vis du mouvement patare y sont nettement exprimés. G. M.

1006. G. Lucchesi. *Sulla eucologia liturgica di S. Pier Damiano* (Estr. da : Consacrazione episcopale di S. E. Mons. Salvatore Baldassari). — Faenza, Fratelli Lega, 1956 ; in 8, 8 p. et 2 pl.

M. L. édite les prières (oraisons et préfaces) de saint Pierre Damien pour les messes de saint Grégoire, saint Benoît et sainte Colombe contenues dans *Vat. lat. 3797*, f. 366-368. Elles avaient cependant déjà été publiées par A. Wilmart dans son analyse de ce recueil dans *Revue bénéd.* 41 (1929) 351-353. M. L. y joint quelques remarques intéressantes sur l'emploi du *cursus* chez Pierre Damien. H. B.

1007. J. Leclercq O. S. B. *Fragmenta mariana.* — Ephemer. liturg. 72 (1958) 292-305.

Dom L. édite plusieurs prières médiévales en l'honneur de Marie, à savoir : le plus ancien témoin connu du *Te matrem* (adaptation mariale du *Te Deum*), originaire du XII^{e} siècle (*Charleville 67*, f. 138^{v}), les formes successives de l'office votif de la sainte Vierge et une longue invocation à Marie, conservée dans *Paris Nat. nouv. acq. lat., 186*, f. 57^{v}-60^{r}, attribuable à Pierre Damien. O. L.

1008. B. Jacqueline. *A propos des « Dictatus papae » : les « Auctoritates apostolicae sedis » d'Avranches.* — Revue hist. Droit franç. et étranger, série IV, 34 (1956) 569-574.

Avranches 146, provenant de l'ancienne abbaye du Mont-Saint-Michel, renferme une série de propositions canoniques apparentées à celles des *capitula* du registre de Grégoire VII, connus sous le nom de *Dictatus papae* (f. 165^{v}). Les textes grégoriens d'Avranches ont un contenu assez semblable à celui des *Dictatus* sans que les deux séries soient absolument parallèles. Ce qui distingue le plus nettement ces premiers des *Dictatus*, c'est qu'ils ne sont pas rédigés sous forme de *dicta* ; ce sont de simples affirmations ; c'est comme une série de canons pouvant venir à l'appui des *dicta* ; certaines propositions sont munies de réfé-

rences à leurs auteurs. Bien des hypothèses peuvent être émises au sujet des relations entre les *Dictatus papae* et ces canons grégoriens d'Avranches dont M. J. nous donne le texte. G. M.

1009. L. M. De Rijk. *Garlandus Compotista (c. 1010-c. 1090). Een hoofdstuk uit de geschiedenis der Artes liberales.* — Annalen van het Thijmgenootschap 46 (1958) 256-265.

M. De R. a trouvé dans *Paris Nat. lat. 6438* un exemplaire anonyme de la *Dialectica Magistri Garlandi*, dont on ne connaissait qu'un témoin : *Orléans 216 (260)*, originaire de Fleury. Comme le manuscrit parisien est de la fin du XI^e siècle, M. De R. rejette l'attribution du traité, communément admise, à Gerland de Besançon († après 1149) et en fait l'œuvre d'un autre Gerland, qu'il appelle *Compotista* pour le distinguer de son homonyme postérieur. Il serait aussi en effet l'auteur d'un *Compotus* écrit en 1038. D'après le témoignage d'Albéric de Trois-Fontaines, il aurait enseigné également à Besançon, à l'école cathédrale. En partant de ces données M. De R. tente de reconstituer sa biographie : né en Lotharingie vers 1010, il reçut sa formation aux écoles liégeoises, vécut ensuite en Angleterre jusqu'en 1066, pour devenir finalement *magister scholarum* à Besançon. Il mourut avant 1102. M. De R. lui attribuerait volontiers une série d'ouvrages : *Compotus, Tabulae astronomicae, Tractatus de abaco, De fistulis et de nolis, Dialectica, Candela, Abbreviatio in quatuor evangelia, Tractatus super Psalmos.* Tout ceci sera repris plus en détail dans l'édition de la *Dialectica* que prépare M. De R. H. B.

1010. N. F. Cantor. *Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089-1135.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 208-209.

M. C. retrace les péripéties de la querelle des investitures en Angleterre, centrée principalement autour de saint Anselme, dont les deux exils (1097-1100 et 1104-1107) marquent les deux périodes de tension extrême entre l'Église et l'État sous Guillaume II le Roux et Henri I^er. Il ne semble pas, du moins d'après ce résumé, que ce travail apporte beaucoup de neuf dans cette question. Thèse en microfilm de 422 p., Dl. 5.40. H. B.

1011. P. Alphandéry. *La chrétienté et l'idée de croisade.* I : *Les premières croisades.* Texte établi par A. Dupront (L'évolution de l'humanité, 38). — Paris, A. Michel, 1954 ; in 8, XXIX-244 p. et 4 pl. Fr. 825.

M. D. a mis en livre, d'une manière très personnelle, les cours sur les croisades professés à l'École des Hautes Études par son maître P. Alphandéry, mort prématurément. Ce volume ne veut pas tant être une histoire extérieure et politique de la croisade, qu'une étude de psychologie collective, de sensibilité religieuse de ces masses chrétiennes qui en ont fait partie. Il se limite aux deux premières croisades, coupure justifiée par la durée du mouvement.

M. A. note tout d'abord les manifestations diverses qui traduisaient, avant la première croisade, l'idéal religieux des foules chrétiennes. Préoccupées de leur salut, elles entreprenaient fréquemment des pèlerinages aux lieux saints pour se recueillir et prier au saint sépulcre. Sous le signe de fléaux et de prodiges nombreux et sous l'action d'un érémitisme réformateur et eschatologique, s'organise cette première croisade populaire de Pierre l'Ermite. Elle change peu

à peu de caractère, plusieurs barons se croisant aussi. Prodiges nombreux, signes dans les airs comme sur la terre, apparitions encouragent la masse des croisés. Antioche tombe. Une nouvelle intervention surnaturelle s'avère nécessaire pour la prise de Jérusalem. A cette victoire succède une période d'organisation. En Orient se constitue la milice du Temple pour la garde des lieux saints ; en Occident la vie religieuse se transforme lentement dans le même sens que le milieu social. Une atmosphère d'instabilité et d'inquiétude, de nouvelles calamités favorisent la constitution de la seconde croisade, à la prédication de laquelle est lié le nom de saint Bernard. Elle s'organise avec un plus grand souci de discipline collective et d'encadrement hiérarchique. Deux conceptions s'entremêlent : croisade apocalyptique, chère aux ermites ; croisade de salut individuel, pour les pécheurs qui veulent sauver leur âme par une expédition salvatrice. Marquée d'une incohérence organique, elle se termine par un échec final devant Damas. Néanmoins l'esprit de croisade va se maintenir, même après la reconquête de Jérusalem par le sultan, sous forme d'œuvre pénitentielle.

Beau livre qui décrit cette mentalité religieuse des croisés, parfois superstitieux, — M. A. y insiste trop, — mais nourris aussi, malgré de nombreuses défaillances ou des excès regrettables, d'un grand esprit de foi. Une riche bibliographie accroît encore l'intérêt de cette étude. G. M.

1012. E. Delaruelle. *Essai sur la formation de l'idée de croisade.* — Bulletin Littér. ecclés. 54 (1953) 226-239 ; 55 (1954) 50-63 (suites ; voir *Bull.* V, nº 777).

Poursuivant après une longue interruption le développement de sa thèse, M. D. expose l'idée que se sont faite de la croisade Urbain II et ses contemporains. Homme de génie, ce pape a su « rassembler des tendances éparses en une véritable synthèse doctrinale, canonique et mystique, et passer à l'action ». Sa prédication de la première croisade le révèle tourné vers les souvenirs de l'Église primitive et vers ces rivages méditerranéens qu'elle a habités, idéal vers lequel se sont tendus les grégoriens. La première croisade apparaît ainsi comme une des manifestations de l'esprit grégorien de ce pape réformateur. G. M.

1013. J. M. Canal. *En torno a Ademaro, obispo de Le-Puy-en-Velay.* — Ephemerides mariologicae 8 (1958) 488-493.

Le *Salve Regina* a été attribué par erreur à Adhémar, évêque du Puy-en-Velay († 1098), par le moine cistercien Albéric de Trois-Fontaines († 1241). Cf. MGH, SS. 23, p. 828. G. M.

1014. E. W. McDonnell. *The « Vita Apostolica ». Diversity or Dissent.* — Church History 24 (1955) 15-31.

Passe en revue les diverses et nombreuses manifestations du retour à la « vie apostolique » de l'Église primitive après la réforme grégorienne. Ce travail de synthèse montre que ces manifestations apparaissent à la fois dans les mouvements fidèles à l'Église et dans les hérésies qui agitaient le XII^e^ et le XIII^e^ siècle. F. V.

1015. K. Strijd. *Structuur en inhoud van Anselmus' « Cur Deus homo ».* Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Van Gorcum's theo-

logische bibliotheek, 30). — Assen, van Gorcum, 1958 ; in 8, VIII-323 p. Fl. 13.50.

Ce livre consciencieux et fort bien fait étonne un peu par son allure de « plaidoyer au fond ». C'est dire qu'il est l'œuvre d'un théologien averti des exigences de l'histoire, plutôt que d'un historien traitant un sujet théologique. On n'y trouvera ni renseignements biographiques ni précisions littéraires, ni même une analyse proprement dite du *Cur Deus homo*. En somme, c'est le sous-titre qui dit le mieux son contenu : M. S. a voulu se rendre compte objectivement de la pensée d'Anselme au sujet d'une idée lourde de conséquences mais peu appréciée par les moralistes d'aujourd'hui, celle de la satisfaction réconciliatrice, en tant qu'elle s'oppose, d'une part, à l'idée de châtiment pur et, d'autre part, à celle de pardon gratuit.

C'est cette dernière conception qui a, — à mon grand regret, je l'avoue, — les préférences personnelles de M. S. Son effort est d'autant plus méritoire, car il reconnaît sans ambages que l'esprit de saint Anselme est tout à fait étranger à cette façon de voir.

Bien au courant de la littérature de son sujet et armé de textes anselmiens qu'il cite abondamment et à bon escient, M. S. expose d'abord la méthode d'Anselme telle qu'il l'utilise plus spécialement dans son *Cur Deus homo* ; le rapport de subordination essentielle et fonctionnelle entre la *ratio* et la *fides*, l'opposition principielle, très relative, entre les *fideles* et les *infideles*, le caractère accentué de « jeu de l'esprit » des *rationes necessariae*, etc. Puis il commente les notions fondamentales de *restauratio, honor Dei, peccatum, iustitia, misericordia*, etc. Enfin, il dégage le sens de la *necessitas* sotériologique et du lien entre la *satisfactio* et l'*incarnatio*.

Ce plan suffit à faire comprendre l'intérêt de ce livre, qui se termine par un résumé en anglais (p. 301-310) et une bonne bibliographie. M. C.

1016. Th. Camelot O. P. *Théologie monastique et théologie scolastique.* — Revue Sciences philos. théol. 42 (1958) 240-253. XII^e s.

Le P. C. analyse excellemment les ouvrages quasiment parallèles de dom J. Leclercq et du P. M.-D. Chenu (*Bull.* VIII, n^os 141 et 677) au sujet de la théologie telle qu'elle se professait dans les monastères et dans les écoles. Il se plaît à montrer comment ils se complètent mutuellement, tout en constituant une profonde unité. O. L.

1017. A. Segovia S. I. *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la escolástica.* — Archivo teológ. Granad. 19 (1956) 151-234.

Cet article prolonge, pour la période qui va du XII^e au XVII^e siècle, l'enquête que le P. S. a faite naguère pour l'époque patristique (voir *Bull.* VI, n° 35). Un nombre considérable de notices sont rassemblées sur chaque théologien qui apporte quelque notation utile. Les conclusions soulignent l'autorité persistante de saint Augustin et de sa formule préférée *semper natus*. F. V.

1018. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* T. V : *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux.* — Gembloux, J. Duculot, 1959 ; in 8, 472 p. F. 500.

Ce volume est essentiellement documentaire. Nous avons dépouillé nombre de florilèges du XII^e siècle, d'Allemagne (la plupart d'après les indications du P. H. Weisweiler), d'Angleterre et de France. Nous y avons d'abord relevé des sentences anonymes qui se retrouvent dans les florilèges de *Troyes 425* (*Liber pancrisis*), *Londres Brit. Mus. Harley 3098* et *Avranches 19* avec indication de leurs auteurs : Anselme et Raoul de Laon, Guillaume de Champeaux et Yves de Chartres. Nous avons pu de la sorte présenter une édition du *Liber pancrisis* mieux garantie que celle de G. Lefèvre, complétée par Fr. Bliemetzrieder. En dehors des sentences du *Liber pancrisis*, nous avons recueilli près de 400 sentences, toutes anonymes. Nous avons tâché d'y mettre un peu d'ordre, en les divisant en trois sections : d'abord celles qui, selon nous, sont probablement d'Anselme de Laon, parce qu'elles sont extraites d'un commentaire, introuvable jusqu'ici, sur saint Paul, plus considérable que la Glose *Pro altercatione* sur les mêmes épîtres pauliniennes, et que nous avons de bonnes raisons d'attribuer aussi à Anselme de Laon ; ensuite des sentences qui ont quelque chance d'être d'Anselme parce que, dans les manuscrits, elles sont précédées ou suivies de sentences qui sont certainement ou probablement d'Anselme ; et enfin les sentences qui nous paraissent sinon appartenir à Anselme ou Guillaume de Champeaux, du moins être des produits de leur école. Il est assez évident que ce ne sont là que des indications qui seront sans doute démenties par d'ultérieures recherches. Mais par cet essai de classification nous avons cru faciliter le travail des jeunes médiévistes qui s'intéresseraient aux premières origines de la théologie scolastique. Ce sont eux qui apporteront les corrections nécessaires et restitueront à un Père de l'Église plus d'une sentence dite de l'école d'Anselme ; c'est ainsi que M. R. Blomme (*La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958, p. 39, note 3 et p. 82 note 1) vient de restituer à saint Augustin (PL 35, 2032-2033 ; 34, 207) les sentences 423 et 452. Outre toutes ces sentences détachées, les manuscrits conservent des sommes théologiques de l'école d'Anselme : les unes fragmentaires (nous en avons édité quatre), d'autres plus ou moins complètes, telle la somme d'*Arras 523*, que nous avons publiée sous le nom de *Sententiae Atrebatenses*.

Nous avons enfin abordé plusieurs problèmes concernant les commentaires bibliques d'Anselme de Laon. La soi-disant Lettre de saint Anselme de Cantorbéry sur la cène est certainement un extrait du grand commentaire d'Anselme de Laon sur saint Paul ; d'autre part le commentaire sur les psaumes de PL 116, 193-696, attribué jadis à Anselme de Laon par A. Wilmart (voir *Bull.* III, n° 174), n'est certainement pas d'Anselme. Les *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162, 1227-1500 ne sont ni d'Anselme ni de Godefroid Babion. Nous attribuerions volontiers à Anselme le commentaire fragmentaire sur saint Matthieu conservé dans *Valenciennes 14* (7), f. 160^r-169^r. Nous avons cru pouvoir situer le florilège d'*Avranches 19* avant 1113 ; mais le P. D. Van den Eynde vient de nous prouver que l'argument que nous apportions était sans portée (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, 50-84). Pendant l'impression de ce tome V, nous avons complété notre enquête sur le commentaire de *Valenciennes 14* (voir *Bull.* VIII, n° 1022) ; et, à l'occasion d'une étude du P. Van den Eynde, nous étudions de plus près la date du *Liber pancrisis* (à paraître dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959). Ces deux études sont un complément nécessaire de ce tome V. O. L.

1019. M.-D. Chenu O. P. *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle.* — Revue Sciences philos. théol. 41 (1957) 209-232.

Le P. Ch. relève avec grande finesse l'extrême diversité de sens du terme *spiritus* au XII^e siècle. Diversité s'expliquant par la diversité des sources utilisées : les textes bibliques, le concept de *νοῦς* dans la philosophie grecque, la cosmogonie ou parallélisme entre le *cosmos* et le *microcosmos* qu'est l'homme, la tendance de l'homme à rencontrer la divinité au terme de sa connaissance. De là, les divers sens du terme *spiritus* : sens physique (souffle de l'air), sens biologique (principe de vie, les « esprits animaux », et donc lien entre le corps et l'âme), sens psychique (source de la connaissance intellectuelle) et enfin le sens le plus profond : la portion supérieure de l'âme qui nous permet de saisir la divinité, aboutissant à la contemplation mystique. Cette étude du P. Ch. servira grandement à comprendre les doctrines psychologiques et mystiques du XII^e siècle.

O. L.

1020. G. Zippel. *La lettera del Diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma.* — Bullettino Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 70 (1958) 125-179.

M. Z. passe en revue toute cette littérature satirique à l'égard des défaillances de l'Église, présentée sous forme de lettres du diable au clergé et qui connut une grande vogue dans les derniers siècles du moyen âge. Il en dégage les aspects essentiels éthico-religieux. Il publie en appendice trois de ces documents apparentés : l'*Epistola Luciferi* de Pierre de Ceffons, de 1351 (*Troyes 930* [non *630*, comme il est indiqué par erreur p. 158 et 163], f. 67^r-68^r), le *Sermo de quolibet statu hominum* (*Vat. lat. 804*, f. 268-273) et l'*Epistola missa Clementi papae sexto*.

G. M.

1021. K. Ruh. *CR de M. Bernards, Speculum virginum* (voir *Bull.* VII, n° 1701). — Zeitschr. deutsche Philol. 77 (1958) 317-320.

Tout en louant la patience et l'érudition dont témoigne l'ouvrage de M. B., le recenseur ne cache pas son désappointement. Il avoue que, malgré l'analyse minutieuse du *Speculum virginum* faite par M. B., il n'a pu s'en faire une idée précise. Beaucoup de remarques intercalées dans le texte seraient mieux à leur place dans les notes, tandis que maintes notes gagneraient à être incorporées à l'exposé. Les matériaux sont accumulés, mais sans assez d'ordonnance. A côté de ces reproches de présentation, M. R. ajoute une série de corrections de détail. Cette sévérité n'est-elle pas un peu excessive ?

H. B.

1022. O. Lottin O. S. B. *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 267-295.

Cette étude constitue avant tout une page d'histoire littéraire. Après avoir exposé les textes de la *Glossa ordinaria* d'Anselme de Laon dépendant très étroitement de saint Augustin, nous constatons qu'ils sont la source du Commentaire sur saint Matthieu conservé dans *Alençon 26* et attribué nommément à Anselme de Laon. Toutefois cette attribution n'est pas certaine. Nous avons décelé un commentaire sur saint Matthieu dans *Valenciennes 14* (7), f. 160^r-169^r, que nous attribuerions volontiers à Anselme. Quoi qu'il en soit, le commentaire d'*Alençon 26* est la source des *Enarrationes in Matthaeum* conservées dans PL 162, 1227-1500, attribuées, faussement sans doute, à Godefroid Babion († 1110).

Au point de vue doctrinal, on remarquera que, d'après la *Glossa ordinaria* d'Anselme, les dons sont accordés à l'âme en vertu de la prière ; ce qui en fait non des réalités conférées au baptême, mais des secours passagers ; à leur tour les vertus sont, non pas des *habitus* infus, mais des *habitus* acquis par l'exercice des dons. Cette conception n'eut pas de succès ; dès Hugues de Saint-Victor, dons et vertus sont des entités inhérentes à l'âme et sont considérés comme identiques. O. L.

1023. R. Manselli. *Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori.* — Bullettino Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 67 (1955) 189-264.

Cinq études sur les manifestations hérétiques du XII^e siècle.

1) A l'origine de la *Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonaccursus*, énumération des croyances cathares faites par un hérétique pénitent, il faut placer un traité inédit, le *De confessione hereticorum et de fide eorum* (*Paris Nat. lat. 14927*, f. 13a), signalé par le P. A. Dondaine. Cette *Confessio* apparaît comme le plus ancien document qui dévoile des divergences chez les cathares au sujet du dualisme. En appendice, M. M. publie le texte de cette *Confessio* parallèlement à celui de la *Manifestatio*, d'après *Lucques Bibl. govern. 2110*, f. 69a (p. 189-211).

2) Une abjuration dite de Moissac (*Paris Nat. lat. 2240*, f. 55v-56r) — inédite et publiée en appendice — livre de précieux renseignements sur le catharisme du midi de la France et sur l'origine d'un de ses rites les plus curieux, l'*endura* (p. 212-234).

3) Hugues, abbé de Reading puis archevêque de Rouen, a réfuté dans son *Contra haereticos sui temporis* (1130) les erreurs d'un groupe hérétique breton qui rejetait l'Église dans sa tradition, sa doctrine, sa hiérarchie, pour vivre la vie évangélique décrite dans les Écritures (p. 235-244).

4) Geoffroy de Clairvaux accompagna saint Bernard dans le midi de la France pour combattre, par la prédication, l'hérésie du moine Henri et du catharisme. Dans son Commentaire sur l'Apocalypse il a laissé de nombreux détails intéressants sur la profession de foi de Valdès et le concile de Lyon, le valdéisme naissant, la mission du cardinal Henri contre le catharisme toulousain (p. 245-252).

5) Le *Contra Waldenses* ne peut être attribué dans sa totalité à Ermengaud de Saint-Gilles. Le dernier chapitre, plus tardif, est un extrait d'un registre inquisitorial, relatif à la confession faite par un groupe de vaudois pénitents. De là le titre général de ce traité, consacré pourtant à réfuter les cathares (p. 253-264). G. M.

1024. H. Silvestre. *Les citations et réminiscences classiques dans l'œuvre de Rupert de Deutz.* — Revue Hist. ecclés. 45 (1950) 140-174.

Ce n'est pas la première fois qu'on tente un relevé des citations classiques chez Rupert de Deutz, mais nul ne l'avait poussé aussi loin que M. S., qui complète notablement ses devanciers. La préparation de l'étude critique qu'il allait publier sous peu sur *Le Chronicon sancti Laurentii Leodiensis* (Louvain 1952) lui avait rendu des plus familière l'œuvre du moine liégeois. La liste des citations, allusions et réminiscences (p. 148-160) ne compte pas moins de 132 numéros se partageant entre 21 auteurs différents, dont les trois plus fréquemment cités sont Horace, Lucain et surtout Virgile. M. S. distingue soigneusement les auteurs connus

directement et ceux qui sont cités de seconde main. Il étudie aussi la répartition de ces emprunts classiques dans les différentes œuvres de Rupert et souligne très judicieusement les incidences fort intéressantes que peuvent avoir dans des domaines très variés pareilles recherches qui sembleraient, à première vue, relever de la pure statistique. La personnalité de l'abbé de Deutz en ressort avec beaucoup plus de clarté. H. B.

1025. H. Silvestre. *Rupert de Saint-Laurent et les auteurs classiques.* — Mélanges Félix Rousseau. Études sur l'histoire du pays mosan au moyen âge (Bruxelles, Renaissance du livre, 1958 ; in 8, XVI-688 p.) 541-552.

M. S. revient sur un sujet qu'il a déjà traité naguère (voir *Bull.* VIII, n° 1024). A la liste des auteurs anciens utilisés par Rupert de Deutz, il ajoute Sulpice Sévère (*Vita S. Martini*), Cassiodore (*Historia tripartita*), Macrobe (*Comm. in Somnium Scipionis*) et « Romulus », nom sous lequel circulait au moyen âge une compilation des fables de Phèdre. Il a repéré également de nouvelles citations de Virgile, Lucain, Horace et Prudence. Par contre d'autres citations sont faites de seconde main : ainsi Calpurnius Flaccus est repris à Raban Maur, le *De republica* de Cicéron est connu par Éginhard, l'allusion à Pline l'Ancien lui vient, selon M. S., d'un commentaire anonyme sur la Genèse appartenant à l'abbaye de Saint-Laurent de Liège (*Bruxelles Bibl. roy. 10066-77*), etc. Nous ne pouvons énumérer ici toutes les précisions apportées par M. S. avec l'acribie qu'on lui connaît. En appendice il relève quelques propres vers de Rupert et des vers d'auteurs médiévaux cités par lui. H. B.

1026. G. Hocquard. *La vie cartusienne d'après le Prieur Guigues I^er.* — Revue Sciences relig. 31 (1957) 364-382.

M. H. traduit en français et commente une lettre de Guigues I^er, cinquième prieur de la Chartreuse († 1136), éditée jadis par A. Wilmart d'après *Grenoble 460*, f. 37^v, adressée à un inconnu (sans doute le cardinal Haimeric, chancelier de l'Église romaine). Cette lettre décrit à souhait l'idéal du chartreux : vivre loin de toute habitation humaine, s'adonner au silence extérieur et intérieur, vaquer à la contemplation des choses divines par l'union au Christ : *rusticari in eremo, sedere in silentio, philosophari in otio.* O. L.

1027. R. J. Lemay. *The « Introductorium in astronomiam » of Albumasar and the Reception of Aristotle's Natural Philosophy in the Twelfth Century.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 782.

M. L. étudie la pénétration de la philosophie naturelle d'Aristote en Occident à travers l'*Introductorium in astronomiam* d'Albumasar. Ce traité fut traduit coup sur coup, en 1133 et 1140, par Jean de Séville et Hermann de Carinthie. On y trouvait, à côté des traditions astrologiques orientales, bien des notions aristotéliciennes sur la matière et la forme, la composition de la substance, le mouvement, le rôle des planètes dans l'univers, etc. Hermann de Carinthie, disciple et ami de Thierry de Chartres, en fit lui-même son profit dans son *De essentiis*, en mélangeant toutefois Albumasar et Aristote. Ses idées passèrent chez Bernard Silvestre et Daniel de Morley et, par celui-ci, chez les premiers traducteurs importants d'Aristote lui-même, Galippus et Gérard de Crémone.

Quant à la traduction de Jean de Séville, elle était déjà utilisée par Raymond de Marseille en 1139-40. Ce qui invite M. L. à croire à son influence sur Guillaume de Conches (en particulier pour sa distinction entre *elementum* et *elementatum*). Ce serait à Albumasar que serait donc dû le changement du platonisme primitif de l'école de Chartres en une interprétation plus péripatéticienne de l'univers, avec toujours un certain mélange d'astrologie. Thèse de 486 p. en microfilm, Dl. 6.20. H. B.

1028. J. M. Alonso. *Estudios de teología positiva en torno a la visión beata.* — Estudios 8 (1952) 523-555.

Cet article complète ceux du P. A. qui ont été recensés dans *Bull.* VII, nos 55-58. Il étudie les écoles d'Abélard, de Saint-Victor et de Chartres ; puis saint Bernard et le groupe cistercien ; en enfin les sententiaires, les summistes et la « direction biblico-morale ». Des conclusions synthétisent l'ensemble des travaux du P. A., pour la période qui va de la renaissance carolingienne au début du XIIIe siècle (p. 553-555). F. V.

1029. Hugonis de Sancto Victore *De contemplatione et ejus speciebus.* Introduction, texte, traduction et notes par R. Baron (Monumenta christiana selecta, 2). — Tournai, Desclée, 1958 ; in 8, 144-47 p.

Cet opuscule a été édité en 1859 sous le nom de Hugues de Saint-Victor par B. Hauréau d'après *Paris Nat. lat. 14872* et *14366*. M. B. en présente une édition meilleure, basée en outre sur *Paris Sainte-Geneviève 1432* et surtout sur *Oxford Bodl. Laud. Misc. 409* qui donne d'excellentes leçons. En supplément au texte, M. B. ajoute une traduction française et de nombreuses notes explicatives.

La question de l'auteur est traitée dans l'introduction. Avec une loyauté qui lui fait honneur, M. B. signale les arguments pour et contre l'authenticité hugonienne. La tradition textuelle ne donne rien de décisif : ou bien les manuscrits sont anonymes, ou bien le nom de Hugues figure comme l'auteur du *De contemplatione*, mais l'opuscule y apparaît comme dernière partie du *De claustro animae*, reconnu maintenant comme l'œuvre de Hugues de Fouilloi. Quant à la critique interne, M. B. relève plusieurs exposés du *De contemplatione* assez apparentés à des œuvres certainement authentiques de Hugues de Saint-Victor, à côté d'autres qui leur sont étrangers. Le meilleur argument est tiré de la section VI du *De septem septenis* attribué à Jean de Salisbury, qui est un résumé du *De contemplatione* et qui se termine par ces mots : *hec magistrum nostrum sequentes*. M. B. remarque : s'il était certain que Jean de Salisbury eût été l'élève de Hugues et qu'il fût l'auteur du *De septem septenis*, il serait certain que Hugues est l'auteur du *De contemplatione* ; mais ces deux points sont incertains. Toutefois de l'ensemble des données du problème, M. B. conclut que « le *De contemplatione* est une œuvre de Hugues de Saint-Victor transmise par un disciple auditeur, mais non revue et finie par le maître » (p. 15). L'opuscule serait antérieur au *De sacramentis* ; de là chez lui l'absence de notions caractéristiques de ce dernier ouvrage. Je crains que M. B. n'ait été un peu trop généreux. Tout bien considéré, je pense qu'il serait plus logique de conclure que le traité n'est pas l'œuvre de Hugues, mais celle d'un disciple qui a imparfaitement capté la doctrine du maître.

O. L.

1030. C. Sclafert S. J. *Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple.* — Revue Ascét. Myst. 34 (1958) 275-299.

Le P. S. a découvert dans *Nîmes 37*, f. 169v-172v, une lettre adressée à l'ordre des Templiers, que le scribe attribue à Hugues de Saint-Victor. De sérieux indices de critique interne confirment cette attribution. La lettre traite ouvertement de la crise très grave que traversa l'ordre des Templiers qui venait d'être fondé (en 1118) : comment concilier la vie contemplative et liturgique, essentielle au moine, avec la vie de ces moines-soldats, toujours en alerte ? Et comment parler d'égalité fraternelle entre les *milites*, chevaliers, tous nobles, et les humbles valets, *armigeri*, qui s'occupent des écuries de leurs maîtres ? Le P. S. édite le texte de la lettre *in extenso* et l'accompagne d'une bonne traduction française.

O. L.

1031. R. Baron. *Un point de philosophie et de mystique comparée (Hugues de Saint-Victor, Ramanuja, Al Ghazâli, Ibn Çaddik et Bahya ibn Paqûda, Psellos)*. — Revue Hist. Philos. relig. 38 (1958) 39-67.

Dans cette étude d'histoire comparée des religions, M. B. évoque l'attitude fondamentale des grandes religions vis-à-vis de l'absolu. L'Inde (avec Ramanuja) ne fait que nous perdre dans l'absolu ; l'Islam (Al Ghazâli) nous met en contact avec un Dieu personnel, mais ce Dieu ne se révèle pas lui-même ; la pensée juive du moyen âge (Ibn Çaddik et Bahya ibn Paqûda) ne peut que nous faire connaître les mystères révélés dans l'Écriture ; mais l'Orient chrétien (surtout avec Psellos) voit l'accomplissement de ces mystères dans le Christ, qui est lui-même la parole et la sagesse de Dieu. C'est avec Psellos que la pensée de Hugues de Saint-Victor offre le plus d'affinité ; mais le grand Victorin a mis davantage en relief que toute l'histoire, toute la mystique sont suspendues à l'incarnation.

O. L.

1032. R. Javelet. *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. — Revue Sciences relig. 32 (1958) 368-371.

A côté des éloges décernés à M. R. Baron pour son ouvrage sur Hugues de Saint-Victor (voir *Bull.* VIII, n° 161), M. J. fait quelques réserves sur des points d'authenticité et de critique d'auteurs, tranchés un peu hâtivement selon lui.

O. L.

1033. R. Baron. *Le « sacrement de la foi » selon Hugues de Saint-Victor*. — Revue Sciences philos. théol. 42 (1958) 50-78.

M. B. rappelle opportunément que, selon Hugues de Saint-Victor, la science profane ne trouve son sens plénier que dans la science sacrée, laquelle ne peut se concevoir en dehors de la vie spirituelle, qui se nourrit de la vertu de foi. C'est de cette vertu de foi que M. B. veut définir la nature, le dynamisme et le champ d'action. La foi se définit chez Hugues en fonction de Pierre Abélard, dont les adversaires n'avaient d'ailleurs pas compris le sens, comme si selon Abélard l'*existimatio* n'était qu'une *opinio*, une probabilité. D'après Hugues, la foi est une *certitudo*, qui se place entre l'*opinio* et la *visio* (c'est-à-dire la *scientia*) ; c'est une connaissance basée sur un témoignage, connaissance qu'on peut appeler science, témoignage qui nous conduit à Dieu, la vérité même. Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre sur le dynamisme qu'implique la foi : il y a deux éléments dans la foi : la *cognitio* et l'*affectus* ; l'*affectus* est la substance même de la foi, la *cognitio* en est la matière ; en s'expliquant, Hugues finit par déclarer que

l'*affectus* est l'équivalent de la *credulitas*. Quant au champ d'action de la vertu de foi, il est celui de la vie chrétienne tout entière, l'appartenance vitale au corps mystique du Christ : Hugues, en effet, entend parler de la foi vivante qui embrasse toutes les vertus ; c'est par cette foi vivante que nous restaurons l'image de Dieu perdue par la faute originelle. Comme le dit fort justement M. B., la théorie de Hugues de Saint-Victor devra être précisée par un traitement philosophique plus approfondi, mais elle situe d'une manière concrète la vertu de foi dans la vie intérieure du chrétien. Il est regrettable que M. B. n'ait pu connaître à temps l'étude que le P. H. Weisweiler a fait paraître sur le même sujet (voir *Bull.* VII, nº 1711). O. L.

1034. A. Bonnar O. F. M. *Nicholas of St. Albans. A Twelfth-Century Theologian of the Immaculate Conception.* — Dublin Review 232 (1958) 63-66.

M. C. H. Talbot a récemment restitué à Nicolas, moine de Saint-Alban, un sermon qui revendique contre saint Bernard la légitimité d'une fête spéciale consacrée à l'immaculée conception de Marie (voir *Bull.* VII, nº 1373). Le P. B. attire l'attention sur les emprunts que Nicolas fait à trois écrits de Hugues de Saint-Victor, emprunts déjà signalés d'ailleurs par M. Talbot : un texte de la *Summa Sententiarum*, que Nicolas attribuait à Hugues de Saint-Victor ; un texte du sermon de Hugues *De assumptione B. Mariae*, texte important en ce qu'il insère ses propres vues nettement favorables au privilège marial : *macula non est in te, nec originis traducta nec voluntatis super ducta* ; un troisième texte enfin du *De sacramentis* de Hugues. Ce qui ne veut pas dire, note le P. B., que Hugues ait admis l'immaculée conception. En faveur de cette dernière assertion, nous signalons un texte inédit de Hugues, que nous publierons prochainement, affirmant sans hésiter que Marie a contracté la faute originelle et qu'elle n'en a été délivrée qu'au moment de son « fiat ». O. L.

1035. Guillaume de Saint-Thierry. *Commentaire sur le Cantique des cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1958 ; in 8, 244 p. Fr. 2100.

Poursuivant inlassamment son édition des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry (voir *Bull.* II, nº 661 ; IV, nº 894 ; VII, nº 1359), Mlle D. présente le Commentaire sur le Cantique des cantiques (PL 180, 473-546) qu'elle édite d'après *Charleville 114*, le seul témoin du XIIe siècle. Elle y ajoute une traduction française qu'elle dédie avant tout aux âmes avides d'une connaissance plus profonde de la vie spirituelle. Après avoir rappelé la haute estime que la tradition juive et l'Église ont professée pour le Cantique des cantiques, Mlle D. s'intéresse au commentaire qu'en fit Guillaume de Saint-Thierry vers 1130 ; malgré qu'il ait été interrompu par l'intervention de l'abbé de Signy contre Pierre Abélard, l'écrit est un véritable traité de spiritualité. Mlle D. en résume le contenu et s'arrête aux particularités du style, textes rythmés à la manière de saint Bernard, assonances, répétitions du même mot, antithèses et autres artifices littéraires. Elle réserve pour une enquête ultérieure l'étude des sources de cet écrit. L'ouvrage se termine par une abondante table des mots latins employés par Guillaume, qui sera la bienvenue. Concernant l'importance de *Charleville 114*, il faut lire les

études de dom J.-M. Déchanet (voir *Bull.* VII, n^os 1360, 1361 et VIII, n° 1036).
O. L.

1036. J.-M. Déchanet O. S. B. *Les divers états du texte de la « Lettre aux Frères du Mont-Dieu » dans Charleville 114.* — Scriptorium 11 (1957) 63-86.

Dom D. a déjà apporté nombre de précisions concernant *Charleville 114*, qui contient la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry (voir *Bull.* VII, n^os 1360 et 1361). La présente étude est le couronnement de ses patientes recherches. La conclusion en est que *Charleville 114* est l'exemplaire même que Guillaume avait à son usage ; ce texte nous révèle à la fois les remaniements successifs qu'il fit subir à une première ébauche et les hésitations ou scrupules qu'il éprouva. Une lecture attentive permet de distinguer la *Lettre* aux chartreux du Mont-Dieu, d'un ton simple et familier, et, chevauchant sur cette lettre, un *Traité* des trois états de la vie religieuse, d'allure didactique, impersonnelle, ne présentant rien de spécifiquement cartusien. Il faut en conclure que la Lettre est antérieure au Traité ; mais, dans sa missive aux chartreux, Guillaume inséra le Traité qu'il avait rédigé sans songer aux solitaires du Mont-Dieu. La tradition manuscrite nous révèle que la Lettre était réduite au premier livre du Traité. Mais cette même tradition manuscrite offre un état plus complexe du texte : au traité sur l'« homme animal » inséré dans le premier état du texte se trouvent ajoutés un traité sur l'« homme rationnel » et sur l'« homme spirituel » et un sermon authentique, resté inédit, de saint Anselme de Cantorbéry, sur la béatitude céleste que Guillaume a ajouté comme la récompense de la vie spirituelle. Le tout a été revu et corrigé par Guillaume lui-même, et c'est ce que présente la version courante de la Lettre d'or. Dom D. a relevé avec un soin extrême toutes ces corrections d'ordre grammatical, phonétique et surtout doctrinal : l'auteur avait grand souci d'être bien compris de ses lecteurs et de ne rien avancer de théologiquement peu sûr. Nous souhaitons à dom D. les loisirs nécessaires pour livrer au public une édition critique si intelligemment préparée. O. L.

1037. J. Hourlier O. S. B. *Guillaume de Saint-Thierry. Le manuscrit de la Lettre d'or.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 223-226.

Dans cette excellente vue d'ensemble sur les trois études consacrées par dom J.-M. Déchanet au manuscrit *Charleville 114* (voir *Bull.* VII, n^os 1360, 1361 ; VIII, n° 1036), dom H. souligne à la fois l'intérêt de ce manuscrit et l'intelligence avec laquelle il a été mis en lumière. O. L.

1038. J. Leclercq O. S. B. *Deux épîtres de saint Bernard et de son secrétaire.* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 68 (1957) 227-231.

Dom L. édite d'après *Clm 18211* et *Vienne Dominicains 70-29* deux lettres d'association de prières de saint Bernard : l'une à saint Malachie, légat du Saint-Siège en Irlande, l'autre à Dermot II, roi du pays. Dom L. y discerne aisément le style de Nicolas de Clairvaux, secrétaire de saint Bernard de 1145 à 1151.
O. L.

1039. J. M. Canal. *Sanctus Bernardus et beata Virgo. Miraculum lactationis in textu inedito.* — Ephemer. mariolog. 7 (1957) 483-490.

Dans *Rome Casanat. lat. 331*, f. 118-119 (du XIII^e^-XIV^e^ s.), le P. C. a trouvé le récit de cette faveur de la sainte Vierge accordée à saint Bernard. Aux XVI^e^ et XVIII^e^ siècles, nombre de cisterciens et de bénédictins y croyaient fermement. L'origine de cette légende doit être l'existence supposée de la même faveur accordée à saint Fulbert, évêque de Chartres († 1030). Un fervent admirateur de saint Bernard lui aura attribué le même privilège. O. L.

1040. J. R. Williams. *The Quest for the Author of the « Moralium Dogma Philosophorum », 1931-1956.* — Speculum 32 (1957) 736-747.

En 1931, M. W. abordait le problème de l'auteur du *Moralium dogma philosophorum* et se montrait assez favorable à la candidature de Gauthier de Châtillon, plutôt qu'à celle de Guillaume de Conches prônée par B. Hauréau (voir *Bull.* I, n° 1030). Depuis lors, Mgr P. Glorieux proposa Alain de Lille (voir *Bull.* VI, n° 1107). Mais un débat très serré a mis aux prises deux autres médiévistes de renom, M. Ph. Delhaye et le P. R.-A. Gauthier O. P. (voir *Bull.* VI, n^os^ 1108, 2103, 2104 et VII, n° 1741). M. W. expose dans le détail les arguments apportés de part et d'autre. En conclusion, sans vouloir trancher le problème, il maintient ses préférences pour Gauthier de Châtillon. O. L.

1041. M. Simon. *La glose de l'épître aux Romains de Gilbert de la Porrée.* — Rev. Hist. ecclés. 52 (1957) 51-80.

Bon travail d'histoire littéraire et doctrinale. M. S. analyse soigneusement la glose de Gilbert de la Porrée sur l'épître aux Romains, d'après *Londres Brit. Mus. Add. 11853*, f. 3^r^-50^r^. Plus de la moitié du texte de Gilbert se retrouve, littéralement ou *quoad substantiam*, dans la *Glossa ordinaria* d'Anselme de Laon, que M. S. estime être de la fin du XI^e^ siècle ou du début du XII^e^. Gilbert établit un ordre logique dans le texte de saint Paul, procédé en grande partie nouveau. Sa méthode est celle d'un professeur qui organise son cours en reliant entre elles les parties de son exposé. Son exégèse est avant tout allégorique, avec quelque souci du sens littéral. Elle se nourrit principalement de textes de Pères (Augustin et l'Ambrosiaster surtout, Origène cité trois fois, et Hermès Trismégiste une fois). A l'occasion Gilbert réfute une hérésie. Il faut avant tout signaler les exposés de théologie spéculative que Gilbert accroche au texte biblique : « pour la première fois, un commentaire sur l'épître aux Romains renferme des *quaestiones* théologiques » (p. 73). M. S. expose les questions de Gilbert sur la Trinité, la rédemption, le péché originel et la justification.

Il serait utile d'approfondir les emprunts que Gilbert fait à Anselme de Laon, son maître. Dans *Valenciennes 82* (*89*) on lit la Glose de Gilbert sur les épîtres de saint Paul ; or 17 fois on trouve en marge le nom d'Anselme de Laon ; nous avons publié ces textes dans *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, V, 1959, p. 13, 21-27. Il faut surtout signaler qu'avant Gilbert, Anselme de Laon a inséré dans son commentaire sur saint Paul des *quaestiones* théologiques. Nous avons prouvé que, à côté de la Glose *Pro altercatione* sur saint Paul, Anselme a rédigé un commentaire plus ample dont seuls des fragments sont parvenus jusqu'à nous ; mais ces fragments, dont plusieurs portent son nom, sont d'authentiques *quaestiones* théologiques (voir *ibid.*, p. 27-32). On ajoutera que ce procédé remonte à

Manegold de Lautenbach, dont Anselme s'est inspiré presque *ad litteram* quand il a rédigé ce qu'on a appelé la « Lettre de saint Anselme de Cantorbéry sur la cène » et qui n'est autre qu'un fragment d'un commentaire d'Anselme de Laon sur l'épître aux Corinthiens (voir *ibid.*, p. 143-153). Aux questions nommément attribuées à Anselme, il faudra sous doute ajouter nombre de questions anonymes que nous avons publiées *ibid.*, p. 85-121. O. L.

1042. R. Folz. *Sur les traces de S. Augustin : Otton de Freising, historien des deux cités.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 20 (1958) 327-345.

M. F. réduit à de justes proportions les contradictions qui apparaissent dans les deux grands ouvrages historiques de l'évêque de Freising au sujet des rapports entre la cité de Dieu et la cité terrestre. Théologien, Otton est profondément augustinien et marqué, tout aussi profondément, par un courant de pensée au XIIe siècle qui tendait à faire absorber le *regnum* par l'Église. Homme politique, il n'a pas pu ne pas reconnaître dans l'Empire une sorte de corps terrestre de la cité de Dieu. G. M.

1043. *Studia Gratiana.* Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita curantibus I. Forchielli et A. M. Stickler. T. IV. — Bononiae, Institutum Gratianum, 1956-57 ; in 8, 297 p. et 28 pl. L. 5000.

Avec ce volume se clôt la longue série des rapports lus ou envoyés au Congrès de Bologne de 1952. Dans son *Gratianus de Urbeveteri* (p. 3-15), M. A. Lazzarini apporte quelques précisions concernant le lieu d'origine de Gratien. Des écrivains des XIIIe et XIVe siècles affirment que Gratien est né au diocèse d'Orvieto, *ex oppido Carrariae*. Cette dernière donnée restait une énigme. M. L. a consulté le cadastre d'Orvieto de 1292 : on y trouve la description d'un village Carraria, qui fut détruit au XIVe siècle. L'entrée de Gratien chez les ermites de Camaldoli doit se rattacher à la descente vers Rome du roi Henri V, en 1110. M. V. Meyszтowicz, *L'insegnamento del Decretum di Graziano in Polonia* (p. 17-25) rappelle que l'invasion de la Pologne en 1241 par les Mongols a détruit toutes les chartes et rendu impossible toute recherche sur les origines de l'influence de Gratien. Le Décret a été enseigné à Cracovie de 1364 à 1918, à Zamosc de 1598 à 1772, à Wilno depuis 1579. Les quelques pages de M. T. Drezga sur *Le Décret de Gratien et les Croates* (p. 27-36) nous apprennent que la première trace du Décret en Croatie remonte à 1195. Gratien est pour les Croates l'auteur fondamental en droit canonique. Il faut souligner l'importance de l'étude de M. C. Leonardi, *La vita e l'opera di Uguccione di Pisa decretista* (p. 37-120). Huguccio est né à Pise vers 1130 ; il ne fut ni moine, ni simple prêtre séculier, mais membre d'une confraternité ; il étudia et professa à Bologne, fut évêque de Ferrare de 1190 à sa mort (1210) et légat du pape en plusieurs occasions. Tous les écrits de Huguccio sont inédits. Son principal ouvrage est la *Summa decretorum*, commentaire du Décret rédigé entre 1188 et 1190, conservé en 38 manuscrits, dont 15 du XIIIe siècle. En outre Huguccio composa des écrits de philologie et de grammaire : *Liber derivationum, Summa artis grammaticae, Rosarium, De dubio accentu* ; et des écrits théologiques : *Hagiographia, Expositio symboli apostolorum, Expositio dominicae orationis*. L'importance de Huguccio vient de ce qu'il a assimilé toute la science de son temps ; il a employé la méthode du *Sic et non* de Pierre Abélard ; il a utilisé tous les décrétistes et les romanistes qui l'ont précédé. Il est le témoin

le plus autorisé du droit canonique et de la morale à la fin du XII^e siècle. M. J. Dauvillier, *La juridiction arbitrale de l'Église dans le Décret de Gratien* (p. 121-129), signale un texte inséré dans le Décret où, en cas de conflit, la volonté d'une seule des parties suffit, en tout état de cause, pour donner compétence à la juridiction arbitrale de l'Église, même si l'autre partie s'y refuse. Mais M. D. remarque que, du temps de Gratien, le texte n'avait aucune portée pratique, puisque la société était devenue entièrement chrétienne. Dans une étude très fouillée, *Gratian und der Blutbann der geistlichen Fuersten des mittelalterlichen deutschen Reiches* (p. 131-183), M. E. Hoyer rappelle que le Décret défend à tout clerc de participer de n'importe quelle manière à toute cause où se traite un crime par effusion du sang. La prohibition fut encore observée au XIII^e siècle ; mais bientôt elle fut mitigée au point de devenir lettre morte. Comme le rappelle M. E. H. Fischer, *Bussgewalt, Pfarrzwang und Beichtvater-Wahl nach dem Dekret Gratians* (p. 185-230), Gratien demande au pénitent de se confesser à son propre curé, *proprio sacerdoti*, pourvu que celui-ci soit doté des qualités requises. Par ces derniers mots, Gratien voulait tenir compte d'un autre texte demandant qu'on s'adresse au prêtre le meilleur. De là, divergences entre les auteurs concernant certains cas que M. F. examine dans le détail. Comme le fait remarquer M. C. Lefebvre, *Gratien et les origines de la « dénonciation évangélique » : de l'« accusatio » à la « denunciatio »* (p. 231-250), Gratien englobe la dénonciation évangélique dans la procédure accusatoire du droit romain, mais dans la rédaction définitive il atténue la portée de cette assimilation. M. L. suit attentivement l'évolution de la doctrine chez les décrétistes jusque Huguccio ; on en arrive à une procédure particulière nettement séparée de la procédure accusatoire. Dans *Das Personenrecht des Kodex und das Decretum Gratiani* (p. 251-286), M. J. Trümmer relève soigneusement tous les textes du nouveau *Codex* de droit canon où il est question de la discipline ecclésiastique *de personis*, et montre que la législation actuelle reste grandement tributaire des textes du Décret. O. L.

1044. *Studia Gratiana.* Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita curantibus I. Forchielli et A. M. Stickler. T. V : *Acta commemorationis et conventus a. MCMLII.* — Bononiae, Institutum Gratianum, 1958 ; in 8, 128 p. L. 3000.

Ce tome supplémentaire rassemble tout ce qui intéresse le congrès inauguré à Bologne, continué à Ravenne, Camaldoli et Rome du 17 au 22 avril 1952 ; l'organisation des comités, les adhésions reçues de tous les pays, les félicitations et les vœux envoyés à la direction, la chronique des journées du congrès, les discours qui y furent prononcés par Mgr A. M. Landgraf, MM. F. Battaghia, G. Forchielli, R. Resta, E. Kuttner, J. De Vergottini, et le message de Pie XII. A signaler enfin le résumé des travaux du congrès et le programme des études qui y fut élaboré sur le Décret, les décrétistes et les décrétalistes.

Ainsi se clôture l'œuvre entreprise et dirigée par les professeurs G. Forchielli et A. M. Stickler et dont ce nous fut une joie de dénombrer toutes les richesses (voir *Bull.* VII, n^os^ 431, 1393, 1745 ; VIII, n° 1043). Les canonistes sauront gré aux organisateurs de leur intelligente direction et aux collaborateurs de la haute tenue scientifique de leurs contributions. O. L.

1045. R. Gansiniec, G. Fransen. *Le premier abrégé du Décret de Gratien.* — Revue Hist. ecclés. 52 (1957) 865-870.

Le manuscrit *G* (*Dantzig Mar. F 275*) contient un abrégé du Décret de Gratien avec une préface. Pour M. G., l'auteur anonyme et unique de la préface et de l'abrégé serait complètement original. Paucapalea en dépendrait par un intermédiaire. Pour M. F., au contraire, s'il semble très probable que l'anonyme de *G* soit l'auteur du premier abrégé du Décret, il est par contre évident, pour des motifs d'ordre philologique, que pour la rédaction de sa préface il a emprunté des éléments à l'*accessus Inter ceteras* (*Clm 18467*). *Inter ceteras* serait la forme la plus ancienne de l'*accessus* au Décret. De cette forme primitive dépendent *G*, *Madrid Nac. 87*, qui est un remaniement (publié en appendice) et enfin Paucapalea qui, lui, serait sans contact direct avec *G*. G. M.

1046. J. Rambaud-Buhot. *Le Décret de Gratien et le droit romain. Influence d'Yves de Chartres.* — Revue histor. Droit français étranger, série IV, 35 (1957) 290-300.

Une analyse très attentive du fragment *Vat. Regin. lat. 435*, f. 44-49, permet à Mme R.-B. de conclure que dès la fin du XIIe siècle les textes du droit romain furent associés à ceux du Décret de Gratien et que c'est dans Yves de Chartres que l'auteur du fragment a puisé les textes de Justinien. O. L.

1047. J. A. W. Bennett. « *Lefunge o swefne· o nore* ». — Review English Studies, new Ser. 9 (1958) 280-281.

M. B. revient après M. Russell-Smith (voir *Bull.* VIII, n° 112) sur le sens divinatoire des *ridiculosae sternutationes* dénoncé dans l'*Ancrene Wisse*. Il signale un passage parallèle dans un fragment latin *De sortilegis* dans *Londres Brit. Mus. Royal 13 A VII* et la parenté étroite de ce dernier avec le chapitre sur les *Sortilegia* dans la *Summa predicantium* de Bromyard au XIVe siècle. La source commune de ces auteurs est le Décret de Gratien, IIa Pars, c. 26. H. B.

1048. B. Tierney. *Pope and Council : Some New Decretist Texts.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 197-218.

Le *Decretum* de Gratien affirme énergiquement que le pape est le juge suprême de l'Église, supérieur au concile général, ne pouvant être jugé par personne. Mais dans ce même *Decretum* on rencontre des assertions contraires : les quatre premiers conciles généraux jouissaient de l'autorité suprême ; le pape perd ses pouvoirs s'il est hérétique ou si, comme ce fut le cas pour le pape Anastase II, il entre en communion avec un hérétique sans le consentement des Églises. Il y avait là ample matière à explications pour les décrétistes. M. T., qui a consacré récemment un ouvrage à l'histoire des fondements de la théorie conciliaire (voir *Bull.* VIII, n° 721), complète ici sa documentation et rassemble nombre de textes de décrétistes, non seulement de ceux qui sont identifiés et qui se suivent jusque Jean le Teutonique, mais encore de nombreux anonymes jusque 1210. Il les répartit en trois sections : les textes qui limitent le pouvoir du pape, ceux qui s'occupent du cas d'Anastase II et ceux qui visent le cas du pape hérétique. M. T. a eu soin d'assigner une date à chacun de ces écrits. O. L.

1049. H. Lio O. F. M. *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris?* Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus. — Roma, Desclée, 1957 ; in 8, 237 p.

Chez saint Augustin on lit deux textes apparemment opposés : « *iustitia* est in subveniendo miseris » et « eleemosyna opus est *misericordiae* ». Pierre Lombard a repris les deux textes, et ses successeurs s'y sont intéressés. Le P. L. s'est attaché, avec une minutie presque scrupuleuse, à cette tradition scolaire qu'il a poursuivie jusqu'à saint Thomas inclusivement. Il a exploité et souvent édité *in extenso* quelque 40 exposés : s'il avait eu l'occasion de consulter une douzaine d'autres écrits, il aurait mené une enquête peut-on dire exhaustive. Il est impossible de présenter avec les nuances nécessaires les résultats de ses recherches. En bref on peut dire que nombre de théologiens, désireux de concilier les deux textes augustiniens, affirment que l'aide apportée aux pauvres relève à la fois de la justice et de la miséricorde. Quant à ceux qui soulignent davantage le devoir de justice, ils ne font pas appel à la justice commutative qui entraînerait l'obligation de réparer les torts, ni à la justice légale qui poursuit le bien commun. Quant à saint Thomas, il ne s'est guère préoccupé des textes d'Augustin.

En une recension nécessairement brève on ne peut s'attarder à des questions de détail qui seraient aisément chicane. Je me bornerai à deux remarques d'ordre général. Quelle valeur l'historien de la pensée médiévale peut-il attribuer à toute cette exégèse des textes augustiniens ? On sait l'autorité presque tyrannique qu'exerça saint Augustin dans le monde des théologiens : bien peu osaient le contredire ; au contraire, selon les mœurs du temps, on s'efforçait de concilier tous ses textes. Et l'on peut se demander ce que ces théologiens auraient dit si, dégagés de tout souci apologétique, ils avaient été laissés à leur génie propre. Je pense donc qu'il serait utile de compléter l'enquête du P. L. par l'étude des écrits où ne sont pas engagés les textes du saint docteur : une recherche approfondie chez les théologiens et les décrétistes sur le droit de propriété apporterait sans doute quelque lumière.

Autre remarque : quel sens précis ces théologiens attribuaient-ils au terme *iustitia* ? Le P. L. a fort bien noté que ces auteurs ne songeaient ni à la justice commutative ni à la justice légale. Ils devaient sans doute avoir de la justice une notion étrangère aux catégories aristotéliciennes. J'ai dit jadis un mot d'une *iustitia naturalis* (voir *Bull.* I, nº 639), et le P. L. y fait une discrète allusion (p. 210). Il faudrait y revenir, car cette *iustitia naturalis* me paraît essentielle pour comprendre saint Thomas et ses prédécesseurs. Pour ces théologiens la *iustitia naturalis* n'est autre que la *lex naturalis*. Cette identité apparaît dans l'école de Chartres, comme l'a très bien noté M. T. Gregory (voir *Bull.* VIII, nº 718) : tandis que nous parlons des « lois naturelles » qui garantissent l'ordre de l'univers, ces philosophes parlaient d'une « justice naturelle » qui ajuste les êtres entre eux et crée l'harmonie du cosmos. Cette identité apparaît aussi dans le Commentaire sur les Sentences où, comme si la chose allait de soi, saint Thomas identifie la *lex naturalis* et le *ius naturale*, c'est-à-dire le *iustum naturale*, la *iustitia naturalis* (*In Sent.* IV, d. 33, q. 1, a. 1). Il s'ensuit que la *iustitia naturalis*, tout comme la loi naturelle, implique une obligation morale qui dérive de la nature même des êtres, indépendamment de toute intervention positive. Les biens de la terre sont destinés par leur nature même à sustenter le genre humain. Le droit de propriété privée est certes, lui aussi, basé sur la nature de l'homme ; mais il est grevé par une obligation stricte de cette même loi naturelle, celle de secourir les pauvres. Cette idée se retrouve chez saint Thomas dans ses derniers écrits (II^{a}II^{ae}, q. 66, a. 7). On peut donc considérer, d'après les théologiens du moyen âge, le devoir de secourir le pauvre à deux points de vue. Sous son aspect

philosophique, ce devoir dérive de la finalité naturelle des biens de la terre, et donc relève de la justice naturelle ou loi naturelle. Sous son aspect théologique, il dérive, comme devoir strict, de la fraternité surnaturelle des hommes entre eux et donc relève de la vertu de charité qui, se penchant sur la misère d'autrui, s'appelle miséricorde. Quand Léon XIII écrit : « non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christianae », le pape parle en théologien à la suite de saint Thomas qui rattache le devoir de l'aumône à la vertu de charité. Tout ceci soit dit, non certes pour contredire les conclusions du P. L., mais pour les consolider.

Cet ouvrage a paru aussi sous le titre *Estne obligatio iustitiae subveniri pauperibus?* dans *Apollinaris* 29 (1956) 124-251 ; 30 (1957) 99-201 ; mais ici il est enrichi de toutes les tables utiles. O. L.

1050. L. Sweeney S. J. *Divine Infinity:* 1150-1250. — Modern Schoolman 35 (1957) 38-51.

Ces pages sont conçues comme l'introduction à une série d'articles sur les théologiens qui, avant 1250, font des allusions à des adversaires de l'infinité de l'être divin. On sait qu'après 1250 les théologiens, tels saint Thomas, Henri de Gand, affirment clairement que Dieu est infini, non seulement dans sa puissance, mais dans sa nature. Un siècle plus tôt, qu'ont dit les théologiens ? Certains se taisent : tels l'auteur de l'*Ysagoge*, Robert de Melun et même, après Pierre Lombard, Pierre de Poitiers. Quant au Lombard, il lui arrive de parler d'infinité, mais il ne diffère guère de ceux qui ne s'en occupent pas : il parle de l'infinité de la puissance, de la sagesse, de la bonté de Dieu, mais sans aucune référence à l'essence divine. Il faudra peut-être s'adresser aux théologiens disciples de Plotin ou du Pseudo-Denys ; peut-être aussi à Jean Scot Érigène, pour qui Dieu est la forme de toutes choses, et donc « informe » et infini. O. L.

1051. L. Sweeney S. J. *Lombard, Augustine and Infinity.* — Manuscripta 2 (1958) 24-40.

Il est certain, écrit le P. S., que saint Augustin a prôné l'infinité de Dieu, soit en tant qu'incompréhensible, soit en tant que possédant un pouvoir sans limite, soit en tant que dégagé de toute restriction locale ou matérielle. Saint Augustin prélude donc manifestement à la solution de saint Thomas. Quant à Pierre Lombard, le P. S. apporte de nouveaux textes du Maître des Sentences qui lui avaient échappé lors d'un premier contact avec lui (voir *Bull.* VIII, n° 1050), mais ces nouveaux textes n'ajoutent rien à ce qu'on savait de lui. O. L.

1052. R. S. Bluck. *Aristippus' Meno 79a.* — Classical Review 72 (1958) 108-109.

A propos de la correction proposée par V. Kordeuter dans son édition du *Ménon*, p. 19, 12 (voir *Bull.* V, n° 78) : *conterere* au lieu de *continere*, M. B. suggère qu'Aristippe a écrit *continere* traduisant μὴ καταγνύναι et que le *non* précédent est à supprimer, provenant d'une méprise d'Aristippe ou d'un copiste qui avait sous les yeux le texte grec. Cela paraît assez gratuit. H. B.

1053. H. Boese. *Die mittelalterliche Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική des Proclus.* Procli Diadochi Lycii *Elementatio physica*, edidit

H. Boese (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie, 6). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in 8, 56 p. et 2 pl.

Ce petit texte, fort technique, pose quelques problèmes intéressants. On sait que les traductions latines des commentaires de Proclus sont des sources importantes du platonisme médiéval en Occident. La chose se vérifie aussi pour Aristote. Souvent, les commentaires ont été traduits avant les œuvres mêmes. Dans ce domaine, l'activité d'un Henri Aristippe, d'un Guillaume de Moerbeke fut considérable.

Ce dernier précisément termina, le 18 mai 1268, la traduction d'un autre traité de Proclus sur Aristote, l'*Elementatio theologica*. Serait-il également le traducteur de l'*Elementatio physica*, qui fait l'objet de la présente édition ? Le plus ancien manuscrit de notre texte, *Tolède Catedral 97-1* (*T*), du XIII^e^ siècle, fait partie d'un lot bien connu de manuscrits de traductions dont plusieurs sont dues justement à Guillaume de Moerbeke. C'était la bibliothèque de Gonzalo II Garcia Gudiel, qui en fit dresser un inventaire à Viterbe, le 6 déc. 1280, avant de l'emporter avec lui à Tolède où il venait d'être nommé archevêque. Il existe une copie de cet inventaire dans *Madrid Nat. 13022*, f. 162^r^-166^r^. Il est regrettable que M. B. n'ait pas cité textuellement (p. 9, n. 2) la désignation du traité dans cet inventaire. M. B. nie catégoriquement que cette traduction soit l'œuvre de Guillaume de Moerbeke. En effet, un manuscrit daté de 1243, c'est-à-dire antérieur à l'activité traductrice de Guillaume, *Paris Nat. lat. 15453* (*P*), porte au fol. 412^r^ le titre : *Liber Prodi* (sic) *Lucii in Phisicis*, suivi de deux séries d'énoncés de théorèmes, sans les démonstrations, séries dont l'ordonnance répond à celle du commentaire de Proclus. Étant donné l'importance de ce témoignage pour la datation de la version, on regrettera que M. B. se soit contenté d'affirmer sans preuve que le libellé latin des énoncés dans *P* ne présente que des variantes insignifiantes par rapport au texte de la version complète ; il aurait pu soit en tenir compte dans l'apparat, soit en donner le texte en appendice. M. B. fait donc intervenir *P*, non dans le problème philologique de l'établissement du texte, mais dans le problème historique de sa datation ; l'argument n'est donc pas à sa place p. 8-9.

M. B. cherche alors à identifier le traducteur (p. 16-20). Il fait état d'une notice dédicatoire attestée par un manuscrit du XIII^e^ siècle : *Wolfenbüttel Gud. lat. 147*, f. 2^r^, notice dont il reproduit et commente le passage essentiel. Le traducteur de la *Syntaxis* de Ptolémée y affirme s'être exercé auparavant à d'autres traductions, parmi lesquelles il mentionne expressément l'*Elementatio physica* de Proclus ; divers détails de cette notice orientent vers l'entourage d'Henri Aristippe (mort en 1162). La version éditée par M. B. est-elle celle dont parle la notice ? On sait que M. Minio Paluello a établi plusieurs critères permettant d'identifier certains traducteurs, entre autres Aristippe. Reprenant cette méthode, M. B. compare, dans la *Syntaxis* (l'enquête porte sur sept chapitres : éd. J. L. Heiberg, I, 4, 6-26, 3) et dans l'*Elementatio physica*, la traduction d'une vingtaine de particules : comparer le tableau des p. 17-18 pour la *Syntaxis* avec l'index grec-latin des p. 54-56 pour l'*Elementatio physica* (la confrontation est peu commode, car, pour la fréquence des emplois dans l'*Elementatio physica*, il faut en outre se reporter à l'index latin-grec p. 50-51). Il observe pour les deux textes une certaine constance dans le choix des termes, très différente de la recherche de variété qui caractérise Aristippe par exemple, et conclut à un traducteur identique pour les

deux œuvres. Je n'ai vérifié que les quatre premières particules et je m'étonne vraiment que M. B. puisse conclure fermement à l'identité. Pour δή par exemple, dans la *Syntaxis* : ergo, utique, quidem, *om.* ; dans l'*Elementatio physica* autem, uero, *om.* M. B. reconnaît d'ailleurs que le « genre littéraire » très particulier de l'*Elementatio physica* se prête mal à la comparaison.

La fidélité de la traduction est ensuite brièvement traitée (p. 19). M. B. en relève les fautes principales, mais l'apprécie comme assez exacte dans l'ensemble.

Dans la dernière section de son introduction, M. B. recherche les traces de la diffusion de la version (p. 20-26). Elles sont rares : Denys le Chartreux et, semble-t-il, l'auteur inconnu (que M. B. appelle l'*Anonymus Reginensis*) d'une collection d'extraits contenus dans le *Vat. Reg. lat. 1382* (fac-similé en hors-texte).

Mais avant ces problèmes historiques, M. B. traite de la tradition manuscrite et de l'édition : description sommaire des six témoins connus, auxquels on peut ajouter *P* cité plus haut (p. 7-8), classification résumée par un *stemma* et principes pour l'établissement du texte (p. 9-13), place du modèle grec dans la tradition directe (p. 13-15). Le meilleur texte est celui de *D* : *Dresden Sachs. Landesbibl. Db 86*, début du XIV^e siècle, témoin malheureusement très endommagé et par endroits illisible (fac-similé en hors-texte). Les autres remontent à un exemplaire unique perdu (*y*) et se répartissent en deux sous-groupes : *x* d'où dérivent *T* (cité plus haut), incomplet (s'arrête en II, 3 ab = éd. p. 48, l. 21), et *U* : *Vat. lat. 11600*, du XV^e-XVI^e siècle, le plus tardif, conformé au texte grec de Proclus ; ensuite *z* d'où dérivent trois manuscrits dont M. B. retient seulement le plus ancien *K* : *Bâle Univ. F. IV. 31*, du XIV^e siècle. Les critères de classement sont exposés en détail. Le texte repose fondamentalement sur l'accord *D TU K*. J'avoue ne pas comprendre pourquoi *U* n'est pas éliminé : il n'est utile, semble-t-il, qu'à la fin du texte où *T* fait défaut. La tradition grecque du traité de Proclus n'est pas encore parfaitement élucidée, le *stemma* provisoire élaboré par le dernier éditeur, A. Ritzenfeld, tenant compte seulement de 13 témoins sur les 32 connus. Or, d'après M. B., le modèle de la traduction ne trouve pas place dans ce *stemma* à deux branches, car il présente des variantes communes tantôt avec la première famille *LM* (*lm* ici), tantôt avec la seconde *N* (*n* ici).

M. B. qui, en regard de la version latine, reproduit le texte grec d'après l'édition Ritzenfeld, a pu en combler certaines lacunes à l'aide de la version ; il commente, p. 14, les principaux passages ainsi restitués. L'apparat du texte grec indique les variantes du modèle de la version par rapport aux témoins principaux de l'édition Ritzenfeld, et par rapport à deux anciennes éditions du XVI^e siècle.

L'ouvrage se termine par deux index : latino-grec, puis gréco-latin. F. P.

1054. *Aristoteles Latinus.* VII, 2 : *Physica. Translatio Vaticana.* Edidit A. Mansion (Union académique internationale, Corpus philosophorum Medii Aevi). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, XVI-43 p.

Dans *Vat. Regin. lat. 1855*, f. 88^r-94^v, et en ce manuscrit seul, on lit une traduction latine de la Physique d'Aristote, qui s'arrête au ch. 2 du livre II. Mgr M. s'en est déjà occupé à deux reprises en 1946 (voir *Bull.* V, n^os 1173-1174). En voici le texte, collationné avec plusieurs manuscrits grecs, notamment avec *Vienne Nat. philos. graec. 100* (du X^e siècle), dont les leçons sont publiées dans un riche apparat critique. On ne sait rien de l'auteur de cette traduction vaticane : ce ne doit pas être Gérard de Crémone, ni Jacques de Venise ; ni davantage concer-

nant sa date : on peut seulement conclure qu'elle devance celle de Jacques de Venise, et qu'elle est antérieure au début du XIII^e siècle. L'édition s'achève par un copieux vocabulaire latin-grec et grec-latin. O. L.

1055. A. Hoste O. S. B. *Rondom F. Cauwe's vertaling van een authentiek werkje van S. Aelredus.* — Ons geest. Erf 31 (1957) 205-207.

L'opuscule *De Iesu puero duodenni*, attribué depuis le XIV^e siècle à saint Bernard, mais en réalité l'œuvre d'Aelred de Rievaulx, a été traduit en néerlandais au XVII^e siècle par le franciscain François Cauwe et inséré dans son ouvrage *De Pelgrimagie van het Kindeken Jesus*. Dom H. a remarqué que le texte du manuscrit *Gand Univ. 2176* en est plus complet que celui des éditions. O. L.

1056. P. Courcelle. *Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions ».* — Revue Études augustin. 3 (1957) 163-174.

Par une attentive confrontation des textes M. C. prouve que les *Confessions* de saint Augustin ont exercé une profonde influence littéraire sur les écrits d'Aelred : *De institutione inclusarum, De spirituali amicitia, Speculum caritatis, De anima* etc. Ce qui d'ailleurs, remarque M. C., n'enlève rien à la sincérité avec laquelle Aelred décrit sa propre vie comme calquée sur celle d'Augustin. O. L.

1057. A. Hoste O. S. B. *Marginalia bij Aelred's « De institutione inclusarum ».* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 132-136.

Dom H. signale l'intérêt qu'a suscité l'opuscule de saint Aelred de Rievaulx sur le statut des recluses, intérêt accru depuis l'édition critique de M. C. H. Talbot (voir *Bull.* VII, n° 442), et il rappelle que deux traductions anglaises de l'opuscule ont été faites au XV^e siècle. O. L.

1058. A. Hallier O. C. R. *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 97-113.

Par l'*affectus* l'âme est « affectée » d'une tendance foncière vers Dieu dont elle est l'image. Ce « sentir » tout spirituel, ce goût de Dieu suppose une âme purifiée, détachée d'elle-même ; il ne peut être défini, pas même par celui qui l'expérimente. Cette expérience avive le désir et suscite un nouvel élan vers une vie intérieure qui progresse d'expérience en expérience jusqu'à la pleine similitude de Dieu. Ces pages si suggestives du P. H. montrent, comme il le dit lui-même, que les écrits d'Aelred sont un témoignage bien plus qu'un exposé didactique. O. L.

1059. M.-R. Milcamps O. C. R. *Bibliographie d'Isaac de Stella.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 175-186.

Le P. M. dresse la liste des études faites sur Isaac de Stella, sa doctrine et ses sources, ses œuvres : *Sermones, De canone missae, De anima* (manuscrits et éditions). O. L.

1060. F. C. de Vries. *Een proeve van middeleeuwse vroomheid (Bon. Vulcanii Codex No. 52 c).* — Nederl. Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 39 (1952-53) 80-91.

Ce manuscrit de l'Université de Leiden, de la seconde moitié du XII^e siècle ou du début du XIII^e, contient dans ses quatre premiers folios un bref commentaire latin de *Gal.* 6, 14, *mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini*, sous forme d'un dialogue entre un abbé cistercien et son disciple. M. de V. l'analyse et en donne la traduction néerlandaise. F. V.

1061. R. E. Lambert. *French Vocabulary Influences in Some Thirteenth-Century English Works.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 585.

Quoique d'un intérêt purement philologique, signalons ce résumé de dissertation, parce que M. L. y étudie, à côté de *Floris and Blauncheflur* et *King Horn*, des écrits religieux tels que l'*Ancrene Riwle*, l'*Assumption of Our Lady* et *The Owl and the Nightingale*. Sa conclusion est que l'influence du vocabulaire français au XIII^e siècle est moindre qu'on ne croit d'ordinaire et qu'elle s'exerce avant tout à travers la Normandie. Thèse de 262 p. en microfilm, Dl. 3.40. H. B.

1062. C. Kirchberger. *Some Notes on the « Ancrene Riwle ».* — Dominican Studies 7 (1954) 215-238.

M^lle K. expose les raisons de situer l'*Ancrene Riwle* au début du XIII^e siècle et d'admettre que le texte représenté par la manuscrit *Londres Brit. Mus. Cotton. Nero A III* est plus ancien que celui de *Cambridge Corpus Christi College 402*. Suivent des notices sur diverses caractéristiques, liturgiques surtout, et sur les additions que présente le ms. de Cambridge. F. V.

1063. Richard de Saint-Victor. *De Trinitate.* Texte critique avec introduction, notes et tables publié par J. Ribaillier (Textes philosophiques du moyen âge, 6). — Paris, J. Vrin, 1958 ; in 8, 301 p.

Grâce à M. R. nous possédons une excellente édition critique du *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor. Le texte de base est *Paris Mazar. 769*, f. 125^ra-198^vb, originaire de Saint-Victor, le plus ancien texte que nous possédions du traité et l'archétype de toute la tradition manuscrite. C'est après avoir décrit 55 manuscrits (du XII^e au XV^e siècle) et les avoir distribués en familles que M. R. est arrivé à cette conclusion ; le manuscrit parisien n'est cependant pas l'original tel qu'il est sorti des mains de Richard. Un apparat critique copieux et nombre de notes et références inspirent toute confiance dans la valeur de cette édition.

L'introduction s'occupe d'autres problèmes encore. Le livre VI du *De Trinitate* est authentique, mais il n'est qu'un travail de premier jet que l'auteur n'aurait pas voulu livrer à la copie. Quant à date du traité, le manuscrit de Paris date du dernier quart du XII^e siècle ; le traité lui-même est une œuvre de maturité, peut-être même posthume. M. R. aborde aussi le problème des sources. Richard de Saint-Victor ne cite guère les Pères ; il prétend même s'en dégager : il veut en effet fournir une démonstration rationnelle du bien-fondé des formules dogmatiques. Il s'est surtout inspiré des penseurs de son temps. Il est tributaire de l'intellectualisme de ses prédécesseurs ; très différent de Saint Bernard et de la

théologie monastique, il s'efforce de trouver des preuves d'ordre rationnel qui d'ailleurs préparent l'âme à la contemplation. Réaliste, il se situe entre Gilbert de la Porrée et Pierre Abélard. Il est aussi tributaire du courant augustinien : il emprunte nombre de ses thèses à saint Augustin lui-même, mais il s'inspire surtout de l'augustinisme de son temps, repensé à travers certaines notions reprises à Aristote, à Boèce et aux maîtres de Chartres. Richard s'inspire aussi enfin du néoplatonisme, mais à travers les Chartrains, Hugues de Saint-Victor dans son commentaire sur la Hiérarchie céleste et surtout Achard de Saint-Victor, dont le traité *De Trinitate* a été tout récemment retrouvé par Mlle M.-Th. d'Alverny (voir *Bull.* VII, nº 1403). Chez les deux Victorins, on rencontre similitude de plan, communauté d'idées sur nombre de thèses importantes, ressemblance dans le vocabulaire ; il est donc probable que Richard a eu sous les yeux le traité d'Achard. On devine par ces quelques lignes l'intérêt de ces pages d'histoire doctrinale du savant éditeur. O. L.

1064. R. Baron. *Richard de Saint-Victor est-il l'auteur des Commentaires de Nahum, Joël, Abdias ?* — Revue bénéd. 68 (1958) 118-122.

Sans le savoir, M. B. aborde le même problème que le P. D. Van den Eynde (voir *Bull.* VIII, nº 694). M. B. n'accepte pas que ces trois commentaires (PL 175, 322-406 et 96, 703-758) soient de Richard de Saint-Victor, comme le veut M. J. Châtillon. S'attachant au commentaire de Nahum, il est porté à l'attribuer à un disciple de Hugues de Saint-Victor ; et, ajoute-t-il, on peut dire quelque chose d'analogue des deux autres commentaires. L'argumentation, en général, est assez faible et ne tient pas compte du fait que le P. Van den Eynde sépare nettement le commentaire de Nahum des deux autres. O. L.

1065. J. H. Overton Jr. *The Fifth and Sixth Degrees of Contemplation Studied in the Context of the Liturgical Community from Some Newly Edited Texts of Richard of St. Victor.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 583-584.

D'après M. O. la discipline claustrale des chanoines réguliers de Saint-Augustin, et celle de l'abbaye de Saint-Victor en particulier, se caractérise par sa souplesse et l'harmonie qu'elle établit entre science théologique et dévotion mystique. Richard de Saint-Victor s'insère dans cette tradition, à la suite de Hugues, mais non sans y ajouter son apport personnel. C'est cet apport que M. O. veut mettre en lumière. Il replace d'abord la doctrine de Richard dans le milieu liturgique et monastique de Saint-Victor, analyse sa théologie mystique d'après le *Benjamin minor*, le *Benjamin maior* et le *De quatuor gradibus violentae caritatis*, et ensuite d'après les sermons et le *De tribus processionibus* récemment édités par M. J. Châtillon (voir *Bull.* VI, nº 1121). Il est persuadé avoir par là mis en lumière nouvelle la vie et la doctrine spirituelle de Richard de Saint-Victor. Thèse en microfilm de 308 p., Dl. 3.95. H. B.

1066. S. R. Daly. *Peter Comestor : Master of Histories.* — Speculum 32 (1957) 62-73.

M. D. recueille avec soin tous les documents qui éclairent quelque peu la vie de Pierre le Mangeur. Né à Troyes, il reçut sa première formation à l'école cathédrale de cette ville. Il est possible qu'il y ait subi l'influence de Pierre Abélard.

Il exerça les fonctions de doyen à Troyes de 1145 à 1164. Mais, dans l'entre-temps, il avait sans doute séjourné à Paris, car entre 1164 et 1168 il succéda à Eudes comme chancelier de Notre-Dame. Entre 1169 et 1173 il achevait son *Historia scholastica*. Vers 1169 il se retira à l'abbaye de Saint-Victor et y mourut vers 1179. O. L.

1067. F. Poggiaspalla. *La condotta della guerra secondo una disposizione del III Concilio Lateranense.* — Ephemer. Iuris canon. 12 (1956) 370-386.

Les pontifes romains ont fait valoir, pour la communauté chrétienne médiévale, une série de limitations dans la conduite de la guerre afin de la rendre plus humaine et d'en rendre moins funestes les conséquences. Un canon du III^e concile de Latran (1179) énumère les *innocentes* qui ne peuvent faire l'objet d'aucune violence, c'est-à-dire les *presbyteri, clerici, monachi, conversi, peregrini, mercatores, rustici euntes et redeuntes, et in agricoltura existentes...* Le critère fondamental des ordonnances pontificales est d'exclure comme illicite toute violence inutile au but de la guerre. G. M.

1068. J. Huizinga. *Uno spirito pregotico: Giovanni di Salisbury.* — Convivium (Torino) 25 (1957) 129-140.

M. H. présente d'abord un portrait très nuancé de la personnalité de Jean de Salisbury, à travers toutes les étapes de sa vie. Son œuvre littéraire n'a certes pas la fermeté et la rigidité « gothique » d'un théologien scolastique du XIII^e siècle ; elle a les allures plus libres des futurs humanistes. D'un caractère énergique, optimiste, enjoué à l'occasion, serein dans l'adversité, Jean de Salisbury fut infatigable au travail, homme du monde, le type du clerc chevalier, ami des belles-lettres, mais profondément attaché à l'Église. M. H. s'attache ensuite à ses vues sur la société, le prince, le gouvernement, la structure sociale. Conservateur, homme d'action au service de l'Église, il veut donner à la société une structure plus sociale que juridique. Ce qui est essentiel, c'est la *civilitas*, le *coetus conviventium* ; le prince doit se soumettre aux lois, gouverner conformément à la volonté du peuple. Le tyran est l'ennemi du peuple et peut être supprimé. Jean de Salisbury dénonce dans le même sens les abus de pouvoir des autorités ecclésiastiques. En tout ceci, on ne trouve pas encore la fermeté de doctrine, la rigidité des formules du XIII^e siècle ; ici aussi Jean de Salisbury est « prégothique ». O. L.

1069. L. Ott. *Hat Magister Rufinus die Sentenzen des Petrus Lombardus benützt?* — Scholastik 33 (1958) 234-247.

Le décrétiste Rufin a-t-il utilisé le livre des Sentences de Pierre Lombard ? C'est possible car, d'après le P. D. Van den Eynde, Rufin termine sa *Summa decretorum* en 1160 et Pierre Lombard achève ses Sentences en 1158. H. Singer, l'éditeur de Rufin, apportait six textes de Rufin d'où résultait la possibilité d'un emprunt. Mgr O. reprend tout le problème : les textes apportés par Singer ne sont pas probants ; mais cinq autres textes de Rufin sont manifestement empruntés au Lombard. D'où Rufin est certainement le premier auteur qui ait utilisé le Maître des Sentences. O. L.

1070. C. Vansteenkiste O. P. *Le versioni latine del « De fide orthodoxa » di San Giovanni Damasceno.* — Angelicum 35 (1958) 91-98.

Le P. V. présente l'édition par le P. E. M. Buytaert O. F. M. des versions latines de Burgundio et de Cerbanus de l'ouvrage de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa* (voir *Bull.* VII, nº 1762). Il relève un certain nombre d'erreurs, estime que l'éditeur aurait mieux fait de reproduire l'excellent *Vat. lat. 313*, qui appartient encore au XII^e siècle (tout en le corrigeant à l'occasion), et d'ajouter les corrections apportées par Robert Grosseteste. Il regrette enfin l'absence d'un vocabulaire gréco-latin. O. L.

1071. G. Gonnet. *Waldensia.* — Revue Hist. Philos. relig. 33 (1953) 202-254.

M. G., spécialiste des questions vaudoises, établit combien la découverte de nouveaux documents et l'analyse plus précise des sources connues ont remis en question plusieurs des solutions du passé. Dans une première section de son travail sur les sources de l'histoire des Vaudois au moyen âge, il présente et commente divers documents de la fin du XII^e siècle aux débuts de la Réforme : la Profession de foi de Valdès et le *Liber antiheresis* ; le traité d'Ermengaud de Saint-Gilles *Contra Waldenses* (publié en appendice avec fac-similé et commentaire) ; les allusions de Joachim de Flore aux Pauvres de Lyon ; le *Liber supra stella* de Salvo Burci ; la *Summa contra hereticos* attribuée à saint Pierre Martyr ; le *Rescriptum* ou lettre des Vaudois lombards à leurs confrères d'Allemagne ; le *Tractatus de hereticis* du dominicain Anselme d'Alexandrie ; la *Responsio Iohannis et Responsio Seyfridi*, extraits de correspondance échangée entre les Vaudois d'Italie et ceux d'Allemagne vers 1368 ; les procès de l'inquisition à Fribourg dans les années 1399, 1429 et 1430 ; les *Errores Valdensium in Paesana commorantium* (1510). Dans une seconde section sur Valdès : son nom, sa patrie, sa personnalité, M. G. conclut que Valdès, originaire de Lyon, ne reçut que deux siècles et demi après sa mort son prénom de Pierre, peut-être par assimilation au prince des apôtres.

A ce travail de grande probité et riche en notices bibliographiques, il faudra néanmoins apporter des corrections en ce qui concerne le traité d'Ermengaud. G. M.

1072. C. Thouzellier. *Hérésie et croisade au XII^e siècle.* — Revue Hist. ecclés. 49 (1954) 855-872.

A la lumière du *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie, inquisiteur en Lombardie vers 1267, M^lle Th. retrace les événements qui, en France et en Lombardie, spécialement sous l'influence des contacts avec l'Orient amenés par les croisades, ont préparé l'installation du catharisme latin. Un résumé schématique très clair conclut cette étude. G. M.

1073. E. W. McDonnell. *Beguines and Beghards in Medieval Culture.* With special emphasis on the Belgian scene. — New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1954 ; in 8, XVIII-644 p. Dl. 10.

M. McD. publie un ouvrage de grande envergure sur les béguines et bégards, surtout dans les Pays-Bas du XIII^e et du XIV^e siècle. C'est une synthèse qui

vient à son heure, après de nombreux travaux de détail, dont l'imposante bibliographie est consignée ici avec soin (p. 575-612). M. McD. a travaillé sur les sources et a maîtrisé une matière très vaste. Désormais quiconque s'intéresse au mouvement béguinal devra tenir compte de cette véritable somme.

L'auteur décrit d'abord les origines du mouvement, avec Jacques de Vitry comme témoin majeur, et comme premiers champs d'expérience Oignies et Nivelles. La partie suivante décrit la vie de ces « extra-réguliers », en les situant dans le contexte culturel du monde médiéval. L'auteur ne cache pas son adhésion à la thèse qui voit en ces groupements une expression de la *vita apostolica*, « plus apparentée à la *vita canonica* qu'à la *vita monastica* » (p. 413), et qui considère en même temps ce retour à la pauvreté apostolique comme associé à une protestation contre l'ordre social et économique. La spiritualité béguinale fait l'objet de la partie suivante ; quelques figures y prennent un relief particulier, comme celle de Julienne du Mont-Cornillon. Enfin, M. McD. s'arrête à quelques aspects latéraux du mouvement béguinal : influence sur la littérature de dévotion et rapports avec les autorités ecclésiastiques et l'inquisition. La documentation de M. McD. est toujours minutieuse et le lecteur est averti à chaque pas des sources et des travaux qui appuient ses affirmations. Ce qui ne veut pas dire que celles-ci sont toutes indiscutables ; mais bien que l'auteur a fourni un travail considérable dont la tenue est digne de tous les éloges. F. V.

1074. A. Mens O. F. M. Cap. *Les béguines et les bégards dans le cadre de la culture médiévale.* — Moyen Age 64 (1958) 305-315.

Compte rendu du livre de E. W. McDonnell, *Beguines and Beghards in Medieval Culture* (voir *Bull.* VIII, n° 1073). Le P. M. conteste l'interprétation que M. McD. a reprise à son compte, selon laquelle « béguine » et « bégard » dérivent de « albigeois ». Il insiste sur l'hypothèse qu'il a défendue naguère (voir *Bull.* VI, n° 1446), rattachant cette dénomination à la couleur « beige » de leur habit pauvre. Il insiste en outre sur la théorie qu'il a déjà formulée des origines monastiques de la vie béguinale, celle-ci étant une sorte de substitut de celle-là dans les cas nombreux où des femmes ne pouvaient accéder aux noviciats des monastères proprement dits. Il rappelle enfin quel genre d'erreurs furent condamnées par le concile de Vienne en 1311, erreurs qui n'étaient pas le fait de tous les bégards et béguines. F. V.

1075. R. B. C. Huygens. *Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis. Un écrit de Pierre de Blois réédité.* — Revue bénéd. 68 (1958) 87-112.

Il s'agit d'un dialogue entre le roi Henri II Plantagenet († 1189) et un abbé de Bonneval, écrit attribué explicitement à Pierre de Blois. On ne connaissait jusqu'ici qu'un seul manuscrit *Londres Lambeth 105*, f. 130^v-133. M. H. en a découvert un autre dans *Oxford Bodl. lat. misc. fol. 14*, f. 1^r-15^v. Les deux textes, indépendants l'un de l'autre, remontent à un archétype commun. Cet écrit est certainement de Pierre de Blois et se fixe entre le début de 1188 et le début de 1189. Cet abbé de Bonneval est sans doute Chrétien, qui y était abbé en 1188. Comme l'édition de J. A. Giles en 1847, reprise par PL 207, est très défectueuse, le savant érudit en présente une nouvelle d'après les deux manuscrits.

O. L.

1076. Marianus ab Alatri O. F. M. Cap. *CR de F. Russo, Bibliografia gioachimita* (voir *Bull.* VII, nº 2600). — Collectanea francisc. 25 (1955) 426-428.

Constate quelques erreurs ou lacunes dans cette bibliographie, dressée un peu trop hâtivement, mais qui n'en reste pas moins très précieuse. G. M.

1077. C. Baraut O. S. B. *Les antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes.* — Analecta sacra Tarrac. 26 (1953) 195-232.

Pour la rédaction de sa biographie de Joachim de Flore, *Magni divinique Prophetae B. Ioannis Ioachim abbatis Hergasiarum Alethia apologetica sive mirabilium veritas defensa* (Naples 1660), Grégoire de Lauro, abbé cistercien de Santa Maria de Sagittario, a utilisé comme source principale la *Chronologia abbatis Ioachim et ordinis Florensis* (Cosenza 1612) de Jacobus Grecus. Prieur de Flore, ce dernier avait lui-même mis à profit, outre les archives du monastère, une compilation d'un de ses prédécesseurs, Cornelius Pelusius. Des extraits de cette compilation nous sont heureusement parvenus dans un manuscrit de l'ancienne Biblioteca Brancacciana, aujourd'hui *Naples Naz. I. F.* 2 (f. 274^{r}-299^{v}), nous livrant une des plus anciennes biographies de Joachim. Dom B. publie en parallèle le texte du codex napolitain et les passages correspondants de la biographie de Grégoire de Lauro. G. M.

1078. E. Wellens. *Recente studien over Joachim van Fiore.* — Cîteaux in de Nederlanden 6 (1955) 206-209.

Excellente recension des études parues entre 1950 et 1955 sur l'œuvre de Joachim de Flore. La chronique du P. E. Mikkers lui fait suite (voir *Bull.* VIII, nº 740). G. M.

1079. L. Tondelli. *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioachino da Fiore.* T. I : *Introduzione e commento,* 2ª edizione. — Torino, Società editrice internazionale, 1953 : in 8, xvi-407 p. L. 6000.

1080. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell' Abate Gioachino da Fiore.* T. II : *Tavole.* 2ª edizione. — Torino, Società editrice internazionale, 1953 ; in f., 34 p. et 51 pl. L. 12000.

La première édition du somptueux ouvrage de feu Mgr T. a paru en 1940 (voir *Bull.* IV, nº 1102), ce qui a évidemment empêché la diffusion qu'il méritait. Depuis lors, Mgr T. n'a cessé de défendre sa thèse : le *Liber Figurarum* est une œuvre authentique de Joachim de Flore, et Dante s'en est directement inspiré (voir *Bull.* IV, nºs 1105, 1107 ; V, nº 184 ; VII, nº 1880). La deuxième édition du *Libro delle Figure,* — plus luxueuse encore que la première, — couronne ces efforts. Mgr T. y rencontre loyalement ses adversaires, renforce son argumentation et sa documentation, — surtout dans le domaine des manuscrits, — et paraît bien triompher, pour l'essentiel, de ses contradicteurs.

Mgr T. ne néglige dans son ouvrage aucun élément paléographique, artistique, littéraire ou historique qui puisse éclairer sa thèse. Dans le tome I, il s'occupe d'abord des manuscrits, notamment des deux témoins (non cotés) de Reggio Emilia ainsi que des *Figurae* elles-mêmes et de leurs rapports avec les textes de Joachim. Puis, il suit pas à pas la vie, l'activité et les écrits de ce dernier. Enfin,

il examine en détail le parallélisme littéraire et doctrinal entre le *Liber Figurarum* et la *Divina Commedia*.

Dans le tome II, il reprend les planches de la première édition, mais y ajoute les très importantes images complémentaires du *Corpus Christi Coll. 255 A* d'Oxford. En outre, il laisse à Mlles R. et H.-R. le soin de décrire (en italien et en anglais) les particularités du manuscrit d'Oxford et ses rapports avec les autres témoins.

Désormais nous pouvons considérer comme certain que le *Liber Figurarum* a été dessiné et groupé à l'initiative de Joachim lui-même, et que Dante a pu disposer d'un exemplaire apparenté aux manuscrits que nous connaissons.

M. C.

1081. B. Hirsch-Reich. *Das Figurenbuch Joachims von Fiore.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 144-147.

Recension critique de la deuxième édition de L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell' abbate Gioachino da Fiore* (voir *Bull.* VIII, nos 1079-1080). Depuis la première édition de cet ouvrage un second manuscrit du *Liber Figurarum* a été découvert à Oxford. Plus ancien (début du XIIIe siècle) que le manuscrit de Reggio, il permet de mieux établir l'utilisation par Dante de cet ouvrage symbolique de l'abbé de Flore. Il livre de plus un argument décisif pour l'authenticité joachimite de ce traité, contredisant l'opinion de F. Foberti. G. M.

1082. M. Reeves, B. Hirsch-Reich. *The Figurae of Joachim of Fiore. Genuine and Spurious Collections.* — Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 170-199.

Brève description des diverses figures du *Liber Figurarum* et analyse de leurs relations d'après les divers manuscrits qui nous les ont conservées au complet ou fragmentairement. G. M.

1083. A. G. Little. *Initia operum latinorum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur secundum ordinem alphabeti disposita.* Reprint (Burt Franklin Bibliographical Series, 7). — New York, B. Franklin, 1958 ; in 8, xv-274 p. Dl. 25. XIIIe s.

Lorsque, en 1904, A. G. Little publiait les quelque 6.000 *initia* qu'il avait rassemblés en étudiant le moyen âge franciscain, il espérait que son recueil sans prétentions serait bientôt complété par d'autres. Ce complément n'est jamais venu, hélas, mais il faut féliciter M. B. Franklin d'avoir reproduit, en offset, l'ouvrage de L., aujourd'hui introuvable.

Bien entendu, le recueil de L. n'embrasse qu'un domaine restreint et ne dépouille, outre quelques ouvrages généraux, que les seuls catalogues de manuscrits d'Oxford. Il ne cherche pas non plus à identifier les auteurs des pièces, et se contente généralement d'indiquer ceux que proposent ses sources. Néanmoins, les *Initia* de L. restent un instrument de travail indispensable.

M. C.

1084. L. Thorndike. *Notes upon Some Medieval Astronomical, Astrological, and Mathematical Manuscripts at Florence, Milan, Bologna and Venise.* — Isis 50 (1959) 33-50.

Après les manuscrits de la Bibliothèque vaticane (voir *Bull.* VII, nº 2689), ce sont ceux des dépôts les plus riches d'Italie qu'examine M. Th. Dix volumes sont ici décrits et étudiés. Nous nous bornons à signaler les traités de quelque intérêt pour ce *Bulletin* : un *Liber philosophie* dans *Florence Laur. Ashburnham 204*, f. 50ra-74vb (daté de 1205) ; des traités de Robert Grossetête, Roger Bacon, Witelo, ainsi que des traductions de l'arabe par Gérard de Crémone dans *Florence Riccard. 885* ; Robert Grossetête et Pierre d'Abano dans *Milan Ambros. M 35 sup.* (XVe s.) ; Bernard de Trilia sur la *Sphera* de Jean de Sacrobosco dans *Venise Marc. VIII. 9.* Ces descriptions, où M. Th. détaille avec plus d'abondance le contenu des traités moins connus, sont suivies de tables des noms et des matières, des manuscrits cités et des incipit. H. B.

1085. M.-D. Chenu O. P. *La théologie comme science au XIIIe siècle.* Troisième édition, revue et augmentée (Bibliothèque thomiste, 33). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 111 p.

Les grandes lignes de cet ouvrage parurent d'abord dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 2 (1927) 31-71 ; une seconde édition vit le jour en 1942, avec la mention *pro manuscripto* ; une troisième paraît aujourd'hui, démunie de cette étiquette. Elle ajoute nombre de notes critiques sur les travaux de ces dernières années et complète un chapitre (p. 21-22) ; mais, pour l'ensemble, le P. Ch. n'a pas modifié son texte de 1942. Parue en pleine guerre, cette seconde édition ne put être recensée ici ; nous sommes heureux de combler cette lacune en rappelant à grands traits le contenu de l'ouvrage. Le XIIIe siècle, du moins en ses débuts, prolonge, faut-il le dire, le XIIe. La Bible continue et continuera à être le fondement, le texte de base de la théologie. Les livres sacrés sont interprétés grâce aux ressources de la grammaire, de la dialectique (depuis Pierre Abélard et l'introduction de la *Logica nova* d'Aristote) et de la rhétorique. Au XIIIe siècle, on voit se développer, — non pas s'introduire, car le procédé remonte au début du XIIe siècle, — l'enseignement par *quaestiones*. La résistance se fait jour contre ce prétendu droit de la raison à s'installer à l'intérieur de la théologie. C'est Guillaume d'Auxerre qui, vers 1220, semble avoir le premier revendiqué le droit d'argumenter en théologie. Cependant, d'après la Somme théologique d'Alexandre de Halès, la théologie n'est pas une science, mais une sagesse ; elle a pour objet non pas le lien entre les effets et leurs causes, mais la cause première en elle-même. Richard Fishacre ne distingue pas entre la foi qui s'attache au donné révélé et la science théologique qui doit se confiner dans l'interprétation du texte biblique. Saint Bonaventure a le mérite d'avoir, le premier, défini le travail propre du théologien comme élaboration rationnelle de la foi ; cependant ce n'est plus la Bible qui en fournit la matière immédiate, mais le Livre des Sentences de Pierre Lombard : dans la Bible, il s'agit du *credibile ut credibile* ; en théologie on envisage le *credibile ut intelligibile*. Toutefois le problème restait : la théologie est-elle une véritable science ? C'est Guillaume d'Auxerre qui va donner la clé de la solution : dans les sciences humaines, on distingue entre les premiers principes et les conclusions ; dans la science sacrée, on distinguera entre les articles de la foi et la théologie qui en déduit les conclusions. Idée reprise par Odon Rigaud. Dans son opuscule *In Boethium de Trinitate* (1256-59), saint Thomas fixe la doctrine par sa théorie de la subalternation. Le physicien emprunte ses principes au mathématicien ; il peut certes s'attacher à scruter les principes mathématiques ; mais il peut aussi se cantonner dans son rôle de physicien et « croire » les principes mathématiques, sans que

sa science de physicien en soit viciée. Il en va à peu près de même du théologien. Celui-ci « croit » les principes de la foi, et c'est à la lumière de ces principes qu'il élabore la théologie. Une différence toutefois sépare la science du physicien de celle du théologien. Le physicien conserve une autonomie relative, mais réelle, à l'égard du mathématicien. La théologie, au contraire, ne jouit pas de cette autonomie ; car, malgré la différence spécifique des *habitus* de foi et de théologie, l'objet de la théologie n'est pas différent de celui de la foi. Sans doute le théologien apportera ses instruments rationnels, concepts, raisonnements, analogies et autres procédés techniques ; mais sa construction s'édifie dans la contemplation même du donné révélé. Il ne faudrait donc pas dire que, selon saint Thomas, le théologien envisage non pas les principes, mais uniquement les conclusions qu'on en déduit. La théologie est une science « quasi-subalternée », une « science imparfaite », c'est-à-dire une science *sui generis*. Il est aisé de comprendre que la conception de saint Thomas ne pouvait s'imposer d'emblée, non seulement parce qu'elle était assez subtile, mais aussi parce qu'elle se détachait trop nettement de la conception augustinienne, prévalant encore au XIIIe siècle dans l'école franciscaine, définissant la théologie comme une sagesse et une science affective. Ces quelques lignes disent assez l'importance du travail du P. Ch. Les spéculatifs continueront sans nul doute à discuter de la vérité de la thèse thomiste ; les historiens s'attarderont peut-être à un détail de l'exégèse des textes de saint Thomas ; mais ils s'accorderont à féliciter le P. Ch. d'avoir si lumineusement dégagé la personnalité du saint docteur du contexte doctrinal de son siècle.

O. L.

1086. Enrique del Sagrado Corazón O. C. D. *La realeza de María en los códices miniados de la Biblioteca nacional.* — Estudios marianos 17 (1956) 261-284.

Plusieurs miniatures des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Madrid antérieurs à 1500 représentent Marie comme reine. Le P. E. décrit ainsi ce qu'on peut admirer dans un *Psalterium Davidicum* du XIIIe siècle (*Bibl. nac. Vit. 23-9*), une *Biblia pauperum* du XVe (*I-2-320*), des Livres d'heures du XVe (*Vit. 24-1, 24-3, 25-3, 25-4* et *Res. 149*), un Évangéliaire du XVe-XVIe (*Res. 51*), des Livres d'heures du XVIe (*Res. 187* et *180*). Il publie encore des notices sur quelques autres manuscrits contenus en d'autres bibliothèques ou archives d'Espagne.

F. V.

1087. A. P. Evans. *Hunting Subversion in the Middle Ages.* — Speculum 33 (1958) 1-22.

Dans la répression de l'hérésie au XIIIe siècle dans le sud de la France, l'inquisition ne se serait pas toujours conformée aux règles de justice et de charité édictées par les papes ou les conciles. Pour découvrir les hérétiques, elle a largement utilisé les dénonciations d'hérétiques pénitents ou d'espions. L'accusation d'hérésie a parfois été conçue d'une manière très large. Avant le XIVe siècle, occasion était rarement accordée à un accusé de se faire aider par un véritable défenseur. Il ne pouvait connaître ses dénonciateurs.

G. M.

1088. J. Watt. *The Early Medieval Canonists and Conciliar Theory.* — Irish theol. Quart. 24 (1957) 13-31.

Les canonistes du XIII^e siècle ont considéré le concile général, représentant l'Église constituée en corps, comme un expédient constitutionnel dans tous les cas de carence de direction effective pontificale. G. M.

1089. K. F. Lynch O. F. M. *The Sacrament of Confirmation in the Early-middle Scholastic Period.* Vol. I : *Texts* (Franciscan Institute Publications, Theology Series, 5). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1957 ; in 8, LXXV-256 p.

Le P. L. se propose d'étudier la théorie de la confirmation au XIII^e siècle. Mais, au préalable, il a voulu publier les nombreux textes inédits relatifs à la question. Il les édite *in extenso*. Excellente mesure : c'est là une garantie pour l'auteur qui est sûr de ne laisser passer inaperçu aucun texte, si minime soit-il, qui pourrait traduire la pensée du théologien qu'il étudie ; c'est aussi un geste de loyauté à l'égard du lecteur qui pourra, en pleine connaissance de cause, juger de la valeur de l'exégèse que l'auteur fait des textes. Je cite les théologiens dont le texte est édité ici : Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher, Guerric de Saint-Quentin, Herbert d'Auxerre, Richard Fishacre, Roland de Crémone, Jean Pagus, Jean Moussy, Guillaume de Méliton, Saint Bonaventure, Gauthier de Bruges. A côté de ces auteurs identifiés, voici quelques anonymes : *Escurial Ç. IV. 2, Troyes 1862, Vat. lat. 691* et *782, Paris Nat. lat. 3032, 3424, 8817, 10640, 15702, Bruxelles Bibl. roy. 1542, Naples Naz. VII. F. 22.* Le P. L. édite aussi quelques textes où la question de la confirmation est traitée *per transennam* et où est abordé le problème du caractère sacramentel. Nous n'avons pas affaire ici à une édition « critique » : quand il peut le faire, l'éditeur recourt à deux ou trois manuscrits ; souvent d'ailleurs on ne connaît qu'un seul témoin du texte.

Une longue introduction décrit tous les manuscrits utilisés dans l'édition. Le P. L. est parfaitement averti de tout ce que les médiévistes ont écrit sur ces auteurs ; on remarquera la description d'*Escurial Ç. IV. 2* et ses affinités avec Guillaume d'Auxerre, celle de *Paris Nat. lat. 10640* et ses rapports avec la *Pars* IV de la Somme alexandrine et saint Bonaventure, celle de l'autographe de saint Bonaventure conservé dans *Assise 186* et ses rapports avec *Assise 182*. Il est grandement souhaitable que ceux qui veulent étudier l'évolution d'une théorie au moyen âge s'astreignent à imiter le P. L. en transcrivant, et si possible en éditant, tous les textes relatifs à la question. O. L.

1090. C. Thouzellier. *La pauvreté, arme contre l'albigéisme.* — Revue Hist. Religions 151 (1957) 79-92.

Pour combattre plus efficacement les Albigeois sur leur terrain, Innocent III enjoignit en novembre 1206 aux légats cisterciens chargés de convertir ces hérétiques la prédication de la foi par la pauvreté dans l'imitation du Christ pauvre. Cette méthode avait été trouvée et éprouvée par Diègue d'Osma lors de son séjour en Languedoc. G. M.

1091. P. Glorieux. *Du nouveau sur Pierre Riga?* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 155-161.

Par une ingénieuse confrontation des textes, Mgr G. peut attribuer à Pierre Riga, chanoine de Reims, auteur de l'*Aurora* et mort en 1209, nombre d'autres

ouvrages de grammaire, de dialectique, de rhétorique, une compilation liturgique, une compilation hagiographique, autant d'écrits antérieurs à sa traduction en vers de la Bible. O. L.

1092. R. Naz. *Innocent III.* — Dictionn. Droit canon. 5 (1953) 1365-1418.

M. N. résume fort bien l'œuvre doctrinale d'Innocent III (1160-1216) : la primauté universelle et immédiate de l'Église, le pouvoir direct du pape, non seulement sur les affaires spirituelles, mais aussi dans le domaine temporel, atteignant le chef de l'État tout autant que le simple fidèle, s'interdisant toutefois de détenir lui-même l'autorité temporelle qui, elle aussi, est d'institution divine. M. N. résume aussi les innombrables réformes d'Innocent III dans le domaine de la discipline ecclésiastique concernant les personnes, les choses, les procès, les délits, les peines et l'application de celles-ci. O. L.

1093. P. A. van den Baar. *Sacerdotium en Regnum rond de tijd van Innocentius III (1198-1216).* — Studia cathol. 33 (1958) 189-208.

M. v. d. B. synthétise les travaux récents sur les rapports entre *sacerdotium* et *regnum* au haut moyen âge. La doctrine pontificale jusqu'à Grégoire IX (1227-1241) est restée traditionnellement dualiste et les papes ne se sont pas arrogé la plénitude du pouvoir temporel. Seule une mauvaise interprétation des symboles (glaive spirituel et temporel, soleil et lune) utilisés par les polémistes a pu le faire croire. G. M.

1094. Ph. W. Damon. *A Note on the Neckham Canon.* — Speculum 32 (1957) 99-102.

On sait que les œuvres d'Alexandre Neckham († 1217), chanoine régulier à Cirencester, d'une culture universelle, ont été souvent citées aux XIV^e et XV^e siècles. M. D. relève, dans le commentaire de Robert Holkot sur les Proverbes de Salomon, des extraits de son poème *Corrogationes Promethei*, où un grammairien latin et un autre discutent sur le sens littéral de la Bible. L'authenticité de ces *Corrogationes* est garantie par le fait que Neckham y renvoie dans son *De naturis rerum.* O. L.

1095. H. Folger O. S. B. *Eucharistie und Gral. Zur neueren Wolframforschung.* — Archiv Liturgiewissensch. 5, I (1957) 96-102.

La littérature récente autour du *Parzival* de Wolfram d'Eschenbach est extrêmement abondante. Le mérite de dom F. est d'en avoir synthétisé, sinon les résultats (l'accord n'existe pas encore sur l'interprétation), du moins les positions. Celles-ci sont loin d'être favorables à l'interprétation eucharistique. F. V.

1096. G. G. Meersseman O. P. « *In libris gentilium non studeant* ». *L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge.* — Italia medioevale e umanistica I (voir *Bull.* VIII, n° 933) 1-13.

Le P. M. définit très nettement l'attitude du chapitre général des dominicains en 1220 concernant les classiques. Deux prohibitions doivent être distinguées.

D'abord, *in libris gentilium et philosophorum non studeant* : s'inspirant surtout du Décret de Gratien, le chapitre général interdit la lecture des classiques païens, poètes, philosophes et rhéteurs, mais ne songe pas à proscrire l'enseignement d'Aristote, interdit d'ailleurs par le concile de 1210. Ensuite, *saeculares scientias non addiscant, nec artes liberales* : les *saeculares scientiae* n'étaient autres que le droit civil et la médecine, sciences dont les clercs séculiers étaient friands pour mieux se caser dans la vie ; quant aux *artes liberales*, la prohibition devint très vite lettre morte, comme le prouvent les écoles spéciales d'arts libéraux érigées par les dominicains dès avant le milieu du XIII^e^ siècle. O. L.

1097. R. Masson O. P. *De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores.* — Angelicum 31 (1954) 358-406 ; 32 (1955) 52-82.

Retenons ici la première partie de cette bibliographie, de la fondation de l'ordre dominicain (1216) à la constitution *Grave nimis* (1483) ; et le début de la seconde, qui va jusqu'à la constitution *Sanctissimus* (1622). Les quelque cent notices qui entrent dans notre cadre chronologique donnent une idée succincte des œuvres de chaque auteur étudié, éventuellement de leurs manuscrits et éditions, enfin un bref aperçu de l'« opinio auctoris ». F. V.

1098. J. Bouvet. *Biographie d'Adam de Perseigne.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 16-26, 145-152.

M. B. n'a pas encore achevé l'édition de la correspondance d'Adam, abbé de Perseigne (cf. *Bull.* VI, n° 2135 ; VII, n^os^ 1045, 2606 ; VIII, n^os^ 257, 1099), mais il présente dès maintenant l'étude sur sa vie qui doit servir d'introduction à la publication intégrale des Lettres, à paraître dans les « Sources chrétiennes » (série latine médiévale). On possède fort peu de données concernant la vie d'Adam antérieure à son abbatiat. Né en Champagne de parents serfs du comte de Champagne, il dut passer comme clerc un certain nombre d'années à la cour comtale ; mais entre 1181 et 1187 il était certainement moine noir ; de là il entra chez les cisterciens et devint abbé de Perseigne en 1188. Au cours de ses années d'abbatiat il fut chargé de plusieurs missions auprès de princes séculiers, missions dont M. B. donne le détail. En 1195 il fut chargé par le Saint-Siège de rencontrer à Rome l'abbé cistercien Joachim de Flore ; entrevue stérile d'ailleurs. Il fut sans doute l'auditeur de Pierre le Chantre qu'il avait en haute estime. Il mourut en 1221. O. L.

1099. J. Bouvet. *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne, 1188-1221.* Fasc. 8 (Archives du Maine, 13, 8). — Le Mans, Société historique de la Province du Maine, 1958 ; in 8, p. 441-491. Fr. 490.

Nous voici au fascicule 8 de la publication de M. B. (voir *Bull.* VIII, n° 1098). Trois doivent encore paraître. Les quatre lettres de ce fascicule sont éditées, mais M. B. a voulu en corriger le texte d'après les manuscrits avant d'en présenter la traduction française. La première est adressée à Marguerite, religieuse de Fontevrault, relative à la chasteté. La seconde, aux dévots de saint Martin (entre 1194 et 1206), le seul panégyrique qu'on possède d'Adam. La troisième, envoyée à un chanoine de Tours, est un commentaire sur le *Magnificat*, extrait d'ailleurs d'un sermon d'Adam sur la Vierge. Et la quatrième est une longue lettre à un ami bénédictin, l'abbé de Turpenay, sur la charité et la Vierge. O. L.

1100. B. De Boer O. F. M. *La soi-disant opposition de saint François d'Assise à saint Benoît.* — Études francisc. 8 (1957) 181-194 ; 9 (1958) 57-65.

On a souvent admis une opposition consciente de saint François d'Assise, écrivant dans une de ses lettres : *ut vox concordet menti*, à saint Benoît disant en sa Règle : *ut mens nostra concordet voci nostrae*. A ce propos, le P. B. étudie « l'attention dans la prière jusqu'au temps de saint François », à partir de saint Cyprien. Cette enquête révèle que les Pères et les auteurs du moyen âge n'ont pas vu d'opposition entre les deux mentalités susdites, la différence résidant seulement dans l'expression littéraire. Cela n'empêche, dit le P. De B., que François d'Assise s'oppose en un point à Benoît, en préconisant une attitude de prière plus méditative, plus subjective, plus dévotionnelle. F. V.

1101. E. Bettoni O. F. M. *Lo spirito della filosofia francescana.* — Studi francescani 54 (1957) 165-173.

Bonne vue d'ensemble sur la mentalité franciscaine du moyen âge. L'essentiel de la vie n'est pas la sagesse, mais la charité ; car la volonté l'emporte en valeur sur la raison. La liberté qui caractérise les êtres spirituels est dans l'autonomie foncière de la volonté qui ne subit aucune influence réelle de la part de la raison. O. L.

1102. M. Martins S. J. *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval* (Separata da « Biblos », vol. 27). — Coimbra, Coimbra Editora, 1952 ; in 8, 109 p.

Dans cette étude de synthèse sur la littérature franciscaine médiévale au Portugal, on remarque un chapitre assez étendu sur saint Antoine de Padoue (christologie, mariologie, ascèse et mystique) ; d'autres s'arrêtent à l'évêque de Silves Alvaro Pais († v. 1353), au bienheureux Amédée da Silva († 1482), à la bienheureuse Béatrice da Silva († 1490), à de nombreuses autres figures de l'Ordre, et enfin à divers écrits spirituels anonymes. Le P. M. donne en outre des indications sur les « bibliothèques de spiritualité » des couvents franciscains du XVe siècle (p. 23-29). F. V.

1103. R. Lejeune. *L'évêque de Toulouse Folquet de Marseille et la principauté de Liège.* — Mélanges Félix Rousseau (voir *Bull.* VIII, no 1025) 433-448.

La prédication de la croisade contre les Albigeois amena à plusieurs reprises l'évêque Folquet dans le Nord et jusqu'au diocèse de Liège. Mme L. montre comment il y fut attiré par ses relations avec Jacques de Vitry et sans doute aussi avec Thierry de Celles, le fondateur des Croisiers. Ce fut lui qui poussa Jacques de Vitry à écrire la vie de Marie d'Oignies, dont la sainteté l'avait beaucoup frappé. Si la prédication de la croisade n'entraîna guère les Liégeois sur les routes du Midi, Mme L. l'attribue au fait que l'évêque Hugues de Pierpont, continuant la tradition de ses prédécesseurs Wazon et Albéron, ne se montrait pas enclin à approuver la répression brutale de l'hérésie. Chose assez paradoxale, c'était alors dans la principauté ecclésiastique que se manifestait le plus l'esprit de tolérance. Par ailleurs, la sympathie évidente de Foulques pour les « saintes

femmes » contribua à détourner des béguines les soupçons d'hérésie que leur nouveau genre de vie leur avait attirés. H. B.

1104. C. H. Talbot. *Cadogan of Bangor.* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 18-40.

M. T. précise quelques données sur la vie de Cadogan-Martin, abbé cistercien de Whitland (1203-1215), évêque de Bangor (1215-1236), qui se retira à la fin de sa vie à l'abbaye de Dore. On connaît de lui un commentaire sur le verset du ps. *Ostende nobis Domine faciem tuam* et des *Orationes*, sorte de commentaire du premier chapitre de la Genèse, éditées en appendice de cet article d'après le seul manuscrit connu, *Hereford Cathedral 0.6. VIII.* On lui attribue également, mais à tort, un *Speculum christianorum* qui est l'œuvre plus tardive d'un moine gallois. A. B.

1105. N. Wicki. *Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl von 1227-1228.* — Freiburger Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 318-326.

Dans ses notes sur *Douai 434* (voir *Bull.* VII, nº 2138), le P. V. Doucet signalait un *sermo* anonyme *in curia romana* : *Sedens in cathedra sapiens*, où l'orateur se montrait défavorable à la nomination qui allait se faire (10 avril 1228) de Guillaume d'Auvergne comme évêque de Paris. Le P. D. eût volontiers attribué ce sermon au chancelier Philippe. M. W. vient confirmer les vues du savant médiéviste. Dans *Troyes 1099* il a découvert ce même sermon parmi ceux attribués nommément au chancelier. De plus, il a confronté ce sermon avec un autre de Philippe : *Mulier amicta sole*, conservé entre autres dans *Paris Nat. lat. 2516, 12416* et *Maz. 1009*, qu'il édite intégralement ; il a relevé nombre de textes parallèles. L'auteur des deux sermons est donc bien le chancelier Philippe qui se présente, en l'occurrence, comme l'adversaire de Guillaume d'Auvergne. O. L.

1106. C. Vansteenkiste O. P. *CR de P. Glorieux, La « Summa Duacensis »* (voir *Bull.* VII, nº 1423). — Angelicum 34 (1957) 331-334.

On sait que la *Summa Duacensis* fait partie d'une somme plus considérable dont Mgr G. avait proposé le plan général. Le P. V. se demande si la partie éditée par Mgr G. ne serait pas due à deux auteurs. Il signale en outre nombre d'erreurs de lecture et propose de multiples corrections. O. L.

1107. C. J. Burlage S. J. *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 613.

« The proper object of Metaphysics is the absolutely necessary and essential substantial character of everything that can be said to be ». Cet exposé de l'objet de la métaphysique d'après le texte latin d'Averroès nous intéresse ici puisque c'est ce texte que connaissaient les penseurs du moyen âge occidental. Mais le P. B. ne nous dit pas pourquoi il l'a choisi, ni s'il présente quelque divergence de pensée avec le texte original, ni par conséquent si le moyen âge latin a connu le véritable Averroès. Thèse de 363 p. en microfilm, Dl. 4.65. H. B.

1108. G. Sala O. F. M. *Il valore obbligatorio della coscienza nei primi scolastici.* — Studi francesc. 54 (1957) 174-198.

Pèche-t-on en ne suivant pas une conscience erronée ; pose-t-on un acte moralement bon en la suivant ? Le P. S. suit l'évolution du problème dans une question disputée d'Alexandre de Halès, chez Jean de la Rochelle, dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès, chez saint Bonaventure, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. On connaît la réponse : après quelques tâtonnements, on s'accorda à dire qu'on pèche en ne suivant pas sa conscience erronée ; mais tous nièrent qu'on fît une bonne action en la suivant, car si nous sommes suffisamment outillés pour faire le mal, nous ne pouvons faire le bien qu'avec le secours de Dieu. Le P. S. veut bien renvoyer le lecteur à l'exposé qui fut fait dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, 1948, p. 353-406 ; mais on eût désiré qu'il s'éloignât davantage de son texte de base. O. L.

1109. L. Sweeney S. J. *Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity.*— Mediaeval Studies 19 (1957) 233-245.

Le P. S. constate que des écrits des environs de 1250, tels la Somme théologique d'Alexandre de Halès, les Commentaires sur les Sentences de saint Bonaventure et de saint Thomas, signalent une opposition à l'infinité de Dieu. Ces *quidam* concèdent que la puissance de Dieu est infinie, mais prétendent que Dieu ne peut être infini dans sa nature. En effet, fini et infini sont de l'ordre quantitif, auquel l'être divin n'appartient évidemment pas ; ensuite, qui dit perfection dit détermination, donc finitude ; enfin, l'infini est en dehors de la portée de la connaissance humaine : personne ne dira que Dieu peut être saisi en sa nature. Le P. S. va s'efforcer d'identifier ces *quidam* ; mais il tient à dire dès maintenant que Richard Fishacre ne peut être rangé parmi eux. O. L.

1110. Balduinus ab Amsterdam O. F. M. Cap. *Tres sermones inediti Joannis de Rupella in honorem S Antonii Patavini.* — Collectanea francisc. 28 (1958) 33-58.

Le P. B. édite d'après *Paris Nat. lat. 15939*, et subsidiairement d'après *Clm 7776* et *Troyes 816*, trois sermons de Jean de la Rochelle († 1245) sur saint Antoine de Padoue, canonisé dès 1232. Il décrit sommairement les manuscrits, établit l'authenticité des sermons, où il souligne l'importance de la philosophie pour les études théologiques. Comme sources, Jean de la Rochelle a certainement utilisé la *Legenda anonyma* et l'office liturgique de Julien de Spire. A-t-il connu la *Legenda assidua* ? C'est douteux. O. L.

1111. L. Sweeney S. J., C. J. Ermatinger. *Divine Infinity According to Richard Fishacre.* — Modern Schoolman 35 (1958) 191-212.

1112. C. J. Ermatinger. *Richard Fishacre, Commentarium in librum I Sententarium (Dist. 2, cap. 1).* — Modern Schoolman 35 (1958) 213-235.

Le P. S. et M. E. soumettent à une analyse approfondie le texte de Richard Fishacre (vers 1240) sur l'infinité de Dieu. La question est de savoir si, dans la vision béatifique, l'âme humaine, être fini, peut connaître Dieu, si celui-ci est infini en sa nature. De fait, Dieu est-il infini ? Il l'est sans doute dans sa puissance, dans sa sagesse, dans sa bonté ; cependant Richard est très prudent :

sine praeiudicio melioris sententiae, non asserendo. De même, Richard concède que Dieu est infini *intensione, extensione, duratione, numerositate,* mais tout cela dans un sens impropre. Cependant la question se pose : comment un Dieu infini peut-il être absolument simple ? Si Dieu est simple, répond Richard, c'est-à-dire sans aucune composition avec un autre être, il est virtuellement infini, puisque, substance absolument séparée de tout, il est infiniment distant de toute entrave et de toute matière : *infinitus virtualiter, quia in infinitum elongatus est ab impedimentis et materia, cum sit substantia omnino separata.* Autant dire que l'infinité est une propriété de l'être même de Dieu. Richard Fishacre est donc étranger à ces *quidam* adversaires de l'infinité de l'être divin.

Vu l'importance de cet exposé, M. E. l'a publié in extenso, en appendice, d'après sept manuscrits, en prenant comme texte de base *Vat. Ottob. lat. 294.*

Serait-il permis d'exprimer un vœu au sujet des articles si intéressants du P. S. sur l'infinité de Dieu ? Ces articles paraissent en un ordre assez dispersé. Après avoir étudié Pierre Lombard à deux reprises (voir *Bull.* VIII, nos 1050 et 1051), le savant médiéviste fait un bond de près d'un siècle, détachant de la sorte Richard Fishacre de son contexte historique. Pour déceler celui qui, le premier, a nié l'infinité de la nature divine, il faudrait suivre un ordre strictement chronologique. Cette méthode si simple permet de préciser ce que chaque auteur ajoute à son prédécesseur, et comme présentation des objections pour et contre la thèse qu'il va défendre, et comme solution du problème. Il viendra sans doute un moment où l'on découvrira le premier théologien adversaire de l'infinité de l'être divin. Il peut aussi arriver que l'historien ne le découvre pas. Indépendamment de l'hypothèse d'un texte insoupçonné jusqu'ici, une autre hypothèse peut être émise : ces *quidam* n'ont jamais existé ; ils sont une création des théologiens des environs de 1250. Cette hypothèse n'est pas absurde. Voici en effet comment les choses se sont présentées au XIIe siècle, et sans doute auparavant. Les théologiens ont constaté que la Bible magnifie la puissance infinie, la sagesse infinie, la bonté et la miséricorde infinies de Dieu. Mais, si ces attributs sont infinis, ne faut-il pas en déduire que la nature divine qui les soutient doit être infinie à son tour ? Cependant la Bible ne parle jamais de cette infinité de l'être divin. Ne devra-t-on pas, en conséquence, nier cette infinité ? Et tout naturellement les théologiens se sont demandé si vraiment Dieu est infini en son être. Et ils se sont proposé des objections qu'on pourrait opposer à l'infinité de Dieu, objections dans le genre de celles dont les théologiens de 1250 se sont faits les échos (voir *Bull.* VIII, no 1109). Ces objections, sorties de l'imagination d'un théologien, sont reprises par les successeurs, heureux d'établir à si peu de frais leur *status quaestionis.* Il est assez naturel qu'un théologien, ayant lu ces objections chez plusieurs de ses prédécesseurs, ait cru de très bonne foi qu'elles avaient servi d'arguments à un théologien pour nier l'infinité de l'être divin : de ces objections, fruits de l'imagination de ses prédécesseurs, il a fait une thèse réellement soutenue. Simple hypothèse, bien entendu ; j'espère que, grâce à ses patientes recherches, le P. S. ne devra pas y recourir pour identifier ces *quidam* des théologiens de 1250. O. L.

1113. R. Loewe. *The Mediaeval Christian Hebraists of England. The « Superscriptio Lincolniensis ».* — Hebrew Union College Annual 28 (1957) 205-252.

L'influence de l'exégèse juive sur l'art et la théologie chrétienne du moyen âge est indéniable. On sait que Robert Grosseteste possédait un psautier hébreu

avec une traduction littérale latine interlinéaire. Ce psautier est perdu ; mais on en connaît d'autres similaires de la même époque étudiés ici. Ce sont : *Oxford Corpus Christi College 10* et *11* ; *Cambridge Trinity College R. 8. 6* ; *Longleat House (Wiltshire) 21* (collection privée du Marquis de Bath) ; *Westminster Abbey 2* ; *Lambeth Palace 435* ; *Paris Nat. hébr. 113* ; *Leyde Univ. Scaliger Hebr. 8* (*Or. 4725*), originaire de l'abbaye Saint-Augustin de Cantorbéry ; *Oxford Bodl. Or. 621.* Quelques courts extraits de ces manuscrits sont publiés à la fin de l'article. A. B.

1114. Servus of Sint Anthonis O. F. M. Cap. *Robert Grosseteste and the Immaculate Conception. With the Text of the Sermon « Tota pulchra es ».* — Collectanea francisc. 28 (1958) 211-227.

En 1933, le P. E. Longpré découvrait dans *Londres Brit. Mus. Roy. VII. F. 2* un sermon *Tota pulchra es* de Robert Grosseteste († 1253), favorable à l'immaculée conception de Marie (voir *Bull.* II, n° 790). Cependant, comme le P. S. le remarque, l'évêque de Lincoln se bornait à proposer le privilège marial comme possible. Mais l'avait-il en outre présenté comme un fait ? A la fin du XIIIe siècle et au cours du XIVe, plusieurs théologiens le pensaient. Toutefois la date relativement récente de ces témoins n'en garantit pas suffisamment la valeur. Le P. S. vient de découvrir que, dans un de ses derniers sermons, Robert proclame qu'il était convenable, *convenit*, que Marie fût dotée de ce privilège. En appendice, le P. S. édite intégralement, d'après quatre manuscrits, le sermon *Tota pulchra es*, qu'il date des environs de 1230. O. L.

1115. U. Domínguez-del Val O. S. A. *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XV.* — Ciudad de Dios 162 (1950) 229-271 ; 163 (1951) 233-255 ; 164 (1952) 513-531.

Par école augustinienne le P. D. entend ici le groupe des théologiens de l'ordre de Saint-Augustin et non les représentants de ce courant de pensée désigné communément sous le nom d'augustinisme médiéval. Cette école remonte au XIIIe siècle lorsque, après l'union des différentes congrégations d'ermites de Saint-Augustin par Alexandre IV en 1256, l'ordre fonda des *studia generalia* auprès des principaux centres universitaires : Paris en 1259, Rome, Bologne, Padoue et Naples en 1287. Le P. D. examine la position prise par ses maîtres sur deux questions d'introduction à la théologie : son concept et sa fin, *Utrum theologia sit scientia* et *Utrum sit scientia speculativa vel practica.* Il parcourt successivement les principaux théologiens de l'ordre, en commençant par Gilles de Rome, qui fut le véritable fondateur de l'école augustinienne, sa doctrine ayant été imposée officiellement par le chapitre général de 1287. La période la plus brillante des études chez les Augustins fut le XIVe siècle. On y relève les noms de Jacques de Viterbe, Thomas de Strasbourg, Grégoire de Rimini, Gérard de Sienne, Alphonse Vargas de Tolède, Hugolin d'Orvieto, Augustin Trionfo, Denys de Borgo San Sepolcro, Prosper de Reggio Emilia, Augustin Favaroni, etc. Le P. D. marque avec soin ce qui les distingue ou les unit entre eux, ou par rapport à saint Thomas, Duns Scot et Henri de Gand. En général ils répondent affirmativement à la première question : la théologie est une véritable science. Pour la seconde, — est-elle science spéculative ou pratique ? — ils suivent d'ordinaire Gilles de Rome, qui avait préféré l'appellation de théologie affective, sous l'influence d'Albert le Grand et de saint Bonaventure. Après l'efflorescence du

XIVe siècle, le P. S. passe immédiatement, dans les deuxième et troisième articles, au milieu du XVIe et aux siècles suivants. H. B.

1116. A. D. de Sousa Costa O. F. M. *Animadversiones criticae in vitam et opera canonistae Ioannis de Deo.* — Antonianum 33 (1958) 76-124.

Ce décrétaliste portugais (1190-1267) fait d'abord l'objet d'une étude biographique. Ses dix œuvres authentiques sont décrites ensuite très soigneusement, avec mention éventuelle des manuscrits qui les contiennent ou les citent. Trois autres œuvres douteuses et trois inauthentiques sont l'objet de notices similaires. Cf. *Bull.* VIII, nº 778. F. V.

1117. P. Glorieux. *Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 364-372.

En utilisant le *Chartularium* de H. Denifle et E. Châtelain, l'édition critique faite par M. E. Faral (voir *Bull.* VI, nº 2209) du Mémoire justificatif de Guillaume de Saint-Amour, ainsi que ses propres recherches antérieures, Mgr G. peut retracer, mois par mois peut-on dire, tout ce qui intéresse le conflit qui, aux années 1252-1257 surtout, mit aux prises les maîtres séculiers et réguliers de Paris : faits, mémoires, libelles et pamphlets, multiples interventions du Saint-Siège, de Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, saint Bonaventure, Rutebeuf, saint Thomas d'Aquin. O. L.

1118. K. F. Lynch O. F. M. *Texts Illustrating the Causality of the Sacraments. Addenda et corrigenda.* — Franciscan Studies 18 (1958) 89-93.

D'assez nombreuses erreurs s'étaient glissées dans l'impression de l'article de même titre publié récemment par le P. L. (voir *Bull.* VIII, nº 773). L'auteur a tenu à les corriger lui-même. O. L.

1119. S. Buenaventura. *Obras.* Edición bilingüe, dirigida, anotada y con introducciones por L. Amoros O. F. M., B. Aperribay O. F. M., M. Oromí O. F. M., M. Oltra O. F. M. T. I-VI (Biblioteca de autores cristianos). — Madrid, Editorial católica, 1945-1949 ; 6 vol. in 12.

Sous les auspices et la haute direction de l'Université de Salamanque, les Pères Franciscains de Madrid ont entrepris la publication annotée de nombreux écrits de saint Bonaventure. Ont été exclus le Commentaire sur les Sentences, les Commentaires sur les évangiles, ainsi que les opuscules sans intérêt doctrinal. Les savants éditeurs ont adopté le texte de Quaracchi ; ils ont groupé autant que possible les écrits par ordre systématique. Ils ont publié les principaux sermons sur le Christ, la Vierge, les fêtes liturgiques. En face du texte latin, le lecteur trouve la traduction en langue espagnole. Cette publication vaut d'être signalée parce que, au début de la collection, on trouve un bon aperçu sur la vie, les œuvres et la doctrine du saint docteur et, au début de chaque écrit, un utile résumé du contenu. Faut-il ajouter que cette édition se présente en un format très commode, plus maniable que les majestueux in-folio de l'édition de Quaracchi ?

O. L.

1120. K. Ruh. *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -Scholastik* (Bibliotheca germanica, 7). — Bern, A. Francke, 1956 ; in 8, 384 p. Fr. 35.50, rel. 39.

L'influence de saint Bonaventure sur la théologie allemande, si elle n'égale pas celle d'un saint Augustin ou d'un saint Bernard, est cependant de la plus haute importance. D'avoir pu rassembler près de 140 manuscrits contenant des traductions allemandes d'œuvres authentiques ou du moins attribuées au Docteur séraphique en est une preuve évidente. M. R., dans une longue introduction, la première partie de son ouvrage, évoque l'influence en Allemagne des scolastiques, saint Anselme de Cantorbéry, Richard et Hugues de Saint-Victor, les franciscains et en particulier saint Bonaventure, beaucoup plus important que saint Thomas.

Le *Stimulus amoris* fut traduit vers 1370, le plus ancien manuscrit du *Soliloquium* en allemand remonte à l'année 1387, celui du *Lignum vitae* à 1386. Les manuscrits étudiés ici sont des traductions tantôt littérales, tantôt paraphrasées. Si M. R. n'a pu atteindre les manuscrits conservés au delà du rideau de fer sauf par les catalogues qui les décrivent, il a largement pu étudier ceux des bibliothèques d'Allemagne, de Suisse, de Belgique et des Pays-Bas. Voici quelles œuvres furent traduites dans les différents dialectes allemands et néerlandais, car M. R. englobe avec raison les traductions néerlandaises dans ses recherches. Elles sont citées d'après l'ordre de l'édition des œuvres latines de saint Bonaventure de Quaracchi. L'*Itinerarium mentis ad Deum* (d'après la traduction de Louis Moser, chartreux de Bâle, éditée en 1507 ; le chapitre 5 en est transcrit parmi les textes publiés en appendice de notre ouvrage, p. 305-313) ; le *De triplici via* (dont on ne connaît pas moins de 6 traductions ou paraphrases ; la traduction haut-allemande est éditée critiquement aux p. 314-347, d'après les 5 manuscrits connus) ; le *Soliloquium* dont M. R. a retrouvé jusqu'à 14 traductions et remaniements différents ; le *Lignum vitae* (3 traductions) ; le *De quinque festivitatibus pueri Iesu* (5 traductions ou paraphrases) ; le *De perfectione vitae ad sorores* et enfin la *Vitis mystica*. Toutes ces œuvres sont classées dans l'édition de Quaracchi dans le groupe ascético-mystique. Des œuvres théologiques on trouve une traduction du Commentaire des Sentences III, d. 34 et 35, c'est-à-dire sur les sept dons du Saint-Esprit. Des écrits proprement franciscains, furent traduites la *Légende de saint François* (6 traductions différentes), la *Regula novitiorum*, l'*Apologia pauperum* et l'*Epistola continens XXV memorialia* (6 traductions également, dont est reproduit aux p. 348-361 le texte allemand contenu dans *Saint-Gall 1859*). Quelques œuvres apocryphes furent également traduites.

Aux p. 186-208 un *excursus* sur le chartreux Louis Moser de Bâle et la terminologie employée dans ses traductions. Pour terminer, un glossaire, la table des manuscrits, celle des ouvrages cités en moyen-haut-allemand et celle des personnes font de ce volume un instrument de travail de toute première valeur.

A. B.

1121. Bonaventura. *« De triplici via » in altschwäbischer Übertragung.* Herausgegeben von K. Ruh (Texte des späten Mittelalters, 6). — Berlin, E. Schmidt, 1957 ; in 8, 64 p. Mk. 5.20.

Dans la collection *Texte des späten Mittelalters* M. R. reproduit l'édition critique, qu'il avait publiée d'abord en appendice de son *Bonaventura Deutsch*, du *De triplici via*, dans une traduction originaire de la Souabe orientale (voir *Bull.* VIII, n° 1120). Il y reprend également de larges extraits de son glossaire.

A. B.

1122. H. Bédarida. *Ricordi spirituali e ricordi figurativi di S. Bonaventura in Francia.* — Doctor seraphicus 4 (1957) 23-35.

Saint Bonaventure passa une bonne partie de sa vie en France. Le regretté B. rappelle tous les événements qui y marquèrent son existence : ses études à Paris, son professorat, les séjours qu'il fit en France après sa nomination comme ministre général des Mineurs (en 1257), à divers chapitres généraux, jusqu'au concile de Lyon où il mourut (1274). Rien d'étonnant à ce que les peintres, tel l'espagnol Zurbaran, aient évoqué l'un ou l'autre de ces souvenirs. O. L.

1123. M. M. Schneider. *Augustinian Citations on St. Bonaventure's Formal Treatment of Knowledge.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 616-617.

Bon résumé d'une dissertation dans laquelle Sr S. étudie l'étendue des emprunts textuels de saint Bonaventure à saint Augustin et la manière dont il en fait usage. Son champ d'investigation est le domaine de la connaissance humaine (connaissance sensible, intellectuelle, certitude, connaissance de l'âme et de Dieu, exemplarisme, illumination) d'après le Commentaire des Sentences. Déjà du point de vue technique, on le prévoit, la différence est profonde : non seulement saint Bonaventure est un scolastique, mais, comme dit Sr S., il a vraiment le « génie de la division ». Au point de vue du fond, il se montre d'une part un fidèle disciple de l'évêque d'Hippone, moins aristotélicien qu'on ne l'a dit, mais d'autre part c'est un disciple assez indépendant. Sr S. insiste sur cette originalité, tout en reconnaissant que ses conclusions, pour être généralisées, auraient besoin de s'appuyer sur des bases plus étendues. Thèse en microfilm de 242 p., Dl. 3.15. H. B.

1124. P. Robert O. F. M. *Le problème de la philosophie bonaventurienne, aristotélisme platonisant ou augustinisme ?* — Laval théol. et philos. 6 (1950) nº 1, 145-163.

Critique des positions de E. Gilson et F. Vansteenberghen sur l'aristotélisme de saint Bonaventure. F. V.

1125. A. Gaddi. *Umanità e umanesimo nella filosofia di S. Bonaventura.* — Doctor seraphicus 4 (1957) 5-22.

L'homme se définit essentiellement par l'intelligence et par la volonté. L'intelligence reçoit sa lumière par voie d'illumination divine ; la volonté, avec sa liberté, se meut par l'amour divin ou charité. C'est par là, remarque M. G., que saint Bonaventure établit l'immortalité de chaque âme, ce qui écarte l'erreur d'Averroès concernant l'unité de l'intellect agent commun à tous les hommes, et ce qui garantit la primauté de la volonté sur la raison. O. L.

1126. Z. Alszeghy S. J. *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura* (Analecta Gregoriana, 38). — Romae, Universitas Gregoriana, 1946 ; in 8, 300 p.

Après quelques notes méthodologiques, le P. A. décrit l'amour selon saint Bonaventure, en fait l'analyse, en expose la « typologie », et cherche enfin à caractériser les conceptions des spirituels antérieurs (surtout saint Anselme, saint Bernard et Richard de Saint-Victor), tout autant que l'élaboration scolastique. Ce volume se présente ainsi comme une contribution utile au « problème de l'amour au moyen âge ». Mais le P. A. apporte des corrections à la thèse du P. P. Rousselot S. J., au moins en ceci qu'il est porté à distinguer deux formes de l'amour « physique » et deux formes de l'amour « extatique », selon qu'ils ont comme objet personnes ou choses. F. V.

1127. W. G. Thompson S. J. *The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure.* — Franciscan Studies 18 (1958) 1-8.

Le P. T. expose les vues de saint Bonaventure sur le libre arbitre. A ses yeux, saint Bonaventure se préoccupait du point de vue métaphysique de la liberté, tandis que saint Thomas s'attachait avant tout à la métaphysique de la volonté comme telle et à la psychologie de ses opérations. Le P. T. aurait dû souligner davantage le concept de *dominium* qui, d'après saint Bonaventure, définit le libre arbitre. De la sorte il aurait mieux saisi que la différence qui sépare les deux théologiens est que saint Bonaventure considère la volonté comme une puissance active, pleinement maîtresse de son activité, tandis que saint Thomas la définit comme une puissance « passive », c'est-à-dire comme une puissance très active, mais qui ne se met en branle que sous la direction de la raison pratique. O. L.

1128. M. M. De Benedictis O. F. M. *The Social Thought of Saint Bonaventure.* A Study in Social Philosophy. A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Series, 93). — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, xv-276 p. Dl. 3.

Bonne dissertation doctorale avec les avantages et les inconvénients d'une vue encyclopédique de la matière. Avant d'exposer les doctrines sociales de saint Bonaventure, le P. De B. tient à rappeler la place de l'homme dans la création : sa condition de créature, son rôle dans l'univers, sa nature, ses facultés, sa fin dernière. L'exposé sur l'ordre social évolue avec la même ampleur : l'ordre éternel ou loi éternelle, l'ordre moral, la loi naturelle, la nature sociale de l'homme, les principaux devoirs sociaux : soumission à l'autorité, justice et charité. Quant à la nature de la société, on étudie d'abord la société conjugale et ses quatre causes, la fin première du mariage, l'autorité des parents ; ensuite la société civile, l'autorité, la fin qu'elle doit poursuivre. Quelles sont les forces animatrices de la société civile ? L'autorité (son origine, sa nécessité, ses devoirs), les biens de la fortune (propriété privée, sa légitimité et ses devoirs) et enfin la pratique des vertus (intellectuelles et morales, les quatre vertus cardinales avec une insistance spéciale sur la vertu de justice et ses ramifications, le tout imprégné de la charité). O. L.

1129. C. J. Majchrzak O. F. M. *A Brief History of Bonaventurianism.* A Dissertation. — Pulaski (Wisc.), Franciscan Publishers, 1957 ; in 8, xii-104 p. Dl. 1.25.

Ne nous attendons pas à trouver en une centaine de pages une étude quelque peu poussée de la doctrine de saint Bonaventure, ni surtout une histoire précise

de son influence jusqu'à nos jours. L'aperçu du P. M. a cependant sa raison d'être comme première initiation historique. On y trouvera une idée succincte de la vie, des écrits, de quelques-unes des thèses du Docteur séraphique, de sa tendance augustinienne tempérée par quelques emprunts à Aristote. Le P. M. s'est attaché surtout aux disciples immédiats de saint Bonaventure : Eustache d'Arras, Gauthier de Bruges, Jean Peckham, Guillaume de la Mare, Matthieu d'Aquasparta, Guillaume de Falegar, Richard de Méliton, Roger Marston, Pierre Jean Olivi et autres. Pour chacun des siècles suivants, le P. M. signale rapidement les maîtres qui se sont plus ou moins inspirés des écrits de saint Bonaventure. Au XVII^e siècle, franciscains, conventuels et capucins se sont évertués à concilier saint Bonaventure, Jean Duns Scot et saint Thomas d'Aquin. Le XIX^e siècle s'est appliqué davantage à creuser la doctrine du maître, surtout depuis l'édition critique de ses œuvres. Il serait évidemment ridicule de relever des lacunes et des erreurs de détail. Toutefois, si l'on veut parler de « bonaventurisme », il faudrait au préalable déterminer plus attentivement les doctrines propres à saint Bonaventure. O. L.

1130. Alberti Magni *Opera omnia*. T. XXVI : *De sacramentis*, primum edidit A. Ohlmeyer O. S. B. *De incarnatione*, primum edidit I. Backes. *De resurrectione*, primum edidit W. Kübel. — Monasterii Westf., Aschendorff, 1958 ; in 4, XXXIII-422 p. Mk. 85.50, rel. 98 et 100.

Trois écrits importants de saint Albert le Grand étaient jusqu'ici inédits : le *De sacramentis*, le *De incarnatione* et le *De resurrectione* ; écrits que les médiévistes s'accordent à placer avant le commentaire bien connu d'Albert sur Pierre Lombard et dont le second livre est daté de 1246. L'édition qui vient d'en être faite a été confiée à trois érudits réputés et M. K. s'est chargé de l'introduction. Le dépouillement des manuscrits était relativement aisé. Deux de ceux-ci contiennent les trois écrits à la fois : *Giessen Univ. 720. B. G. XV 83 Fol.* et *Florence Naz. Conv. soppr. G. V. 347*. M. K. constate que ces deux manuscrits sont indépendants l'un de l'autre et se complètent mutuellement. Le traité *De sacramentis* se lit en outre dans *Paris Nat. lat. 15571* et *Venise Marc. class. IV. 10*. Le *De resurrectione* se trouve dans ce dernier manuscrit et dans *Vienne Staatsbibl. lat. 1688*. Selon les habitudes du scriptorium de Bonn, l'apparat critique s'est débarrassé des variantes inutiles et les références aux écrits antérieurs et contemporains sont précisés. M. K. reprend et complète l'inventaire que nous avons fait jadis (voir *Bull.* III, n° 77) des renvois qu'Albert fait à ses ouvrages antérieurs et conclut comme nous que ces trois écrits se suivent chronologiquement dans cet ordre : *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*. Nous avions cru que la *Summa de quatuor coaequaevis*, commencée immédiatement après le *De sacramentis*, n'avait été continuée qu'après les deux autres écrits. M. K. fait disparaître cette anomalie ; il reconnaît toutefois que les trois traités et la *Summa de quatuor coaequaevis* sont à peu près contemporains. Une simple question d'étiquette : ces trois traités sont-ils parties constituantes de la *Summa de creaturis*, comme M. K. le dit dès les premières lignes de son introduction ? La *Summa de creaturis* est un ouvrage didactique poursuivant un plan bien déterminé : l'œuvre de la création, la matière première, le temps, le ciel, les anges (*De quatuor coaequaevis*), et enfin l'homme considéré d'abord au point de vue psychologique (*De homine*) et au point de vue moral (*De bono*). Cet ouvrage n'a rien d'un commentaire des Sentences, et il constitue un tout organique. Il en va tout autrement des trois traités qui viennent d'être édités. Ce sont des parties d'un commentaire des

Sentences, antérieur à celui que donnent nos éditions courantes. Le traité *De sacramentis* et *De resurrectione* forment un tout, comme le dit Albert lui-même : ils constituent de fait le livre IV d'un commentaire sur les Sentences. Le *De incarnatione* est la première partie d'un commentaire sur le livre III. Sans doute nous ne trouvons pas ici la technique du commentaire qu'on constate chez les maîtres parisiens, ses prédécesseurs, Alexandre de Halès dans sa *Glossa super Sententias* et Hugues de Saint-Cher, technique qu'Albert s'astreindra à suivre quand, à Paris, il rédigera son commentaire des environs de 1243-1248. Comme M. K. l'a bien remarqué (*Prolegomena*, p. XIX), Albert s'écarte de l'ordre des questions du Lombard, puisqu'il étudie les problèmes du *frui* dans son traité *De sacramentis*, et qu'il aborde des questions qui ne seront pas reprises dans son commentaire parisien. Mais on notera qu'Albert se montre toujours assez indépendant des ouvrages dont il se sert et qu'il a rédigé nos trois traités dans des *studia* d'Allemagne, où sans doute on n'était pas soumis au régime parisien. Qu'on n'objecte pas que le premier écrit en date est le *De sacramentis*, matière du livre IV des Sentences du Lombard ; Albert lui-même a rédigé le livre III de son commentaire parisien avant le livre II. Quoi qu'il en soit de cette question d'étiquette, il faut remercier et féliciter les éditeurs du service signalé qu'ils rendent à l'historien des doctrines médiévales : nous avons à présent toutes facilité de déceler les premières conceptions théologiques d'Albert et de les confronter avec le commentaire parisien. O. L.

1131. G. M. Roschini. *De mariologia S. Alberti Magni.* — Marianum 19 (1957) 241-245.

Le P. R. résume et approuve les études du P. A. Fries et du P. Korošak (voir *Bull.* VII, nos 1453 et 1454) concernant les écrits mariologiques de saint Albert le Grand, et spécialement l'inauthenticité du *Mariale*. O. L.

1132. B. Korošak O. F. M. *Randbemerkungen zur Mariologie des hl. Albert d. Grossen.* — Freiburger. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 327-332.

1133. A. Fries C. SS. R. *Erwiderung.* — Freiburger Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 333.

Le P. K. oppose quelques remarques à la recension que le P. Fries a consacrée à son ouvrage de mariologie (voir *Bull.* VII, n° 1454). Relevons entre autres les objections qu'il fait aujourd'hui à l'authenticité du *De natura boni* attribué à saint Albert le Grand ; objections que le P. Fries a réfutées depuis (voir *Bull.* VIII, n° 791). Comme il s'agit aussi de questions personnelles (date précise où le P. K. a rédigé ses études), le P. F. a eu le bon esprit de ne répondre que sommairement au P. K. Ces petites questions ou discussions personnelles n'offrent aucun intérêt. O. L.

1134. S. Thomae Aquinatis. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio.* Cura et studio R. M. Spiazzi O. P. — Taurini, Marietti, 1955 ; in 8, xviii-439 p.

Cette édition manuelle du Commentaire de saint Thomas sur deux traités de la logique aristotélicienne reprend le texte de l édition léonine : le P. S. en supprime l'apparat critique, mais reproduit l'introduction à chacun des deux com-

mentaires que saint Thomas rédigea en 1269-72. A cette occasion, le P. S. remet sous les yeux du lecteur l'utile tableau chronologique de toutes les œuvres du saint docteur. O. L.

1135. S. Thomae Aquinatis *In Librum de causis expositio.* Cura et studio C. Pera O. P. cum introductione historica P. Caramello et praeludio doctrinali C. Mazzantini. — Taurini, Marietti, 1955 ; in 8, LVIII-173 p.

Le *Liber de causis* ou l'*Expositio bonitatis purae* est constitué de 32 thèses extraites de l'*Elementatio theologica* de Proclus, laquelle fut traduite en latin par Guillaume de Moerbeke en 1268. C'est alors, entre 1269 et 1272, que saint Thomas composa son commentaire sur le *Liber de causis*, qu'il connaissait d'ailleurs depuis son Commentaire sur les Sentences. Le P. P., en se basant sur les anciennes éditions de saint Thomas, présente le commentaire du saint Docteur. Après chaque chapitre, il note les variantes de ces éditions, reproduit en entier le texte grec de l'*Elementatio theologica* de Proclus et signale l'usage qu'en a fait saint Thomas à travers la traduction de Guillaume de Moerbeke. Dans l'introduction, il donne le plan détaillé de l'*Elementatio* de Proclus et la manière dont le *Liber de causis* en a synthétisé les éléments. Deux solides introductions s'ajoutent au travail du P. P. L'une, due à M. C., est historique : elle rassemble tout ce qu'on a écrit sur l'auteur du *Liber de causis*, qui est peut-être Alfarabi ; elle rappelle les diverses occasions où saint Thomas l'a cité et l'estime qu'il lui a accordé en raison de son orthodoxie en plusieurs points de doctrine. Comme Alfarabi est mis en avant comme auteur du *Liber de Causis*, M. C. expose les traits fondamentaux de sa philosophie systématisant les doctrines aristotéliciennes, néoplatoniciennes et islamiques concernant Dieu, le monde, l'intellect et l'organisation de la société. Une seconde introduction, due à M. M., évoque sobrement la philosophie du *Liber de causis*. Cet écrit est un témoin original de l'hellénisme médiéval imprégné de culture arabe, associant métaphysique et mystique. Grâce à toutes ces données preliminaires le lecteur est grandement aidé pour saisir le commentaire de saint Thomas. O. L.

1136. P. M. Gils O. P. *Les « collationes » marginales dans l'autographe du commentaire de S. Thomas sur Isaïe.* — Revue Sciences philos. théol. 42 (1958) 254-264.

Comme le dit le P. G., les « collationes » en questions ont des assemblages (*collationes*) de citations de l'Écriture, des rapprochements suggérés par tel mot d'Isaïe, qui ne trouvent pas leur place dans le commentaire littéral du texte, mais qui inspirent des applications morales ou mystiques. Si ces *collationes* sont authentiques, elles constituent la substance de l'enseignement spirituel de saint Thomas. Sans doute M. J. Destrez en a jadis rejeté l'authenticité ; mais le P. G. réfute ses arguments : elles ne sont pas seulement authentiques, elles sont contemporaines du texte et intimement liées à celui-ci ; au fond, c'est une préparation de cours, antérieure à une rédaction éventuelle. O. L.

1137. M. B. Crowe. *The Date of St. Thomas's « Commentary on the Sentences ».* — Irish theol. Quart. 24 (1957) 310-319.

S'inspirant avant tout des travaux de M. F. Van Steenberghen, M. C. prouve que saint Thomas acheva le livre IV de son Commentaire sur les Sentences

entre Noël 1256 et mai 1257. Quant à une seconde rédaction de ce Commentaire, la question n'a été posée que pour les livres I et III ; mais M. C. n'y est guère favorable. En somme ces quelques pages sont une très bonne mise au point de nos connaissances actuelles sur le Commentaire de saint Thomas. O. L.

1138. J. Beumer S. J. *Ein nicht-authentischer Text in Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin (q.1, a. 3, sol. 2).* — Scholastik 33 (1958) 247-252.

On sait que dans le prologue de saint Thomas à son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, après une première solution, on lit : *vel dicendum...*, texte affirmant que la science théologique est subalternée à la science divine, laquelle lui fournit ses premiers principes. Est-ce là une pièce ajoutée ultérieurement par saint Thomas lui-même, comme l'estime le P. M.-D. Chenu ? En comparant le texte d'Hannibald de Hannibaldis, tout proche du Commentaire de saint Thomas et où le texte *vel dicendum* ne se rencontre pas, et celui de Hervé de Nédellec, du début du XIV^e siècle, qui le suppose, le P. B. préfère attribuer ce supplément à un disciple de saint Thomas ayant connu les derniers ouvrages du saint docteur. O. L.

1139. R. J. Henle S. J. *Saint Thomas and Platonism. A Study of the « Plato » and « Platonici » Texts in the Writings of Saint Thomas.* — The Hague, M. Nijhoff, 1956 ; in 8, xxiii-487 p. Fl. 30.

Avant d'entreprendre un exposé synthétique sur les rapports entre saint Thomas et le platonisme, le P. H. commence (p. 1-288) par un relevé minutieux des textes de son œuvre où il est fait mention de *Plato* ou des *Platonici*, se bornant aux quelque 800 textes certainement authentiques et à quelques autres que contiennent la *Catena aurea*, le *De secreto* et l'*Officium de festo Corporis Christi*. Chaque texte est accompagné de la mention de ses sources (un tableau, p. 481-482, range celles-ci par auteur). Cette partie s'achève par un précieux index analytique de ces textes, où figure chaque mot important, souvent avec brève mention du contexte. Inutile de dire quelle aide ces pages peuvent apporter au chercheur. La seconde partie esquisse une synthèse, cherchant à déterminer comment saint Thomas lisait les écrits « platoniciens ». Remarquons le chapitre I, très instructif, sur la méthodologie de saint Thomas dans le traitement des *positiones* ; le ch. IV sur les principes de base de la *via platonica* ; et les chapitres suivants qui examinent comment saint Thomas réagit face aux « idées » platoniciennes, à la notion platonicienne de participation, à la théorie de la connaissance, à la doctrine de l'âme et à celle des substances séparées. Le travail consciencieux du P. H. est donc attentif aux méthodes et aux réactions de saint Thomas plus qu'au contenu des doctrines. Mais l'étude de celles-ci sera désormais tributaire de l'enquête menée par le P. H. F. V.

1140. C. Vansteenkiste O. P. *Platone e S. Tommaso.* — Angelicum 34 (1957) 318-328.

A propos de l'ouvrage de R. J. Henle S. J., *Saint Thomas and Platonism* (voir *Bull.* VIII, n° 1139) le P. V. fait quelques observations sur la liste des allusions à Platon ou aux *Platonici* dans les œuvres de saint Thomas. F. V.

1141. E. Thepanier. *Saint Thomas et le « De hebdomadibus » de Boèce.* — Laval théol. et philos. 6 (1950) nº 1, 131-144.

« La solution de Boèce au problème de la bonté des créatures ne se base pas sur la distinction entre essence et existence ».

1142. R. Steiner. *The Redemption of Thinking. A Study in the Philosophy of Thomas Aquinas.* Translated and edited with an Introduction and Epilogue by A. P. Shepherd and M. R. Nicoll. — London, Hodder & Stoughton, 1956 ; in 8, 191 p. et 1 pl. Sh. 12.6.

Ce volume traduit des conférences inédites, données par R. Steiner à Dornach (Suisse) en 1920. Elles traitent de ce que saint Thomas doit à saint Augustin sur le plan philosophique ; quelle évolution s'est faite de celui-ci à celui-là, notamment à propos du problème de la connaissance du monde sensible ; puis de l'essence du thomisme, tentative de réconciliation de la foi et de la théologie augustinienne avec l'aristotélisme ; et enfin du thomisme actuel. F. V.

1143. M. K. O'Hara. *The Connotations of Wisdom According to St. Thomas Aquinas.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 171, Abstract 26). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, v-33 p. Dl. 0.50.

Sr O'H. se base sur les textes de saint Thomas, sans les citer, pour définir la sagesse, décrire le sage, rappeler comment la sagesse s'acquiert, expliquer enfin sa nécessité, ses rapports avec le jugement et avec l'ordre. F. V.

1144. R. Masi. *L'« ordo disciplinae » nella Summa theologica di S. Tommaso.* — Euntes docete 11 (1958) 392-402.

Le prologue de la Somme théologique déclare substituer aux commentaires et aux disputes occasionnelles un enseignement *secundum ordinem disciplinae.* C'est ce qui invite M. M. à discuter le fil conducteur de la Somme qu'ont proposé le P. M.-D. Chenu (voir *Bull.* VI, nº 810), le P. H. Rondet (voir *Bull.* VI, nº 811) et le P. A. Hayen (voir *Bull.* VII, nº 540). F. V.

1145. M. C. Wheeler. *Philosophy and the « Summa theologica » of Saint Thomas Aquinas.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 169). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, ix-109 p. Dl. 1.25.

L'historien du thomisme retiendra surtout de cette thèse de Sr W. les chapitres consacrés à « la philosophie comme déterminant l'ordre et la méthode de la *Summa theologica* » ; puis aux traités proprement philosophiques inclus dans la *Summa ;* enfin aux apports philosophiques inclus dans les traités « matériellement théologiques » de la *Summa.* S'appuyant volontiers sur les historiens récents du thomisme, Sr W. nous paraît donner un bon travail, mais qui ne dispensera pas de lire la *Summa* elle-même. F. V.

1146. F. W. Bednarski O. P. *Animadversiones S. Thomae Aquinatis de iuvenibus eorumque educatione.* — Angelicum 35 (1958) 375-411.

Sur la base principale de *S. th.*, II^a, le P. B. étudie ces *animadversiones* sur les plans biologique, psychologique et pédagogique. F. V.

1147. E. Gilson. *L'être et l'essence* (Problèmes et controverses). — Paris, J. Vrin, 1948 ; in 8, 329 p. Fr. 500.

Ce volume esquisse une courbe, celle de l'évolution des idées philosophiques sur être et essence, et surtout sur leurs rapports avec l'existence. Retenons les chapitres plus spécialement consacrés à saint Thomas : le 3^e, *L'être et l'existence*, et le 4^e, *L'essence contre l'existence*. F. V.

1148. G. Calà Ulloa O. P. *L'analitica del concetto di ente in S. Tommaso.* — Asprenas 5 (1958) 156-162.

Traduction italienne de quelques textes de saint Thomas, classés d'après les significations que peuvent avoir *esse, essentia, quidditas, natura, ens.* F. V.

1149. G. Lindbeck. *Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas.* — Franciscan Studies 17 (1957) 1-22, 107-125.

Cet article publie, quant à l'essentiel, une partie d'une dissertation posant la question de savoir si Duns Scot est essentialiste (Yale University, 1955). M. L. montre, en citant les textes et en discutant les interprétations qui en ont été proposées, que la doctrine thomiste de l'existence doit être comprise en termes de participation ontologique. F. V.

1150. O. A. Varangot S. I. *Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás.* — Ciencia y Fe 13 (1957) 293-319.

1151. O. A. Varangot S. I. *Analogía de atribucion intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás.* — Ciencia y Fe 13 (1957) 467-485.

Ces deux articles ne forment en réalité qu'un exposé unique. Ils s'attachent à commenter les principaux textes de saint Thomas sur la question de l'analogie d'attribution intrinsèque : *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1^um ; *De veritate*, q. 1, a. 2 et 4 ; *S. th.*, I^a, q. 16. La fin du travail compare la pensée de saint Thomas avec celle de saint Albert le Grand et de Jean Capreolus.

Cette étude, extraite d'une thèse de doctorat en philosophie à l'Université Grégorienne, a paru également en brochure (Buenos Aires, 1957 ; in 8, 60 p.). F. V.

1152. O. Varangot S. I. *El analogado principal.* — Ciencia y Fe 14 (1958) 237-253.

Analyses des textes de saint Thomas sur ce sujet : *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1^rm ; *De principiis naturae*, c. 6 ; *De veritate*, q. 2, a. 11 ; *C. Gent.* I, c. 34 ; *S. th.*, I^a, q. 13, a. 5 ; *In V Metaph.* 1, 8. Puis des positions prises à ce propos par Sylvestre de Ferrare et Cajetan. F. V.

1153. U. Degl' Innocenti. *La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino.* — Euntes docete 11 (1958) 225-234.

L'acte d'être, dit M. Degl' I., est le constitutif formel de la personne, selon saint Thomas. F. V.

1154. A. Malet. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, 32). — Paris, J. Vrin, 1956 ; in 8, 201 p.

M. M. déclare réagir contre l'opinion qui fait de la théologie trinitaire de saint Thomas un intellectualisme et un essentialisme, et vouloir « montrer comment la théorie thomiste de la nature ne s'entend bien que si l'on accorde la primauté à la personne et à l'amour ». A cet effet, il commence par esquisser l'histoire de a problématique trinitaire : le contexte patristique, grec et augustinien ; puis le contexte médiéval, mettant l'accent tantôt sur la personne (Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure), tantôt sur la nature (saint Anselme, Abélard, Pierre Lombard). L'examen de la pensée de saint Thomas sur personne et nature révèle son « génie de synthèse créatrice » ; ces pages ont déjà été publiées (voir *Bull.* VII, n° 1489). Les conclusions comparent saint Thomas et « ses grands prédécesseurs » : les Pères grecs, saint Augustin, Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Anselme, Abélard et Pierre Lombard. Un appendice donne de précieuses indications sur « les voies d'accès des Latins à la théologie trinitaire grecque » (traductions des écrivains grecs et des conciles) et sur les Pères grecs connus de saint Thomas. F. V.

1155. F. von Gunten O. P. *La primauté de la personne et de l'amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin.* — Angelicum 35 (1958) 73-90.

A propos du travail de M. A. Malet (voir *Bull.* VIII, n° 1154), le P. von G. remarque que les vues de cet auteur sont « trop unilatérales » et que ses notations manquent souvent de précision, tant au point de vue historique que théologique. F. V.

1156. F. Giardini O. P. *Similitudine e principio di assimilazione.* — Angelicum 35 (1958) 300-324.

D'après saint Thomas et, en particulier, ses sources aristotéliciennes et dionysiennes.

1157. Philippe de la Trinité O. C. D. *Évolution de saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre naturel?* — Ephemer. carmelit. 9 (1958) 338-390.

Le P. Ph. tient pour la continuité de la pensée de saint Thomas sur le péché de l'ange : l'ange pouvait pécher. Il examine à cet effet les textes dans leur ordre chronologique : *II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 ; *De veritate* 24 ; *Contra Gent.* III, 109 ; *Comm. in I Tim.* 6 et *in Hebr.* 2 ; *Quodl.* IX, q. 4, a. 3 ; *Summa theol.* I^{a}, q. 62 ; *Comm. in Iob* IV, lect. 3 et *in Ioannem* IV, lect. 6 ; *De malo* 16 ; *Comp. theologiae*

Ia pars, c. 111, 113 et 184. Un appendice explique les « confusions de Durand de Saint-Pourçain », qui admettait qu'un ange impeccable n'est pas contradictoire ; un autre traite de D. Bañez, mais ceci dépasse le cadre de ce *Bulletin*.

F. V.

1158. T. Carlesi O. P. *La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino.* — Sapienza 10 (1957) 23-51, 200-225, 461-468.

Il ne s'agit pas de la tentation que l'on subit. Le P. C. ne veut traiter que de la tentation au sens actif : quels sont d'après saint Thomas les auteurs de la tentation et le but qu'ils poursuivent. Le P. C. a soigneusement repéré tous les textes de saint Thomas ; les principaux sont ceux de *Ia IIae*, q. 111 et 114, à propos du pouvoir des anges bons et des anges déchus. Il s'agit d'abord de définir le terme de « tentation » chez saint Thomas et, avant lui, dans la Bible, les Pères de l'Église, les prédécesseurs du saint docteur : enquête incomplète, mais suffisante. Le P. C. s'attache spécialement au démon : quel pouvoir a-t-il sur l'intelligence, la volonté, l'imagination, les sens externes, et jusqu'à quel point peut-il tenter l'homme ? Le démon a ses ministres : l'homme dépravé, la chair, le monde. Dieu aussi tente l'homme, en ce sens qu'il l'éprouve pour son bien. Sans dire des choses bien nouvelles, cette étude commente très clairement les textes thomistes.

O. L.

1159. F. Canals Vidal. *El « lumen intellectus agentis » en la ontología del conocimiento de Santo Tomás.* — Convivium (Barcelone) 1 (1956) 99-136.

« L'aporétique qui naît de l'effort pour fonder la connaturalité à l'âme du *lumen intellectus agentis* sur l'immatérialité, l'intellectualité et l'intelligibilité actuelle de l'esprit (cf. *S. th.*, Ia, q. 79, a. 4, ad 4um ; *C. Gent.* II, c. 77 ; *Quaest. disp. De veritate* X, a. 6), se résoud en définitive dans l'éclaircissement de la notion même de ce *lumen*, caractérisé par saint Thomas comme *actus ipsorum intelligibilium* (*Ia*, q. 87, a. 1, c.). Il s'agit, en conséquence, de pénétrer dans le sens de cette expression, en combinant une double thèse : *intellectio est actus ipsius intelligibilis* (Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. 14 ; *Disp.* 16, a. 2) ; *intelligere nihil est aliud quam quoddam esse* (Cajetan, *In III De anima*, c. 5) ».

1160. T. M. Bartolomei. *La conoscenza intellettuale del singolare corporeo e la funzione della cogitativa.* — Divus Thomas 61 (1958) 157-192.

Exposé des positions scotiste, nominaliste et suarézienne ; puis de la pensée de saint Thomas d'Aquin ; attention spéciale à la « nature et fonction de la cogitative ou raison particulière ».

F. V.

1161. J. van Torre S. J. *Sint Thomas en de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.* — Bijdragen 19 (1958) 260-286.

Cet article fait suite à celui qui examine la pensée de saint Thomas sur la capacité naturelle de l'homme par rapport à la vision béatifique (voir *Bull.* VIII, no 1171). Cette fois, l'auteur élargit le problème et, suite à un nouvel examen des textes, il conclut que « saint Thomas admet tous les éléments requis pour l'établissement d'un système de la pure nature ».

F. V.

1162. E. Gibellini. *La generazione naturale come mezzo di trasmissione del peccato originale secondo S. Tommaso.* — Divus Thomas 61 (1958) 131-156, 445-464.

Exposé des conceptions de saint Thomas sur la génération humaine et la concupiscence. Le rôle de celle-ci dans celle-là fait l'objet de spéculations d'où il ressort que le péché originel a comme « cause instrumentale physico-dispositive » le germe masculin ; de façon plus générale, sa cause instrumentale est la génération paternelle. F. V.

1163. A. Hastings. *Christ's Act of Existence.* — Downside Review 73 (1955) 139-159.

A propos de la thèse de dom H.-M. Diepen, déclarant en bref qu'aucun texte de saint Thomas n'exclut de la nature humaine du Christ un acte d'*esse* distinct correspondant à cette nature, M. H. reprend l'examen des textes principaux, dont surtout les deux derniers en date (1272-73) : *S. th.*, III^a, q. 17, a. 2 et *De unitate Verbi*, a. 4. Or le premier, avec tous ceux qui l'ont précédé dans l'œuvre de saint Thomas, exclut un *esse* humain créé dans le Christ ; mais le second, plus succinct, affirmerait la présence dans le Christ d'un acte d'*esse* substantiel créé pour la nature humaine. F. V.

1164. F. Holtz. *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas.* — Ephemer. theolog. Lovan. 29 (1953) 609-645.

Le P. H. pose trois questions. D'abord, saint Thomas a-t-il admis une influence de la résurrection *in fieri*, tant pour la résurrection des corps que pour la production de la grâce en nos âmes ? Le P. H. croit, suite à l'examen des textes, que Thomas attribuait à l'humanité du Christ dans sa résurrection historique une causalité efficiente instrumentale qui s'étend à tous les lieux et à tous les temps. Ensuite, quelle est l'influence sotériologique de la résurrection en tant que distinguée des autres mystères de la vie du Christ ? Cette influence propre est d'être cause de notre résurrection. Enfin comment l'effet sotériologique de la résurrection nous est-il appliqué ? La réponse thomiste revient à dire que cet effet nous est donné *in virtute divinitatis*. Cet article est venu au moment où des travaux exégétiques de valeur, comme ceux du P. F.-X. Durrwell, ont mis en relief la valeur sotériologique de la résurrection du Christ. Des enquêtes semblables à celle du P. H. devraient se multiplier. Voir à propos de l'article recensé ici, les notes du P. Cl.-J. Geffré O. P. dans *Bulletin thomiste* 9, 1954-56, n° 1571. F. V.

1165. J. Kunicic O. P. *De B. V. Mariae Conceptione apud D. Thomam. Quid verba : « B. Virgo ab originali immunis fuit », et « originale non incurrit » apud D. Thomam significare videntur.* — Ephemer. mariolog. 8 (1958) 105-124.

Le P. K. reprend le problème, quoiqu'il ait fait l'objet d'autres études récentes, de G. F. Rossi en particulier (voir *Bull.* VII, n^{os} 1507-1508) ; il examine à nouveau les textes et conclut que, pour saint Thomas, Marie ne fut pas *peccato originali vere et proprie in propria persona infecta*. Elle en fut purifiée *cito post infusionem animae in corpus*. F. V.

1166. C. Molari. *Episcopato e sacerdozio nel « De perfectione » di S. Tommaso in relazione a un Quodlibetale inedito di Gerardo d'Abbeville.* — Euntes docete 11 (1958) 250-259.

Ce XIV^e *Quodlibet*, q. 1, de Gérard d'Abbeville est contenu dans les manuscrits *Vat. lat. 1015, Paris Nat. lat. 16405* et *16297 ;* il a fait naguère l'objet, en même temps que toute la polémique *contra Geraldinos*, de travaux de Mgr P. Glorieux (voir *Bull.* II, n^os 697 et 1118). M. M. s'attache surtout à certains aspects doctrinaux de cette polémique, tels qu'ils se dégagent de ce *Quodlibet* et du *De perfectione* de saint Thomas. Ce dernier traité réfutait l'opinion de Gérard qui niait la différence entre épiscopat et sacerdoce, et prétendait que cette différence n'avait été admise qu'au temps de saint Jérôme. M. M. cite les textes inédits de Gérard et éclaire ainsi le *De perfectione*. F. V.

1167. M. Matthijs O. P. « *Mysteriengegenwart* » *secundum S. Thomam.* — Angelicum 34 (1957) 393-399.

Le P. M. cite et commente les textes de la Somme théologique, *III^a Pars* ; il conclut que saint Thomas admettait « quaedam praesentia mysterii praeteriti », mais « absque re-actuatione reali-obiectiva plane inintelligibili ». F. V.

1168. M. Llamera O. P. *La Eucaristia y las virtudes teologales.* — Ciencia tomista 84 (1957) 345-398.

L'eucharistie comme « principe général de la vie et des vertus chrétiennes » ; l'eucharistie et les vertus théologales de foi et d'espérance (la partie consacrée à la charité reste sans doute à paraître). Le tout appuyé sur des textes de saint Thomas. F. V.

1169. M. Cuervo O. P. *La transubstanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas.* — Ciencia tomista 84 (1957) 283-344.

Examen du concept de transsubstantiation selon saint Thomas, de sa possibilité, de la nécessité d'une conversion substantielle totale pour la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Enfin, confrontation avec les nouvelles théories physiques. F. V.

1170. R. J. Sheehan. *The Philosophy of Happiness According to St. Thomas Aquinas.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 170, Abstract 25). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, VI-29 p.

Sur la base de saint Thomas, rarement cité d'ailleurs, M. S. pose le problème de la *beatitudo*, recherche la définition, les modes et les conditions de la *beatitudo* subjective et objective, en fait la psychologie, et finalement en décrit les aspects moraux et spirituels. Matière immense traitée trop vite en un espace exigu. F. V.

1171. J. van Torre S. J. *Sint Thomas en de natuurlijke ontvankelijkheid van de mens voor de onmiddellijke Godsschouwing.* — Bijdragen 19 (1958) 162-191.

Le P. v. T. conclut, de l'examen des textes, que saint Thomas admet une vraie capacité naturelle de l'esprit créé par rapport à la vision béatifique, quoique rien n'exige que Dieu comble effectivement cette capacité. F. V.

1172. P. Lumbreras O. P. *Sfondo psicologico della morale di S. Tommaso.* — Sapienza 10 (1957) 405-418.

La morale de saint Thomas comporte plusieurs chapitres de psychologie. Le P. L. a choisi celui des passions, abondamment développé par le saint docteur : il rappelle l'analyse que celui-ci a fait de plusieurs d'entre elles, il expose ce que saint Thomas dit de la moralité des passions, de l'influence de la passion sur le libre arbitre, de l'empire « politique » que la raison doit exercer sur elles et de la place légitime que la passion bien réglée peut avoir dans la vie morale.
O. L.

1173. G. Gilleman S. I. *La primacia de la caridad en teología moral* (Veritas et justicia). — Bilbao, Desclée de Brouwer, 1957 ; in 8, 485 p.

Traduction de l'original français paru en 1952 et recensé *Bull.* VI, n° 2203.

1174. G. Verbeke. *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas.* — Revue philos. Louvain 56 (1958) 5-34.

M. V. souligne le parallélisme que saint Thomas établit entre les démarches de l'intelligence et celles de la volonté. Quant aux rapports mutuels des deux facultés, il rappelle que dans le *De veritate* l'intelligence exerce une causalité finale, puisqu'elle assigne à la volonté son objet, c'est-à-dire sa fin ; dans le *De malo* et dans la I^a II^{ae} la volonté est à la fois cause efficiente et finale. Les actes de la volonté dérivent tous d'un vouloir initial, qui est le germe de tous les vouloirs particuliers et qui s'appelle soit le bien en général, soit la fin dernière, soit tout ce que notre nature désire : l'être, la vie, le savoir, etc. Le vouloir humain s'exerce dans le temps ; de là le caractère concret et variable de ses actes ; mais il est aussi supratemporel, puisqu'il unifie tous les actes en une seule aspiration, le besoin de l'absolu.

Ces pages sont excellentes. M. V. a bien souligné la différence qui sépare le *De veritate* du *De malo*. Mais on en eût désiré l'explication. Indépendamment de toute circonstance extrinsèque, on comprend que saint Thomas ait renoncé à voir une causalité finale dans l'intelligence, car une cause n'est efficiente que sous l'appel d'une cause finale : *omne agens agit propter finem* (I^a II^{ae}, q. 1, a. 2). Si donc la volonté est cause efficiente, c'est à elle qu'on doit rattacher la causalité finale. Mais une circonstance extrinsèque est intervenue pour dicter le changement de formules chez saint Thomas. Dans le *De veritate* il avait affirmé explicitement qu'aucun désaccord ne peut exister entre le jugement pratique préalable au choix et le choix lui-même ; or c'était exactement ce que disaient les maîtres ès arts à l'approche de la condamnation de 1270. Dans le *De malo* saint Thomas abandonne ce schème d'exposition pour en adopter un autre qui mette en plus grande évidence le rôle de la volonté (la distinction entre la liberté d'exercice et la liberté de spécification). Mais le tout est de savoir s'il a pour autant renoncé à sa théorie du *De veritate*. Car, en réalité, deux problèmes se superposent : la

volonté est-elle la source du jugement pratique qui précède le choix ? Et une fois que le jugement pratique est formulé, est-il encore au pouvoir de la volonté de le récuser ? Si même on admet que la volonté est à la source du jugement pratique, — et tout le monde est d'accord pour l'admettre, — s'ensuit-il que, malgré ce jugement pratique, la volonté reste libre de choisir ? Là, et là seulement est le nœud du problème de la liberté. Je m'excuse de n'en pas dire davantage ; je suis revenu à plusieurs reprises sur la question : cf. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, p. 228-236, 252-262 ; III, p. 651-666 et deux articles signalés dans *Bull.* VIII, nos 312 et 1175. Voir aussi *Bull.* VIII, no 1176.

O. L.

1175. O. Lottin O. S. B. *Raison pratique et foi pratique.* — Ephemer. theol. Lovan. 34 (1958) 21-34.

Dans cette étude d'intention doctrinale nous avons souligné le sens de *ratio practica* chez saint Thomas d'Aquin : ce terme désigne, non pas la volonté, mais la raison en tant que directrice de la volonté. A propos de cette *ratio practica* ou *iudicium electionis*, les éditions courantes portent : « iudicium liberi arbitrii consistit in applicatione cognitionis *ad affectionem* » ; ce dernier mot surprend, car il n'est nulle part question d'*affectio* dans le contexte ; nous proposons de lire, *ad actionem* ; en effet quelques lignes plus loin, saint Thomas expliquant sa pensée écrit : « quando incipit applicare *ad agendum* » (*De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4um).

O. L.

1176. C. Caron. *L'acte libre selon saint Thomas.* — Montréal, 1958 ; in 8, 31 p.

Quel est, d'après saint Thomas, le rôle de la raison sur le choix de la volonté ? M. C. résume son enquête en ces termes : « l'acte libre ou l'acte du choix est un acte de volonté que ne détermine aucun jugement... l'acte de choisir un moyen à l'exclusion d'un autre n'est déterminé par aucun jugement » (p. 29). Si telle est la doctrine de saint Thomas, le saint docteur rejoint la thèse franciscaine de Gauthier de Bruges et celle d'Henri de Gand. Comment se fait-il alors que ces deux auteurs attaquent vigoureusement saint Thomas ? C'est donc que celui-ci avait proposé une thèse contraire à la leur. Où ? Dans les questions *De veritate*. Nous avons depuis longtemps relevé la différence qui sépare l'exposé du *De veritate* et celui du *De malo* et de la *I^a II^ae*. S'inspirant visiblement (p. 16) de ce que j'ai écrit, M. C. rappelle que saint Thomas a craint de se voir impliqué dans la condamnation qui menaçait les maîtres ès arts. Mais la question se pose : la pensée profonde du *De veritate* a-t-elle été répudiée par le *De malo*, ou bien saint Thomas s'est-il borné à modifier son mode d'exposition ? M. C. n'a pas dû se poser la question : car, à ses yeux, le vrai saint Thomas, celui des derniers écrits, a certainement renié ses premières erreurs. De là, l'assurance avec laquelle M. C. a énoncé plus haut ses conclusions. Cette assurance ne nous paraît aucunement fondée. M. C. rapporte (p. 22-23) des textes du *De malo* et de la *I^a II^ae* concernant le syllogisme de l'incontinent : « applicare intentionem ad aliquid vel non applicare in potestate voluntatis existit ». Et de conclure : « Cette expression ne peut signifier que l'absolue indépendance de la volonté dans l'acte libre » (p. 24). M. C. a mal posé le problème : dans le *De veritate*, tout autant que dans ses derniers écrits, saint Thomas affirme que le jugement pratique est le fruit des dispositions affectives du sujet agissant, et donc le fruit de l'*intentio*, acte libre de la volonté,

lequel commande tout le processus de l'acte humain — et c'est cela, et cela seulement, que rappellent les textes du *De malo* et de la I^a II^{ae} cités p. 22-23. Mais le problème est ailleurs : une fois que, sous l'influence de la volonté libre, s'est énoncé le jugement pratique, peut-il y avoir désaccord entre ce jugement pratique et le choix ? Saint Thomas, dans le *De veritate*, le nie ; et rien dans ses derniers écrits n'insinue qu'il ait changé d'avis. Il est donc passablement arbitraire d'affirmer : « nous classons saint Thomas parmi les volontaristes de tradition bonaventurienne » (p. 15, note 11). J'ai dit et redit au cours de ces dernières années qu'il est abusif d'opposer l'« intellectualisme » de saint Thomas au volontarisme franciscain, puisque, dès son premier écrit, l'« intellectualisme » de saint Thomas — en termes très concrets, sa doctrine sur le jugement pratique — est à base de « volontarisme ». O. L.

1177. J. J. Hartnett. *Truth, the Aid, not the Obstacle to Virtue.* — Franciscan Studies 18 (1958) 9-35.

La vérité dont M. H. veut faire l'adjuvant de la vertu est évidemment la vérité qui est l'objet de la raison pratique dont parle saint Thomas d'Aquin. M. H. rappelle que, d'après saint Thomas, la raison pratique n'est pas la volonté, mais la raison en tant que tournée vers l'action, *per extensionem ad opus*. Où réside la vérité de la raison pratique ? M. H. commente les mots apparemment énigmatiques de saint Thomas : *verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum* (I^a II^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3^{um}). Or, ainsi conçue, la raison pratique, informée par la vertu de prudence, est la norme prochaine de moralité.

On lira avec intérêt ces excellentes pages, qui supposent un commerce intime avec les écrits de saint Thomas. Peut-être pourrait-on apporter quelque précision ? Cette orientation de la raison pratique vers l'action n'est pas une simple indication ; elle est une direction efficace : c'est sous son *imperium* que la volonté se met en branle. Et où réside la vérité de cette raison pratique ? Dans l'ordre spéculatif la raison part d'un premier principe, supposé vrai, pour aboutir à des conclusions spéculatives ; dans l'ordre pratique la raison part du premier principe de l'action, à savoir la fin qui est l'objet de la volonté, *appetitus* ; mais il faut que cette fin soit une vraie fin, *rectus*, c'est-à-dire une fin conforme à la raison. En d'autres termes, la raison pratique part d'une fin ou, si l'on veut, de l'*intentio* de cette fin ; mais pour que la raison pratique reste dans le vrai, il importe que cette intention soit moralement bonne. Quant à la prudence elle est la norme prochaine de la moralité, parce que la norme de la moralité est la *ratio naturalis* qui se traduit en *ratio recta*.

De tout ceci, il résulte à l'évidence que celui qui n'a pas compris le concept de *ratio practica* chez saint Thomas ne peut rien comprendre à ce que le saint docteur dit du libre arbitre, de la loi, de la prudence. Et c'est ce qui crée tant de malentendus entre théologiens d'aujourd'hui : les uns ont conservé le sens du terme donné par saint Thomas, les autres l'ont abandonné et attribué à la volonté tout ce qui est principe d'action. On oublie que la raison n'est pas une simple condition *sine qua non* de l'action, mais que, dans son aspect pratique, elle dirige efficacement cette action. O. L.

1178. P. M. Farrell O. P. *Sources of St. Thomas' Concept of Natural Law.* — Thomist 20 (1957) 237-294.

Le P. F. a voulu remonter aux premières sources de la doctrine thomiste sur la loi naturelle. A cet effet, il évoque la théorie des poètes grecs Homère, So-

phocle, celle des premiers philosophes : les pré-socratiques, Platon, Aristote, les stoïciens. Après les philosophes, les théoriciens du droit : une tradition indépendante sur le *ius gentium*, la période de convergence marquée par les noms de Cicéron, Gaius, Ulpien. Cette enquête, qui occupe presque toute l'étude du P. F., est fort bien conduite et fait ressortir à souhait l'influence prépondérante de l'antiquité classique sur la pensée chrétienne. Ses dernières pages, consacrées à celle-ci, sont un peu trop sommaires : on y trouve de bons exposés sur Lactance, saint Ambroise et saint Augustin ; mais le moyen âge préthomiste est à peine évoqué : quelques considérations sur les décrétistes et sur les théologiens, incarnés en la seule personne d'Alexandre de Halès. O. L.

1179. M.-R. Arbus O. P. *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas.* — Revue thomiste 57 (1957) 325-349.

Après avoir recensé longuement l'étude de M. J.-M. Aubert sur *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas* (voir *Bull.* VII, n° 1519), le P. A. en confirme, enrichit, précise les conclusions. Si saint Thomas estime hautement le droit romain, c'est parce qu'il en a perçu le caractère rationnel, susceptible d'être assumé dans un ordre supra-rationnel. Le P. A. apporte des précisions sur l'équivalence des termes *ius* et *lex* dans l'œuvre de saint Thomas, sur la distinction entre principes premiers et principes seconds, préceptes premiers et préceptes seconds, sur le *ius gentium*, sur la hiérarchie des préceptes naturels. Il est impossible de résumer en quelques lignes ces exposés fort nuancés. L'historien de la pensée thomiste y trouvera de précieuses notations qui dénotent une rare connaissance des textes. En confrontant les analyses du P. A. avec celles du P. P.-M. Van Overbeke et du P. P. M. Farrell (voir *Bull.* VIII, n^os 812, 813 et 1178), il est outillé comme nul ne le fut jamais. L'estime de saint Thomas pour le droit romain vient de ce que celui-ci n'a pas considéré la loi naturelle comme imposée du dehors, mais comme l'expression de la nature même de l'homme. Elle n'est autre que l'expression de la *ratio naturalis*, c'est-à-dire la raison de l'homme portant sur les actes intrinsèquement bons, expressions authentique de la nature humaine. Nous écrivions jadis : « la loi naturelle n'est autre que la nature humaine s'exprimant rationnellement ». Nous faisions appel au dynamisme aristotélicien. Grâce aux études de M. Aubert et du P. A., il faut en appeler en outre au rationalisme du droit romain. O. L.

1180. J. R. Myers. *Social Distance According to St. Thomas Aquinas* (Catholic University of America, Philosophical Series, 162, Abstract 17). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, 34 p. Dl. 0.50.

Examen rapide de la « psychologie de la distance sociale », puis des « facteurs propres à l'éliminer », dans l'esprit de saint Thomas plus que sur la base de ses textes. F. V.

1181. M. Th. Foley. *Authority and Personality Development According to St. Thomas Aquinas.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 172, Abstract 27). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, VIII-33 p. Dl. 0.50.

Après des indications générales sur les rapports entre l'autorité et le développement de la personnalité selon saint Thomas, Sr F. en étudie les applications au foyer, à l'école et dans la communauté religieuse. F. V.

1182. E. B. Brunello. *Le dottrine politiche da S. Tommaso d'Aquino a Bartolo da Sassoferrato.* Lezioni tenute nell' Università di Bologna durante l'anno accademico 1955-56 (Storia delle dottrine politiche). — Bologna, R. Pàtron, 1956 ; in 8, 131 p. L. 2000.

Après une introduction sur saint Augustin, l'augustinisme et le problème moral de la société chrétienne selon saint Augustin, M. B. traite de l'introduction de l'aristotélisme dans la doctrine politique avec saint Thomas et discute la thèse de A. Dempf proposée dans son ouvrage *Sacrum imperium* (traduction italienne, Milan 1933), selon laquelle Thomas redécouvrit l'« homme politique ». Puis viennent des notes sur Gilles de Rome, Dante, le mouvement franciscain et la question de la propriété, Marsile de Padoue, et enfin Bartole de Sassoferrato († 1357). F. V.

1183. M. Demongeot. *El mejor regimen político según Santo Tomás.* — Madrid, Editorial católica, 1958 ; in 12, xxiv-234 p. Pes. 45.

L'ouvrage de M. D., *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*, paru en 1928, reçoit après trente ans les honneurs d'une traduction espagnole. Nous renvoyons au compte rendu paru dans ce *Bulletin* I, nº 330. La seule nouveauté est un prologue de 13 pages de Mgr A. Herrera Oria.

1184. R. Bellemare. *Pour une théologie thomiste de la pauvreté.* — Revue Université Ottawa 26 (1956) sect. spéc. 137*-164*.

M. B. étudie la pensée de saint Thomas sur la notion de la pauvreté, puis sur les rapports de celle-ci, objet de la première béatitude, avec la crainte de Dieu, le premier don du Saint-Esprit. Un appendice étudie « le régime de possession des religieux ». F. V.

1185. S. Raimundo de Penyafort. *Diplomatario.* Edición de J. Rius Serra (S. Raymundi de Penyafort Opera omnia, 3). — Barcelona, Universidad, Facultad de Derecho, 1954 ; in 8, xvi-353 p. Pes. 125.

Mgr R. rassemble une foule de documents concernant la vie et l'activité de saint Raymond de Penyafort depuis son entrée chez les Frères Prêcheurs. D'abord 147 pièces, dont la plupart sont des lettres de Grégoire IX et de ses successeurs chargeant le dominicain de quelque mission. Ensuite les actes du procès de canonisation de 1318, où défilent de nombreux témoins de 13 miracles attribués au saint, la *Vita antiqua*, des récits d'autres miracles encore, et enfin les 15 chroniques depuis Gérard de Frachet jusqu'à Louis de Valladolid. Dans quelques pages d'introduction, Mgr R. établit que c'est bien à Penyafort que Raymond est né et en 1185 ; il estime comme probable qu'il fut promu à l'archevêché de Tarragone.

On se trouve devant un énorme matériel qui permettra d'illustrer davantage la vie et l'activité du saint. Mais on regrettera unanimement l'absence totale de tables qui eussent facilité la consultation de tant de documents O. L.

1186. A. Collell O. P. *Raymundiana.* — Analecta sacra Tarracon. 30 (1957) 63-95.

Cet article constitue un supplément à l'ouvrage de Mgr J. Rius Serra concernant Raymond de Penyafort (voir *Bull.* VIII, n° 1185). Le P. C. se demande si le saint fut bien promu à l'archevêché de Tarragone. Mais son but est de publier dix-neuf documents concernant la vie du saint et son procès de canonisation ; huit de ces pièces étaient inédites. O. L.

1187. J. Watt. *The Papal Monarchy in the Thought of Saint Raymond of Peñafort.* — Irish theol. Quart. 25 (1958) 33-42, 154-170.

Dans son *Speculum iuris*, écrit lors de son enseignement à Bologne (1213-1221), saint Raymond de Penyafort parle à plusieurs reprises du pouvoir pontifical. M. W. a rassemblé tous les textes et en a fait un exposé systématique comprenant deux parties : le pouvoir du pape à l'égard des autres juridictions ecclésiastiques, et ce même pouvoir à l'égard des juridictions civiles. Raymond a souligné en termes très nets la *plenitudo potestatis* : *summus inter omnes*, le pape est le *vicarius Christi* ; le pouvoir des évêques dépend de lui seul. Quant aux relations du pape avec le pouvoir civil, M. W. résume son enquête par ces formules : autonomie de l'Église qui a sa fin propre ; coopération des deux pouvoirs ; suprématie du pouvoir ecclésiastique qui peut, quand les besoins de la *christianitas* l'exigent, faire ce que le pouvoir civil négligerait de faire : *multa possumus indirecte*, disait Raymond, *quod non possumus directe.* O. L.

1188. M. M. McLaughlin. *Paris Masters in the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom.* — Church History 24 (1955) 195-211.

Mlle McL. résume dans cette conférence une thèse présentée à l'Université de Columbia en 1952. A l'occasion des luttes doctrinales et autres dont l'université de Paris fut le théâtre aux XIIIe et XIVe siècles, elle essaie de mettre en lumière l'idée que les maîtres se faisaient de la liberté intellectuelle. Son étude est centrée sur le cas de Siger de Brabant, caractéristique de la manière dont la faculté des arts s'opposait à la routine de la plupart des théologiens. Elle ne croit pas qu'on puisse trouver chez lui la doctrine de la double vérité, dont l'accusent ses adversaires. Sans doute les maîtres de cette tendance soulignent-ils la distinction entre philosophie et théologie, mais les difficultés qu'ils éprouvent à surmonter les obstacles à une harmonie entre ces deux disciplines montrent qu'ils ne se faisaient pas encore une idée très claire de la liberté de pensée. L'idée se précisera au XIVe siècle, avec Ockham et Buridan surtout. Du côté des théologiens un esprit de liberté dans la recherche de la vérité, — liberté toutefois plus corporative qu'individuelle, — se fait jour aussi, et Mlle McL. rappelle le cas de Godefroid de Fontaines déniant à l'évêque Étienne Tempier la légitimité de sa condamnation de 1277. On pourra comparer cette étude avec certains passages de H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter* (voir *Bull.* VIII, n° 755). H. B.

1189. Hadrianus a Križovljan O. F. M. Cap. *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant.* — Collectanea francisc. 27 (1957) 121-165.

Étude consciencieuse, bien documentée, sur l'attitude des maîtres franciscains à l'égard de Siger de Brabant. Celui-ci ne voulait certes pas établir de contradiction entre la foi et la raison ; c'est à tort qu'on lui impute la thèse des deux vérités. Mais il a voulu, dans le domaine des vérités d'ordre rationnel, prouver que la raison pouvait s'exercer indépendamment de la foi. Cette thèse fut celle de la faculté des arts vers 1260-1265 ; c'est entre 1265 et 1270 que Siger écrivit son Commentaire *in III de anima*. C'est vers 1266 que saint Bonaventure entra en scène. Le P. H. lui consacre de longues pages, analysant tous ses écrits, spécialement ses sermons *De donis Spiritus sancti* de 1268. Le saint docteur, constatant que l'attaque contre Siger était partie du camp des théologiens, a voulu à son tour le réfuter en théologien, conscient d'ailleurs d'être pleinement d'accord avec l'évêque de Paris qui, dès 1270, condamnait la théorie des artiens. Après saint Bonaventure intervinrent Guibert de Tournai, mais surtout Jean Peckham et, aux approches de 1277, Roger Bacon attaquant d'ailleurs à la fois Siger de Brabant et saint Bonaventure, et enfin Barthélemy de Bologne. La condamnation de 1277 consacra, pour un temps, la victoire de l'augustinisme franciscain aux dépens du thomisme naissant.

Tandis qu'on définit d'ordinaire la position de Siger comme un « averroïsme latin » (P. Mandonnet) ou un « aristotélisme hétérodoxe ou radical » (F. Van Steenberghen), le P. H. préfère y voir un « aristotélisme indépendant » (p. 123). C'est, me semble-t-il, dire trop ou trop peu. Comme le note le P. H., il ne peut s'agir d'une indépendance réelle, comme si l'on pouvait disserter efficacement sur une vérité révélée en dehors des données de la foi. Ce serait trop dire : Siger n'a jamais songé à ignorer l'autorité doctrinale de l'Église. Veut-on parler d'une simple différence de point de vue : *secundum philosophum* opposé à *secundum theologum* ? Ce serait trop peu dire, car cette distinction logique n'a rien de répréhensible. Saint Thomas définit le péché à ce double point de vue (*I^{a} II^{ae}*, q. 71, a. 6, ad 4^{um}). Les maîtres ès arts, dès avant 1250, avaient déjà défini la vertu *secundum philosophos* et *secundum theologos*. Odon Rigaud parle de la connexion des vertus *secundum theologum* et *secundum philosophum* (voir ces textes dans *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*, t. I, p. 521 ; t. III, p. 216, 223). Où donc résidait l'erreur de Siger aux yeux des théologiens ? En cette matière les théologiens étaient en possession d'une tradition plusieurs fois séculaire : le théologien a le droit de traiter en théologien de tout ce qui intéresse la conduite humaine. Or voici qu'à la faculté des arts les maîtres constatent tout ce qu'Aristote a pu découvrir sur l'honnêteté morale naturelle en s'adressant à la seule raison naturelle. Sans doute, quand il s'agissait de l'éternité du monde, de l'unicité de l'intellect agent, les artiens avaient le tort de ne pas tenir compte des théologiens et des vérités surnaturelles que ceux-ci ont charge de défendre. Mais en matière proprement philosophique, tel le problème de l'honnêteté morale naturelle, pourquoi le philosophe ne pourrait-il pas la traiter en philosophe ? Or c'était là rompre avec toute la tradition théologique ; ce que les théologiens ne pouvaient tolérer. L'attitude des artiens, en l'occurrence, fut non pas d'attaquer les théologiens, mais de défendre leur propre domaine contre l'invasion étrangère. En somme, Siger de Brabant se faisait le protagoniste d'un « aristotélisme défenseur de la raison ». O. L.

1190. R. A. Macdonald. *Kingship in Medieval Spain : Alfonso X of Castile.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 1038.

Cette thèse est consacrée en grande partie à exposer les idées politiques du roi Alphonse X de Castille : sa conception de la royauté, de l'empire (il fut en effet

élu empereur) et des relations entre l'Église et l'État. M. M. se base sur les écrits sortis de l'entourage du roi, en particulier sur la deuxième des *Siete Partidas*. Sans doute ne peut-on dire avec certitude la part précise qu'Alphonse X prit à leur composition, mais elles reflètent à coup sûr ses idées personnelles en la matière. Thèse en microfilm de 612 p., Dl. 7.75). H.B.

1191. L.-G. Pesce. *Le portrait de Rutebeuf. Sa personnalité morale.* — Revue Université Ottawa 28 (1958) 55-119.

M. P. trace un portrait très vivant du poète parisien des environs de 1250, au tempérament fait de contrastes. Gai jongleur et grave trouvère, trouvère à gages mais poète indépendant, Rutebeuf sait jouir de l'amitié mais aussi haïr férocement. Esprit profondément religieux, grand dévôt de la Vierge, il critique sans merci la cour romaine et le haut clergé. Ami de Guillaume de Saint-Amour, il le défend et s'en prend violemment aux ordres mendiants qui attaquent le maître séculier ; il est cependant resté étranger aux discussions doctrinales du temps. O. L.

1192. A. Matanić O. F. M. *Gilbertus Tornacensis (de Tournai) O. F. M. ac eius « Rudimentum doctrinae ».* — Antonianum 32 (1957) 431-433.

Le P. E. Bonifacio a édité récemment le *De modo addiscendi* (rédigé entre 1263 et 1268) de Gilbert de Tournai, troisième partie du *Rudimentum doctrinae* (voir *Bull.* VII, n° 519). Le P. M. relève l'intérêt de ce traité, véritable manuel de pédagogie. Gilbert a certainement été professeur de théologie à Paris, avant d'entrer chez les frères mineurs. Son traité a subi l'influence de l'école de Saint-Victor. Il faut prolonger sa vie, non pas jusqu'en 1284, mais au moins jusqu'en 1288. O. L.

1193. F. P. Mittermaier. *Ein bislang verschollener Hymnus auf die sel. Christina, gen. von Retters.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 10 (1958) 353-355.

M. M. a eu la bonne fortune de retrouver, dans l'Appendice de la seconde édition de la *Vita beati Hermanni Josephi* publiée en 1661 par le norbertin Pierre de Waghenare, un *Hymnus de beata Christina Rhetericensis* qu'on croyait perdu. L'auteur n'en publie que le texte, se réservant tout autre explication pour le travail qu'il prépare sur la mystique de Rhetirs (voir *Bull.* VIII, n° 325). G. M.

1194. P. Glorieux. *Le « De gradibus formarum » de Guillaume de Falegar O. F. M.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 296-319.

Mgr G. édite une question disputée soutenue à Paris par le maître franciscain Guillaume de Falegar en faveur de la pluralité des formes. L'édition est faite sur *Paris Arsenal 457*, f. 100^vb-105^vb, le seul manuscrit complet (*Assise Bibl. com. 174*, f. 29^ra-30^vb, n'en est que la première partie). Le savant éditeur note à ce sujet que le même texte se trouve dans *Assise Bibl. com. 158*, mais ici sous la forme spontanée et vivante de réportation prise à la soutenance même. Cette pièce a été éditée par le P. R. Zavaloni O. F. M. (voir *Bull.* VI, n° 1217), qui l'aurait volontiers attribuée à Richard de Mediavilla. O. L.

1195. P. Stella. *Teologi e teologia nelle « Reprobationes » di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines.* — Salesianum 19 (1957) 171-214.

Comme le rappelle M. S., Godefroid de Fontaines était un fervent défenseur des positions thomistes. De ses quodlibets souvent très longs il existe une rédaction brève, faite probablement par Hervé de Nédellec. Mais il avait son franc parler ; il ne craignit pas de protester contre la condamnation de 1277. On comprend que les thomistes aient tenté de se dégager de cet allié compromettant. De là sans doute les *Reprobationes* de Bernard d'Auvergne O. P. M. S. a repéré 11 articles de Godefroid où il est question de la science théologique (science théorique ou pratique) et du comportement des théologiens à l'égard des autorités ecclésiastiques. Il édite, d'après *Florence Naz. II. II. 182* et *Vat. Borgh. 298*, cinq articles de Bernard d'Auvergne dirigés contre les quodlibets suivants de Godefroid de Fontaines : VIII, 7 ; IX, 20 ; X, 18 ; XII, 5 ; XIII, 1 et IV, 10.

O. L.

1196. J. Beumer S. J. *Die Theologiebegriff des Richard von Mediavilla O. F. M.* — Franzisk. Studien 40 (1958) 20-29.

Il arrive maintes fois à Richard de Mediavilla de se détacher de la tradition franciscaine pour adopter les vues de saint Thomas d'Aquin. Le P. B. vient d'en apporter un exemple frappant. La théologie est-elle une science, se demande le maître franciscain au début de son Commentaire sur les Sentences. Or la réponse est empruntée, presque *ad litteram*, à saint Thomas, *I^a Pars*, q. 1, a. 2. La théologie est-elle une science spéculative ou une science pratique ? La réponse est nette : sans doute, elle est spéculative en ce sens qu'elle s'occupe de Dieu ; mais elle est avant tout pratique, puisque son but est de nous exciter à l'amour ; en quoi Richard rejoignait la tradition franciscaine la plus authentique.

O. L.

XIV^e S. **1197.** A. Recio O. F. M., D. Merino O. F. M., F. de Lejarza O. F. M., A. Uribe O. F. M. *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV.* — Archivo ibero-americ., Ep. II, 17 (1957) 5-945.

Ce volumineux numéro extraordinaire de l'*Archivo ibero-americano* fut publié à l'occasion du V^e centenaire de saint Pierre Regalado († 1456). Les auteurs se sont partagé la besogne pour retracer la biographie de ce dernier et de quelques autres réformateurs franciscains de l'époque, dont Pierre de Villacreces, et pour écrire l'histoire du retour à l'idéal franciscain primitif dans la province de Santiago, en Aragon et en Castille. Au point de vue documentaire, il faut signaler le chapitre V consacré aux sources « villacréciennes » ; le chapitre XI donnant la bibliographie de saint Pierre Regalado ; et surtout le chapitre XIV reproduisant des « écrits villacréciens ».

F. V.

1198. R. Gaya Massot. *Provisión de las cátedras en el estudio general de Lérida.* — Analecta sacra Tarracon. 30 (1957) 233-296.

M. G. étudie comment le *Studium* de Lérida fut pourvu de professeurs, au XIV^e et au XV^e siècle. Il publie en appendice quinze documents, appartenant surtout aux Archives de la Couronne d'Aragon à Barcelone.

F. V.

1199. M. Reeves. *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 111-141.

Non seulement les Frères Mineurs et Prêcheurs, mais aussi les Ermites de Saint-Augustin et les Jésuites ont interprété en leur faveur les visions de Joachim de Flore.

M^lle R. passe ici en revue les auteurs de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin qui, du XIV^e au XVII^e siècle, ont témoigné dans leurs écrits de leur connaissance des œuvres de l'abbé de Flore. Ils les ont surtout utilisées dans leurs polémiques avec les chanoines de Saint-Augustin, tenant principalement à établir qu'ils avaient été fondés par saint Augustin lui-même, — réalisant véritablement cette prophétie de Joachim : *surget ordo qui videtur novus et non est*, — tandis que les chanoines étaient d'institution beaucoup plus récente. G. M.

1200. M. B. Becker. *Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento : A Socioeconomic Inquiry.* — Speculum 34 (1959) 60-75.

M. B. montre comment à Florence, au XIV^e siècle, les divers gouvernements ont favorisé ou combattu l'hérésie des Fraticelli pour des motifs économiques ou des préjugés sociaux. G. M.

1201. W. Jungandreas. *Ein moselfränkisches Zisterzienserinnengebetbuch im Trierer Raum um 1300.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 9 (1957) 195-213.

Ce recueil de prières, en latin et en moyen-haut-allemand, est contenu dans le ms. *Trèves Stadtbibl. 1149/451* (fin XIII^e-début XIV^e s.). Il est dû à de nombreuses mains différentes et se situe dans la tradition spirituelle rhénane. M. J. donne en particulier quelques indications philologiques, avant de publier et de traduire en allemand moderne un certain nombre de fragments. F. V.

1202. F. Casado O. S. A. *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.* — Ciudad Dios 163 (1951) 437-454 ; 164 (1952) 301-331.

Jacques de Viterbe est une figure importante de l'ordre de Saint-Augustin à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle. Il succéda à Paris à Gilles de Rome dont il était le disciple. Il n'est pas sans intérêt de connaître avec plus de précision sa position parmi les courants intellectuels de l'époque. A part son *De regimine christiano*, ses œuvres sont restées inédites, et l'étude du P. C. se base principalement sur ses *Questiones disputatae* (d'après *Rome Angelica 213*) et ses *Quodlibeta quatuor* (d'après *Vat. Ottob. lat. 196*). Deux points de sa pensée philosophique sont approfondis : la doctrine des raisons séminales et sa relation avec la forme en puissance, la distinction de l'essence et de l'existence. Sa position au sujet de ce dernier problème est particulièrement délicate à déterminer et sa souplesse échappe souvent aux classements trop rigides. Le P. C. tâche de le situer par rapport à son confrère Gilles de Rome. H. B.

1203. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione.* Editio secunda cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 1). — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1957 ; in 8, 20*-482 p.

En 1903, le scriptorium de Quaracchi inaugurait sa *Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi* par l'édition de nombre d'écrits de Matthieu d'Aquasparta († 1308). Une seconde édition s'imposait. Sous la vigilante direction du P. V. Doucet, les éditeurs se sont vite rendu compte qu'il fallait non une simple réédition, mais une refonte totale des textes revus sur les autographes selon les exigences actuelles de l'édition critique, outre les nombreuses corrections qu'il importait de faire aux notes et aux références. Ce que les premiers éditeurs présentaient comme un *tractatus* et un *sermo de sacra Scriptura* sont en réalité deux *principia*, l'un introduisant le Commentaire biblique du maître franciscain, l'autre son Commentaire sur les Sentences (vers 1268-1272). Ses huit questions *De fide* datent non pas des années 1273-74, mais des années 1277-78 et ont été disputées non à Bologne, mais à Paris ; car Matthieu d'Aquasparta avait sous les yeux les questions *De fide* de Barthélemy de Bologne, qui les y disputa en 1275-77. Les dix questions *De cognitione* ont été disputées à Paris vers 1278-79, car elles citent dès le début la condamnation de Tempier de 1277. Le traité *De processione Spiritus Sancti* a été écrit, non pas après, mais un peu avant le concile de Lyon de 1274. Les autographes utilisés pour l'édition de ces textes sont *Asssice 134, Todi 122* et *44* (apographe corrigé par Matthieu lui-même). Il était bien inutile de s'adresser à d'autres témoins : *coenosos rivulos nonne despicere fas est, quando praesto sunt ipsi fontes?* (p. 8*). Parmi les tables qui clôturent le volume, il faut signaler avant tout l'excellent relevé alphabétique de toutes les matières abordées par le maître franciscain. Les éditeurs ont eu l'heureuse idée de reproduire la préface à l'édition de 1903 : on se rend compte des progrès réalisés en histoire littéraire au cours du dernier demi-siècle. O. L.

1204. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. *Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu aliaeque selectae de Christo et de eucharistia.* Editio secunda cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 2). — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1957 ; in 8, 16*-338 p.

La première édition de ce tome remonte à 1914. La seconde édition en revoit soigneusement le texte. D'abord, neuf questions *De incarnatione* disputées en curie romaine entre 1279 et 1287, malheureusement incomplètes, éditées d'après *Assise 158* et *159* ; la neuvième question se lit en outre dans *Vat. lat. 14013.* Pour éclairer le texte et la doctrine de ces questions, les éditeurs ont publié, d'après *Assise 132*, plusieurs questions du Commentaire sur le livre II des Sentences. On trouve ensuite huit questions *De Christo et de eucharistia* : les cinq premières sont extraites des quodlibets 5, 2 et 6 disputés en curie romaine entre 1279 et 1287 ; les deux suivantes le furent à Paris en 1277-78 en vue de conquérir la maîtrise en théologie. Ces sept questions sont éditées d'après l'autographe d'*Assise 134* et l'apographe de *Todi 44* revu par l'auteur même ; la huitième question manque dans l'autographe. Ici encore (voir *Bull.* VIII, n° 1203), les savants éditeurs ont reproduit la préface de la première édition et ont dressé des tables d'auteurs et des matières des plus utiles. O. L.

1205. G. M. Roschini. *Radulphus de Hotot, Immaculatae Conceptionis in Universitate Parisiensi primus assertor.* — Marianum 19 (1957) 142-146.

Quel fut le premier théologien à proclamer l'immaculée conception de Marie ? A la candidature de Jean Duns Scot, le P. R. oppose celle du maître séculier

Raoul de Hotot. On sait en effet qu'une note marginale ajoutée au texte d'un quodlibet de Jean de Pouilly en 1309 atteste que Raoul de Hotot, dans un sermon universitaire, *in pleno et generali sermone universitatis*, avait prêché ouvertement le privilège marial ; Jean Duns Scot de son côté, avait été moins catégorique. Malheureusement, les dates vraies de ces deux interventions, jusqu'ici du moins, restent incertaines : quel fut le premier en date ? L'essentiel pour l'historien est de constater que la théorie était proposée dans les milieux séculiers autant que dans les milieux franciscains. On n'oubliera d'ailleurs pas les titres de Robert Grosseteste (cf. *Bull.* VIII, n° 1114). O. L.

1206. T. Barth O. F. M. *Franziskanerhandschriften in der Kathedralbibliothek von Valencia und dem aragonesischen Kronarchiv von Barcelona mit besonderer Berücksichtigung der beiden nicht edierten Reportationen des Duns Scotus zum dritten Buch der Sentenzen.* — Franzisk. Studien 39 (1957) 22-39.

Le P. B. analyse soigneusement plusieurs manuscrits : *Valence Cathédrale 200* (Gérard Odon, *In II et III Sent.* ; Jean de Rodington, *In IV Sent.* ; Gui Terreni, réponse à plusieurs questions), *Valence Cathédrale 178* (Jean Duns Scot, *In II Sent.*, et une reportation inédite de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences), *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 53* (une reportation inédite de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences et le livre IV de l'*Ordinatio* du même). Le P. B. a dressé une très utile table des matières des deux reportations sur le livre III des Sentences. Nous avons naguère utilisé ces deux reportations (voir *Bull.* VII, n° 686) ; mais pour celle de Valence, nous l'avons désignée sous la cote *139* (et non *178*), comme l'avait fait jadis le P. E. Longpré. O. L.

1207. G. E. Mohan O. F. M. *The « Abbreviatio » of the « Oxoniense » of Scotus by Rogerius Anglicus.* — Franciscan Studies 6 (1946) 218-225.

Cette *Abbreviatio* est contenue dans un manuscrit de l'Université de Pittsburgh (non coté),déjà étudié par K. Guinagh en 1931 (voir *Bull.* II, n° 101). Se proposant de l'éditer un jour en entier, le P. M. publie ici cinq questions du *Prologus* de cette œuvre qui veut résumer, en adoptant les expressions de Scot lui-même, l'*Opus Oxoniense*. F. V.

1208. A. da Postioma. *Il volontarismo in G. Duns Scoto.* — Studia Patavina 5 (1958) 136-138.

M. da P. rattache l'attitude volontariste de Scot à sa qualité de franciscain d'une part, à son origine anglo-saxonne d'autre part, qui lui fait donner le pas à l'empirisme sur la métaphysique. Il tente de définir ce volontarisme scotiste avec autant de précision qu'on peut en apporter dans un exposé de deux bonnes pages. H. B.

1209. W. Pannenberg. *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 4). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954 ; in 8, 149 p. Mk. 12.40.

M. P. donne un bon exposé de la doctrine de Duns Scot sur la prédestination : on ne possédait sur le sujet, avant cet ouvrage, que des notices de dictionnaires

ou d'encyclopédies, ou bien encore des exposés généraux du scotisme. Cette lacune nous paraît heureusement comblée maintenant. M. P. a traité la question avec une méthode rigoureuse, en sériant les problèmes : nature de la prédestination, mode d'activité de son acte, ses causes, ses rapports avec la liberté de l'homme. M. P. prend soin en même temps de comparer les points de la doctrine de Duns Scot avec celle des autres grands scolastiques du XIII^e siècle. Les textes sont cités *in extenso* et en latin ; la bibliographie nous a semblé consciencieuse.

F. V.

1210. A. M. Caggiano O. F. M. *De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem incarnationis.* — Antonianum 32 (1957) 311-334.

Le P. C. examine d'abord si la question *De ratione incarnationis* se situe, dans l'école scotiste, sur le plan historique ou sur un plan hypothétique et il conclut que les scotistes l'ont bien posée sur le plan « historique actuel ». Il passe ensuite à une nouvelle question : les scotistes peuvent-ils invoquer l'autorité de leur maître à ce propos ? L'examen de son *Ordinatio* et de la *Reportatio Parisiensis* (dont l'autorité paraît solide au P. C.) autorise une réponse affirmative.

F. V.

1211. F. Stegmüller. *Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 24 (1957) 115-201.

Après une très brève esquisse biographique de ce dominicain (v. 1245-après 1310), M. S. publie son *De origine rerum praedicamentalium*, écrit après le *De intellectu et intelligibili*, et de date tout à fait incertaine. L'intérêt du traité vient de ce qu'il situe l'origine des catégories dans l'intellect. L'édition est faite d'après les mss *Bâle Univ. F. III. 18, Erfurt Stadtbibl. Amplon. F. 79, Maihingen Fürstl. Bibl. II Lat. 1. Q. 6, Vat. lat. 2183* et *4426, Vienne Nat. 273* (*script. 1363*).

F. V.

1212. M. D. Grmek. *La lettre sur la magie noire et les autres manuscrits d'Arnaud de Villeneuve dans les bibliothèques yougoslaves.* — Archives internat. Histoire Sciences 11 (1958) 21-26.

On ne connaissait jusqu'ici que trois manuscrits du traité d'Arnaud de Villeneuve édité en 1912 par P. Diepgen sous le titre de *De improbatione maleficiorum*. M. G. en fait connaître un quatrième, *Zagreb. Biblioth. métrop. lat. 154*. C'est le plus important de tous, car le plus ancien (1^re moitié du XIV^e s.) et le plus proche de l'original, étant, d'après M. G., originaire d'Avignon et venu à Zagreb par l'intermédiaire de Jacques de Plaisance, évêque de Csanad puis de Zagreb († 1348). M. G. signale aussi un *Regimen sanitatis* d'Arnaud, écrit vers 1320, dans la bibliothèque de l'évêché de Maribor.

H. B.

1213. Salvador de les Borges O. F. M. Cap. *Arnau de Vilanova moralista* (Institut d'estudis catalans, Arxius de la secció de ciències, 25). — Barcelona, Institut d'estudis catalans, 1957 ; in 8, 120 p.

Le P. S. a recueilli dans l'immense production littéraire d'Arnauld de Villeneuve (vers 1240-1311) tout ce qui intéresse la morale. Médecin de profession, Arnauld insiste sur le caractère scientifique de la médecine, qu'il considère dans sa noble fonction d'atteindre l'âme par le corps. Certains devoirs incombent au

médecin : il doit être prudent, sachant tantôt cacher la vérité, tantôt la dire ; il ne doit pas être âpre au gain ; il doit respecter les droits de son client. Arnauld s'attache spécialement aux problèmes moraux où la médecine peut intervenir : les passions, les fonctions procréatrices, les cas d'impuissance, la continence, l'avortement et pratiques anticonceptionnelles, le jeûne et l'abstinence. Le moraliste s'occupe aussi de la vertu de religion : Arnauld s'attaque aux superstitions, à la magie, à l'astrologie. Sans être un « illuminé » ni un agitateur révolutionnaire, Arnauld s'intéresse à l'état de la société. Imbu des principes joachimites, il prédit la venue de l'Antéchrist, réclame la réforme de l'Église depuis la curie romaine, les évêchés, le clergé séculier jusqu'aux ordres mendiants, en qui il voit les précurseurs de l'Antéchrist et chez lesquels il dénonce la violation du vœu de pauvreté. Il n'oublie pas les devoirs des laïcs et surtout des hommes d'État. Et enfin, s'élevant à l'ordre surnaturel, Arnauld souligne le primat de la charité sur les vertus morales et le devoir d'imiter le Christ. Cette bonne synthèse de l'œuvre morale d'Arnauld de Villeneuve suppose chez le P. S. une patiente recherche des textes, dispersés en de nombreux écrits, dont plusieurs encore inédits. O. L.

1214. G. Fussenegger O. F. M. *Relatio commissionis in Concilio Viennensi institutae ad decretalem « Exivi de paradiso » praeparandam.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 145-177.

Cette décrétale, du 6 mai 1312, fut préparée par un rapport dont le P. F. étudie les auteurs, la date de composition, le contenu, le passage relatif à Pierre Jean Olivi, les répercussions sur la décrétale elle-même. Son texte est contenu dans le ms. *Linz Landesarchiv.* (sans cote) ; le P. F. le publie ici. F. V.

1215. M. Ruffini. *Un ignoto manoscritto della traduzione francese del « Libre de l'orde de cavalleria » di Raimondo Lullo.* — Estudios lulianos 2 (1958) 77-82.

Ce manuscrit est *Turin Bibl. naz. L-III-14* : M. R. le décrit et reproduit le début et la fin du *Libre* (f. 76-91). F. V.

1216. A. Oliver. *El « Llibre del orde de cavalleria » de Ramón Llull y el « De laude novae militiae » de San Bernardo. Relación de ambos con el « Miles christianus » medieval.* — Estudios lulianos 2 (1958) 175-186.

M. O. fait remarquer tout ce qui oppose le traité de Lulle à celui de saint Bernard. F. V.

1217. R. Brummer. *Zur Datierung von Ramon Llulls « Libre de Blanquerna ».* — Estudios lulianos 1 (1957) 257-261.

M. B. admet que le *Libre de Blanquerna* fut projeté vers 1275, que son plan fut élaboré après 1278 et qu'il était achevé en 1283. F. V.

1218. S. García Palou. *El « Liber de quinque sapientibus » del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del « Libre de Blanquerna ».* — Estudios lulianos 1 (1957) 377-384.

M. G. explique les raisons de situer la composition du livre IV du *Blanquerna* avant 1294. F. V.

1219. G. Seguí. *La influencia cisterciense en el beato Ramón Llull.* — Estudios lulianos 1 (1957) 351-370 ; 2 (1958) 245-272.

Cette influence s'exerça par le monastère de Santa María de La Real : Lulle lui dut son sens apostolique. Le P. S. reproduit à ce propos les passages utiles de la *Vita coetània*, dans leurs textes latin (éd. B. de Gaiffier S. J. ; voir *Bull.* I, nº 652) et catalan (éd. Fr. de B. Moll (voir *Bull.* III, nº 90).

1220. F. de B. Moll. *Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull.* — Estudios lulianos 1 (1957) 157-206.

L'élément populaire de ce lexique lullien (7.000 mots environ) ; ses archaïsmes (de forme, sémantiques, absolus) ; ses dialectalismes ; ses éléments culturels ; les mots dérivés, étrangers, techniques. Le catalan de Lulle se prêta à la pensée philosophique et théologique, qu'il avait abordée dans les textes latins de la Bible, des Pères, de Pierre Lombard et de saint Bonaventure. F. V.

1221. M. Sanchis Guarner. *L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull.* — Estudios lulianos 2 (1958) 37-62.

D'après le *Llibre de l'orde de cavalleria*, cité d'après l'édition de Palma 1906, M. S. étudie en particulier les rapports entre l'Église et la chevalerie, le statut juridique de cette dernière, l'« honneur chevaleresque », l'éducation du chevalier. F. V.

1222. E. W. Platzeck O. F. M. *Raimund Lulls Auffasung von der Logik. (Was ist an Lulls Logik formale Logik?).* — Estudios lulianos 2 (1958) 5-36, 273-296.

Analyse du *De logica nova* de Raymond Lulle (éd. Valence 1512) et de l'*Ars generalis* (éd. Palma 1645). F. V.

1223. S. García Palou. *¿ Fué Ramón Llull el primero en usar las expresiones « teología positiva » y « teólogo positivo »?* — Estudios lulianos 2 (1958) 187-196.

M. G. conclut de l'examen des textes que le concept lullien de théologie positive correspond équivalemment, mais non identiquement, à celui qu'élaboreront les théologiens des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. F. V.

1224. F. Vendrell de Millás. *La tradición de la apologética luliana en el Reino de Fez.* — Estudios lulianos 1 (1957) 371-376.

A propos d'une *Disputa que fue fecha en la çibdad de Feç delante del Rey e de sus sabios*, contenue dans un *Cancionero* castillan du XV^e^ siècle, de Jean Fernández de Ixar (éd. J. M. Azaceta, dans les *Clásicos hispanos*, t. II, Madrid 1956, p. 491-496). F. V.

1225. B. Nicolau. *El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano.* — Analecta Tertii Ord. regul. S. Francisci 7 (1957) 267-282.

1226. B. Nicolau. *El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano.* — Estudios lulianos 2 (1958) 297-312.

Ces deux articles publient le même texte avec quelques légers changements. Le P. N., qui a écrit une thèse sur la *Christologia lulliana*, cite les textes qui prouvent que Raymond Lulle fut un partisan résolu de la « primauté absolue » du Christ et qu'il fut sur ce point un précurseur de Duns Scot. F. V.

1227. S. García Palou. *Omisión del tema del primado romano en los tratados y opúsculos orientalistas del beato Ramón Llull.* — Estudios lulianos 1 (1957) 245-256.

Le schisme d'Orient préoccupa Raymond Lulle. M. G. examine ses écrits sur ce sujet ; Lulle y omet de parler de la primauté romaine, ce qui s'explique par son dessein missionnaire. F. V.

1228. R. Kuiters O. E. S. A. *Aegidius Romanus and the Authorship of « In utramque partem » and « De ecclesiastica potestate ».* — Augustiniana 8 (1958) 267-280.

Dans la lutte entre Boniface VIII et Philippe le Bel, Gilles de Rome joua un rôle important comme « curialiste » du pape. La question *In utramque partem* serait son œuvre d'après son éditeur, G. Vinay (*Egidio Romano e la cosidetta « Quaestio in utramque partem »*, dans *Bullettino dell' Istituto storico ital. per il Medio Evo* 53, 1939, 43-136), tandis que le *De ecclesiastica potestate* serait inauthentique. Le P. K. reprend le problème, examine les attributions des manuscrits et les autres arguments allégués par M. Vinay, et renverse les conclusions de ce dernier : l'authenticité égidienne de l'*In utramque partem* n'est pas prouvée ; celle du *De ecclesiastica potestate* est renforcée au contraire. F. V.

1229. G. Suárez O. S. A. *La metafísica de Egidio Romano e la luz de las 24 tesis tomistas.* — Ciudad Dios 161 (1949) 93-130, 269-309.

Après une esquisse de la carrière de Gilles de Rome, le P. S. expose consciencieusement sa doctrine sur les 11 premières des 24 thèses thomistes, c'est-à-dire puissance et acte, essence et existence, analogie de l'être, substance et accident, relation, créatures spirituelles, matière et forme, individuation, avec toutes les questions apparentées. La conclusion générale est qu'entre Gilles et saint Thomas existe une affinité intellectuelle indéniable : même orientation globale et accord foncier sur les idées maîtresses. Ce qui ne signifie pas adhésion aveugle aux thèses thomistes ; Gilles garde toujours son indépendance de pensée et, s'il est disciple de saint Thomas, c'est un disciple conscient. Il a contribué à formuler plus explicitement certaines positions de l'école thomiste primitive. Par ailleurs il n'hésite pas à critiquer le maître quand il croit devoir s'en séparer, et cette attitude lui attire les attaques de théologiens plus étroitement fidèles à l'autorité du Docteur angélique. Choisi lui-même comme chef officiel de l'école augustinienne, ses confrères eurent plutôt tendance à accentuer son originalité à l'égard de saint Thomas. Le P. S. s'attache particulièrement à la théorie capitale de la distinction entre l'essence et l'existence. Il n'y a pas de doute que pour Gilles cette distinction soit réelle : essence et existence sont deux réalités parfaitement distinctes, *duae res, res et res* ; mais il n'est pas allé jusqu'à l'ultra-réalisme que lui attribua le P. E. Hocedez. Ce point avait déjà fait l'objet d'une étude plus détaillée du P. S. (voir *Bull.* VIII, n° 1231). H. B.

1230. R. Friedeman O. E. S. A. *Het « intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium » van Averroës en de « ratio intelligendi » in de zelfkennis volgens Aegidius Romanus.* — Augustiniana 8 (1958) 48-112.

Après avoir réuni le dossier documentaire de la question dans les œuvres de Gilles de Rome (32 textes), M. F. examine plus spécialement ce qu'enseignent, sur la *ratio intelligendi* dans la connaissance de soi, le Commentaire sur le Ier livre des Sentences et le *Quodl.* II, q. 23. F. V.

1231. G. Suárez O. S. A. *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia.* — Ciencia tomista 75 (1948) 66-99, 230-272.

Après avoir rappelé les discussions sur la véritable pensée de saint Thomas au sujet de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, le P. S. résume la position prise par le P. E. Hocedez S. J., entre autres dans l'introduction à son édition des *Theoremata de esse et essentia* de Gilles de Rome, Louvain 1930 (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, 91-92). On se souvient que pour le P. Hocedez Gilles de Rome n'est pas le fidèle disciple de saint Thomas qu'on a souvent cru reconnaître en lui. Dans la question de la distinction réelle, il a apporté des précisions qu'ignore le Docteur angélique et ces précisions vont dans un sens ultra-réaliste : essence et existence se distinguent *ut res et res* au point d'être séparables. Le P. S. reprend le problème, en exposant avec un grand luxe de détails la pensée de Gilles sur l'essence et l'existence, ainsi que sur les notions connexes de participation, contingence, création, anéantissement. Si la position de F. Pelster, qui ne voit chez Gilles qu'une distinction virtuelle à la manière d'Henri de Gand, est résolument à rejeter, celle du P. Hocedez, à l'extrême opposé, n'en est pas moins à rectifier. L'emploi par Gilles de formules comme *res et res* ne prouvent pas un ultra-réalisme qui le distinguerait de la position thomiste. En ce point du moins le disciple ne s'écarterait pas du maître ; mais le plaidoyer du P. S. n'est pas toujours convaincant. H. B.

1232. E. Roditi. *The Chicago Manuscript of the Castilian Breviario de amor.* — Modern Philology 45 (1947-48) 15-22.

Étude du manuscrit *63* (*Span. 1*) de la Bibliothèque de l'Université de Chicago, qui contient une version castillane, de la deuxième moitié du XVe ou même du début du XVIe siècle, du *Breviari d'amor* de Matfré Ermengaut. C'est le seul témoin connu de cette traduction, dont le texte se rattache à la branche catalane des manuscrits du *Breviari d'amor.* H. B.

1233. H. McNeal Reed Gehring. *The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 1417.

Selon l'auteur de cette dissertation, on n'a pas rendu assez justice aux chroniques comme sources de renseignements sur le langage mystique. Six de ces chroniques sont examinées, appartenant aux couvents d'Adelhausen, Engeltal, Oetenbach, St. Katharinental, Toss et Weiler, s'échelonnant de 1318 à 1360. Le relevé des termes employés pour exprimer la vie mystique ne manque pas

d'intérêt et permet de délimiter un fonds commun de vocabulaire à côté des particularités individuelles des chronistes. Thèse de 378 p. en microfilm, Dl. 4.85.
H. B.

1234. V. Beltrán de Heredia O. P. *El Estudio del monasterio de Sahagún.* — Ciencia tomista 85 (1958) 687-697.

Le P. B. décrit rapidement l'histoire du *studium* de ce monastère bénédictin au XVe siècle et publie ensuite des bulles de Benoît XIII (de 1403 à 1411) et de Clément VII (de 1534) qui lui sont relatives, contenues dans *Arch. Vat. Reg. Vat. vol. 323* et *1599, Reg. Avin. vol. 320, 324* et *337*, et dans *Madrid Arch. Hist. Nac. Monasterio de Sahagún, 2469.* F. V.

1235. E. Neumann. « *Der Minne Spiegel* » *und Mechtild van Magdeburg.* — Zeitschr. deutsche Philol. 73 (1954) 217-226.

Ce poème mystique, édité en 1858 par K. Bartsch d'après le ms. *Nuremberg Stadtbibl. 4° cent. VI 43 d*, semble appartenir à la première moitié du XIVe siècle. M. N. montre comment il dépend de la *Lumière de la divinité* de Mechtilde de Magdebourg. F. V.

1236. B. Peter. *Die theologisch-philosophische Gedankenwelt des Heinrich Frauenlob* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 2). — Speyer, Jaeger, 1957 ; in 8, IX-166 p. Mk. 12.

Les œuvres du poète Henri Frauenlob de Mayence († 1318) sont mal connues : elles ont été éditées par L. Pfanmüller (Strasbourg 1913), W. F. Kirsch (Bonn 1928), K. Bartsch (*Deutsche Liederdichter des 12.-14. Jahrh.*, Berlin 1901) et L. Entmüller (Quedlinburg-Leipzig 1843). C'est sur ces textes que Mme P. s'est penchée. Elle en expose la doctrine sur l'« image de Dieu » un et trine, sur les rapports de Dieu avec la création, sur l'histoire du salut depuis le péché originel jusqu'au Christ, sur les étapes de la vie rédemptrice de celui-ci et surtout enfin sur la mariologie. Cette dernière branche de la théologie est l'objet principal du travail (p. 107-157) ; on remarque la place qu'Henri accordait à Marie au cours de la vie rédemptrice du Christ et comme médiatrice des grâces. F. V.

1237. G. Mauro. *Conobbe Dante il « De republica » di Cicerone?* — Giornale ital. Filologia 11 (1958) 233-235.

A propos de G. Carugno (voir *Bull.* VII, n° 2230), qui croit avoir trouvé une réminiscence du *De republica* de Cicéron dans *Purg.* II, 12-13, M. M. signale un autre rapprochement entre *Inf.* XXVIII, 7-12 et *Rep.* III : *Inclusorum hominum gemitu mugiebat taurus.* Mais ici d'autres sources certaines de Dante sont aussi en cause : Ovide, Valère Maxime, Orose. Il considère le premier cas comme un parallélisme fortuit et, dans le second, Dante a pu lire cette citation de Cicéron dans un texte de Juvénal accompagné de scolies, où elle se rencontre en effet a VI 186. H. B.

1238. A. Vallone. *Isidoro di Siviglia e Purg. XXVIII, 139-144.* — Studi danteschi 35 (1958) 259-262.

Dante, qui a placé Isidore de Séville au quatrième ciel à côté de Bède et de Hugues de Saint-Victor, a certainement connu son œuvre. M. V. rapproche les vers susdits du *Purgatoire* du passage sur les îles fortunées dans *Etym.* XIV, 3, 2. H. B.

1239. R. Palgen. *Scoto Eriugena, Bonaventura e Dante.* — Convivium (Torino) 25 (1957) 1-8.

M. P., qui connaît à fond l'œuvre de Dante, s'efforce comme il se doit d'en reconnaître les sources. Ces sources sont de toute évidence multiples. La question est de savoir lesquelles sont plus ou moins directes et lesquelles sont certainement indirectes. Pour saint Thomas et saint Bonaventure, il n'y a guère de problème, semble-t-il. La question est plus délicate pour certaines sources que j'appellerais volontiers « marginales », tels les platoniciens, les néoplatoniciens et les arabes. Il a déjà été rendu compte dans ce *Bulletin* de plusieurs études de M. P. à ce sujet (voir *Bull.* VII, nos 2698-2702).

L'article que nous signalons aujourd'hui montre qu'il y a des rapports frappants entre Dante et Jean Scot Érigène, notamment en matière cosmologique et eschatologique. Faut-il s'en étonner ? M. P. ne cherche pas à savoir s'il s'agit d'une dépendance proprement dite, — ce qui n'est d'ailleurs pas probable, — mais se contente de constater que « le néoplatonisme chrétien avait envahi, au XIIIe siècle, le domaine de la poésie » (p. 8). Cette constatation n'a vraiment rien pour nous surprendre. La théologie du moyen âge, même à l'époque des grands scolatiques, est en effet profondément tributaire de la tradition néoplatonicienne et plus particulièrement de l'œuvre érigénienne. M. C.

1240. H. Roos S. J. *Zur Abfassungszeit von Meister Eckeharts Trostbuch.* — Orbis Litterarum 9 (1954) 45-59.

Contre l'article du P. G. Théry O. P. dans les *Mélanges J. de Ghellinck* (voir *Bull.* VI, no 1523), admettant comme date de composition du *Livre de la consolation* 1308-1311, le P. R. maintient la date de 1314, comme il le faisait déjà en 1932 après L. Hammerich (voir *Bull.* II, nos 419 et 632). F. V.

1241. P. Kelley O. S. B. *Meister Eckhart's Doctrine of Divine Subjectivity.* — Downside Review 76 (1956) 65-103.

Les éditions des textes eckhartiens permettent déjà l'élaboration de synthèses neuves sur la doctrine de leur auteur : l'article du P. K. est l'un des meilleurs essais qui aient été écrits récemment à cet effet. La synthèse proposée ici se construit autour de la notion de « subjectivité divine », et l'auteur prend soin de marquer comment s'y rattachent les thèmes connus du primat de l'*intellectus* en Dieu comme en nous et de la naissance du Verbe en la vie trinitaire et en l'âme. F. V.

1242. G. Lüben. *Die Geburt des Geistes. Das Zeugnis Meister Eckharts.* — Berlin, Heenemann, 1956 ; in 12, VII-103 p. Mk. 6.80.

Cette plaquette donne un aperçu sur quelques thèmes : l'image eckhartienne du temps et de la vie, le devenir dans le *Seelengrund*, le processus créé reflété par le langage, la naissance de l'esprit. L'auteur confie au lecteur des réflexions sur ces thèmes plus que des résultats proprement historiques. Les textes cités,

assez rares, sont empruntés aux *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, traduits en allemand moderne par Fr. SCHULZE-MAIZIER (Leipzig 1927) ; M. L. n'a pas tenu compte des éditions critiques ultérieures. F. V.

1243. W. FREI. *Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhardt?* — Theolog. Zeitschr. 14 (1958) 89-100.

M. F. analyse attentivement le passage du sermon *Intravit Iesus in quoddam castellum* qui traite de la *vünkelîn der sêle*. Il souligne que celle-ci est ce qui, dans l'âme, est égal à Dieu, mais « seulement dans la mesure où Dieu... le fait parvenir dans son Être ». F. V.

1244. S. MACCLINTOCK. *Perversity and Error. Studies on the « Averroist » John of Jandun.* — Bloomington, Indiana University Press, 1956 ; in 8, VIII-204 p.

Il faut apprécier d'abord en ce volume les indications sur l'authenticité et la date des œuvres de Jean de Jandun († 1328) : l'appendice A (p. 103-116) est consacré à ces questions et assure au lecteur que l'auteur a eu le souci de s'appuyer sur un dossier documentaire solide. L'appendice B (p. 117-129) dépasse le domaine précis qu'explore le travail de M. MacC. : il énumère les œuvres de Jean de Jandun, avec mention des manuscrits et des éditions : cet appendice précieux devra être consulté par quiconque s'intéressera à cet auteur. Quant au travail proprement dit de M. MacC., il se signale par une documentation abondante (les notes, occupant les p. 131-189, reproduisent de larges extraits inédits) et par une bibliographie soignée (p. 191-199). L'exposé montre que Jean de Jandun, en gardant de nombreux contacts avec l'augustinisme médiéval, accepte des thèmes doctrinaux d'Averroès. A propos des rapports entre foi et raison et de la question de la « double vérité », M. MacC. note cependant que Jean de Jandun ne prit pas une attitude différente de celle des autres maîtres de son temps : cette attitude a pu, au XIV^e siècle, être mise au compte de leur « averroïsme », mais M. MacC. estime que ce fait n'est pas prouvé. F. V.

1245. L. THORNDIKE. *Jean de Jandun on Gravitation.* — Journal History Ideas 19 (1958) 253-255.

Dans ses *Quaestiones* sur la Physique d'Aristote, Jean de Jandun est amené, par la notion de *virtus loci naturalis*, à entrevoir la possibilité de la gravitation par attraction entre mondes différents. Mais il est encore trop imprégné des théories d'Aristote pour ne pas rejeter cette idée. H. B.

1246. M. GRIGNASCHI. *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 70 (1958) 425-496.

La pensée politique de Jean de Jandun n'est connue que par la *Quaestio* 18 du I^er livre de ses *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis* (éd. Venise 1505) : *Utrum philosophi pure speculativi sint permittendi in politica philosophia*, et par des indications dispersées dans le même livre et dans les *Quaestiones in Rhetoricam Aristotelis* (encore inédites ; contenues dans le ms. *Erfurt Ampl. F. 13*). Sa pensée religieuse est étudiée dans le prolongement de ce premier examen, et se décèle dans sa position vis-à-vis de la *lex naturalis* et de la *lex christiana*. En appendice, M. G. reproduit les titres des *Quaestiones in Rhetoricam Aristotelis* du manuscrit d'Erfurt et les textes principaux. F. V.

1247. P. Godefroy. *Ubertin de Casale.* — Dictionn. Théol. cath. 15, II (1947) 2021-2034.

M. G. présente d'abord une synthèse biographique sur ce franciscain qui fut l'« avocat autorisé des rigoristes contre les mitigés » jusqu'à la décrétale de Clément V *Exivi de paradiso*, du 6 mai 1312. Se refusant ultérieurement à rentrer sous l'obédience de la communauté, il fut transféré en 1317 à l'ordre de saint Benoît, par décision de Jean XXII, tout en restant attaché au service de son protecteur, le cardinal Orsini, à la curie d'Avignon. Le *Tractatus... de altissima paupertate*, de 1323, lui valut des difficultés. On sait comment il s'y déroba en s'enfuyant d'Avignon en 1325, après quoi il disparut de la circulation. A propos de ses œuvres, M. G. décrit soigneusement celles qui sont authentiques (dont l'*Arbor vitae*, diverses œuvres polémiques, les écrits sur la pauvreté), douteuses et disparues. F. V.

1248. M. Martins S. J. *Fr. João, monge de Alcobaça e controvertista.* — Brotéria 42 (1946) 412-421.

On ne connaît rien de ce Jean, moine cistercien d'Alcobaça, auquel est attribué un traité de polémique antijuive : *Speculum disputationis contra hebraeos.* De celui-ci deux manuscrits sont conservés : *Lisbonne Nac. Alcob. CCXXXIX /236* et *CCXL /270*. Le premier est daté de 1333 et est plus développé que le second. Le P. M. donne une rapide idée de son contenu et de sa méthode, qui est de rencontrer l'adversaire sur le terrain de la Bible hébraïque. Jean d'Alcobaça veut montrer que, contrairement à ce qu'affirmaient les Juifs, la fameuse dispute de Barcelone de 1263 ne s'était pas terminée par la victoire de Moïse ben Nahman sur le dominicain Paul, juif converti. H. B.

1249. P. Stella. *Una questione inedita di Pietro da Palude sulla unicità della forma nel sinolo ilemorfico (In 2 Sent., d. 31, q.4.)* — Salesianum 19 (1957) 590-617.

Le P. S. édite d'après *Bâle Univ. B. II. 22* et *Vat. lat. 1073* la question de Pierre de la Palu sur l'unité de la forme dans les composés hylémorphiques. Une note marginale porte : *hoc totum ex Herueo.* De fait, une confrontation du texte de Pierre de la Palu avec l'exposé de Hervé de Nédellec dans son *Tractatus de unitate formarum* montre à l'évidence que Pierre a transcrit tout simplement Hervé au point que son texte serait un excellent témoin pour une édition de celui-ci. Nous nous permettons, dans le même sens, d'ajouter que c'est à Hervé encore que Pierre a recouru au livre III de son Commentaire sur les Sentences pour la question des vertus morales infuses. Voir *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, IV, 1954, p. 792-798. O. L.

1250. J. O. H. Stigall. *The « De vita et moribus philosophorum » of Walter Burleigh : An Edition with Introduction.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 122.

L'édition préparée par M. S. est, nous dit-il, basée sur six manuscrits, choisis, semble-t-il, pour leur ancienneté parmi la centaine qu'il énumère et qui ne représente sans doute que moins de la moitié de ceux qui sont conservés. Le résumé de l'introduction de M. S. sur les sources du *De vita* et sur la biographie de Walter Burley est trop général pour apporter du neuf. Thèse en microfilm de 394 p., Dl. 5.05. H. B.

1251. C. Mesini O. F. M. *De clericorum doctoratu et professoratu in iure civili ex Ioanne Andreae.* — Antonianum 32 (1957) 109-146.

En 1310, Clément V avait permis aux clercs et aux religieux d'étudier le droit civil (c'est-à-dire le droit romain) à l'université de Bologne. En 1311, le décrétaliste Jean André (1270-1348) « disputait » la question qui se posait tout naturellement : en vertu de ce privilège, les clercs et les religieux peuvent-ils y recevoir le doctorat et la *licentia docendi*. La question est éditée dans les *Quaestiones mercuriales* de Jean André. Mais les six éditions qui en ont été faites sont si défectueuses que le P. M. a réédité le texte en le corrigeant grâce à un excellent manuscrit : *Césène Bibl. Malatestiana N. 3, Pl. II, L. S.* A cette occasion, le P. M. rappelle l'attitude de l'Église à l'égard du droit romain : en raison de l'union entre le sacerdoce et l'empire, les papes des anciens temps considéraient le droit romain comme un complément du droit ecclésiastique ; d'autre part, son étude conduisait aux carrières administratives dans l'Église et dans l'État, et l'on comprend la défiance des supérieurs religieux à son endroit. Jean André d'ailleurs, dans sa question disputée, ne se montre pas très favorable et demande une déclaration du Saint-Siège. O. L.

1252. A. Maier. *Der Funktionsbegriff in der Physik des 14. Jahrhunderts.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 147-166.

Mlle M. donne des indications sur le concept de « fonction » dans la physique du XIVe siècle, en se basant sur le *Tractatus proportionum* de Thomas Bradwardine, écrit en 1328 (éd. Venise 1505), les œuvres d'un groupe de *calculatores* de Merton College, le commentaire de Bradwardine par Blaise de Parme (*Vat. lat. 3012*, f. 137-163) et la *Quaestio de proportione motuum et velocitate* de Jean Marliani, parue en 1464 (éd. Pavie 1482). F. V.

1253. E. A. Moody. *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. The Parisian Statutes of 1339 and 1340.* — Franciscan Studies 7 (1947) 113-146.

Le *Chartularium Universitatis Parisiensis* contient deux statuts, du 25 septembre 1339 et du 29 décembre 1340, présentés comme des mesures de défense contre l'occamisme s'introduisant à l'université de Paris (éd. H. Denifle-E. Chatelain, t. II, Paris 1891, nor 1023 et 1042). M. M. se livre à l'examen attentif de ces textes et cherche à les situer dans leur contexte historique et à les confronter avec les écrits des « occamistes » mis en cause. F. V.

1254. G. Pozzi. *Roberto de' Bardi e S. Agostino.* — Italia medioevale e umanistica, I (voir *Bull.* VIII, no 933) 139-153.

Le Florentin Robert de' Bardi, ami de Pétrarque et chancelier de l'université de Paris de 1336 à 1349, est surtout connu par son grand recueil des sermons de S. Augustin. C'est la deuxième partie de ce *Collectorium* qui retient ici l'attention de M. P. Elle n'est connue que par un seul manuscrit, *Valence Univ. 607 (40)*, mais M. P. montre qu'avec la première partie contenue dans *Vat. lat. 479* ce ms. forme un tout qui remonte à Robert de' Bardi lui-même, dont les notes autographes indiquent l'ordonnance à suivre par le copiste. M. P. démêle les différentes collections des sermons de saint Augustin qui ont fourni la matière du recueil.

L'activité du chancelier ne s'est pas limitée aux sermons de saint Augustin. Une autre collection est partiellement conservée dans *Paris Nat. lat. 14294, 14295* et *14296*, de même aspect que les précédents et contenant, eux aussi, des notes autographes de Robert de' Bardi. C'est un recueil d'opuscules de saint Augustin, qui prouve que son auteur avait l'intention de réunir un véritable *corpus* augustinien. Quoique plus bibliophile que philologue, Robert de' Bardi est déjà un témoin du goût des premiers humanistes pour la critique textuelle, les œuvres complètes et les belles éditions.

P. 151, la collection augustinienne de Clairvaux remonte au XII[e] siècle, non au XI[e]. H. B.

1255. G. Pozzi. *Postille autografe di Bonsignore de' Bonsignori canonista a Praga.* — Italia medioevale e umanistica, I (voir *Bull.* VIII, n° 933) 347-350 et 1 pl.

A propos des origines de l'université de Prague, fondée en 1348 par Charles IV, M. P. confirme un fait qui jusqu'ici n'était guère plus qu'une hypothèse : la présence parmi la première équipe de professeurs du canoniste bolonais Bonsignore de' Bonsignori. Le manuscrit *Vienne Nat. lat. 687*, qui contient le florilège de Jean André connu sous le nom de *Hieronimianus* et la Chronique de Martin de Troppau, appartint à Bonsignore, dont il porte de nombreuses notes autographes. L'une d'elles nous apprend qu'il arriva à Prague en 1350. Il était déjà mort en novembre 1354, date à laquelle sa veuve accompagna l'impératrice en Italie. H. B.

1256. G. Schiavella O. E. S. A. *Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini († 1358).* — Augustiniana 8 (1958) 444-464.

Existence, nature et peine du péché originel, d'après la *Lectura in primum et secundum Sententiarum* de Grégoire de Rimini (éd. Venise 1503 ; éd. corrigée, Venise 1522 ; réédition dans la collection *Cassiciacum*, t. IV, New-York 1955, d'après celle de 1522). L'article s'attache surtout à déterminer si et dans quelle mesure l'augustin Grégoire identifiait péché originel et concupiscence. Sa réponse apporte à la thèse augustienne des nuances que le P. S. décrit avec soin. F. V.

1257. F. J. Boehlke Jr. *Pierre de Thomas (c. 1305-1366), Scholar, Diplomat, and Crusader.* — Dissertation Abstracts 19 (1958) 781-782.

En retraçant la vie du carme Pierre Thomas (qu'il ne faut pas confondre avec le franciscain du même nom), dont l'intérêt principal réside dans ses missions diplomatiques, surtout en Orient, au service d'Innocent VI et d'Urbain V, M. B. n'a pas négligé son activité intellectuelle : son professorat chez les Carmes et ses études théologiques à l'université de Paris. Thèse de 643 p. en microfilm, Dl. 8.14. H. B.

1258. S. L. Forte. *Robert Pynk O. P., Provincial of England (c. 1361-68).* — Archivum Fratrum Praedic. 27 (1957) 403-413.

Indications sur l'activité de ce dominicain comme provincial d'Angleterre et sur son œuvre littéraire. Celle-ci consiste en un recueil contenu dans le ms. *Hatfield 290* (bibliothèque du Marquis de Salisbury, Hatfield House, Hert-

fordshire), f. 7-10, comprenant 12 *Questiones necessarie* sur la charité, la prière, l'aumône, les charges publiques, la prédestination, les dîmes, la pénitence, l'âme.
F. V.

1259. C. Lambot O. S. B. *Une œuvre liégeoise inédite de Jacques de Troyes, le futur Urbain IV.* — Mélanges Félix Rousseau (voir *Bull.* VIII, n° 1025) 401-412.

Dom L. a déjà relevé le rôle important joué dans l'institution de la fête de l'eucharistie à Liège par le futur pape Urbain IV, alors qu'il n'était que Jacques de Troyes, archidiacre de Campine. Ici il en fait connaître un opuscule de cette période, le seul écrit spirituel qu'on ait conservé de lui, son *Libellus de regula et vita beginarum* étant perdu. Il s'agit d'une exhortation aux chanoines de la cathédrale et des collégiales de Liège : *Quomodo boni canonici surgere ad matutinum officium, et qualiter in eodem se habere, ac etiam que debeant post ipsum officium meditari.* Mgr G. Simenon en avait signalé un texte tronqué dans *Liège Séminaire 6-C-7* ; dom L. en a retrouvé un exemplaire intégral dans *Trêves Stadtbibl. 290/1673* et il l'édite d'après ces deux témoins. Cet opuscule n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la méditation.
H. B.

1260. C. Wilson. *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (University of Wisconsin Publications in Medieval Sciences, 3). — Madison, University of Wisconsin Press, 1956 ; in 8, xii-219 p. Dl. 4.

Ce volume étudie les *Regulae solvendi sophismata* d'un membre de ce groupe de logiciens et de mathématiciens dont faisait partie, au Merton College d'Oxford, Thomas Bradwardine. William Heytesbury, qui devait devenir en 1371 chancelier de l'Université d'Oxford, composa ces *Regulae* en 1335. M. W. signale la part qu'il a dans la définition précise de l'accélération uniforme et dans l'analyse de la vitesse instantanée. En appendice, il reproduit les 32 *sophismata* étudiés par Heytesbury, et 49 autres étudiés par Richard Kilmington ; il donne les références utiles correspondant aux questions que ces points soulevaient.
F. V.

1261. J. E. Cross. *The « Sayings of St Bernard » and « Ubi sount qui ante nos fuerount ».* — Review English Studies, n. s. 9 (1958) 1-7.

Des six manuscrits qui contiennent le poème *Ubi sunt,* quatre en font une partie intégrante des *Sayings of Sint Bernard,* du cinquième on ne peut rien conclure et seul le sixième (*Oxford Bodl. Digby 86*) le sépare des *Sayings* par un titre latin. S'agit-il de deux poèmes distincts ou d'un seul ? M. C., en montrant entre autres que la source d'inspiration est la même dans les deux pièces (le traité pseudo-bernardin *Meditationes piissimae de conditione humanae,* PL 184, 485-508), se déclare pour l'unité.
H. B.

1262. P. O. Kristeller. *Il Petrarca, l'umanesimo e la scolastica.* — Lettere italiane 7 (1955) 367-388.

M. K. veut rechercher la signification et mesurer la portée de l'épisode vénitien qui brouilla Pétrarque avec quatre de ses amis et provoqua la composition du *De sui ipsius et multorum ignorantia.* Il commence par exposer ses idées sur le sens

à donner à humanisme et à scolastique, pour en conclure que le conflit entre les deux ne se présente pas dans le *De ignorantia* comme une opposition entre deux tendances intellectuelles aussi vieilles l'une que l'autre, l'une morale et littéraire, l'autre scientifique et positive. Il s'agit en somme plutôt d'une « dispute des arts », d'une rivalité entre facultés : d'un côté la logique, la philosophie naturelle, les mathématiques, la médecine, la théologie ; de l'autre la grammaire, la rhétorique, la poésie. Deux mentalités qui devaient continuer à fleurir côte à côte dans l'Italie de la Renaissance. H. B.

1263. R. Hendriks O. Carm. *A Register of the Letters and Papers of John of Hildesheim, O. Carm. (d. 1375).* — Carmelus 4 (1957) 116-235.

Ces lettres se trouvent dans les mss *Berlin Staatsbibl. 987* et *Arras Bibl. munic. 505.* Ces deux manuscrits ne formaient primitivement qu'une seule collection. Le P. H. décrit soigneusement celle-ci, tâche d'en faire l'histoire et rassemble les indications biographiques sur Jean de Hildesheim. L'édition des lettres fait suite, avec un apparat des restitutions apportées par le P. H. aux passages défectueux des textes, et un autre des sources. F. V.

1264. R. Bossuat. *Nicole Oresme et le « Songe du Verger ».* — Moyen Age 53 (1947) 83-130.

Le *Somnium viridarii* fut achevé le 16 mai 1376 et serait l'œuvre de Nicole Oresme.

1265. A. Passmann. *Probleme um Ludolf von Sachsen.* — Archives Église Alsace, n. s. 3 (1949-50) 13-34.

Apporte quelques mises au point sur Ludolphe le Chartreux, depuis les travaux récents, et notamment celui de M. I. Bodenstedt (voir *Bull.* V, n° 364). Précisions sur la biographie (il n'est pas prouvé qu'il ait été dominicain ; en 1340 à Strasbourg ; en 1343-48 prieur de Coblence ; mort à Strasbourg le 10 avril 1378), sur les sources de la *Vita Christi*, sur son influence (notamment sur saint Ignace de Loyola), sur les rapports avec le *Speculum humanae salvationis* (il n'est pas prouvé qu'il en est l'auteur), sur son *Expositio in Psalterium.* F. V.

1266. *Saggi e studi sulla spiritualità di S. Caterina da Siena.* — Libreria Editrice Fiorentina, 1947 ; in 12, 159 p.

Ce petit volume rassemble une douzaine de travaux, à vrai dire fort brefs, mais qui apportent des contributions non négligeables à l'histoire de sainte Catherine de Sienne. Quelques-uns sont d'ordre biographique (ainsi A. Puccetti O. P., *La grande visione di S. Caterina*, p. 26-41) ; mais en général il s'agit de points de doctrine. Remarquons en outre le travail de M. P. Chiminelli, sur les rapports entre Catherine et Brigitte de Suède (p. 94-110). Quelques pages de renseignements bibliographiques pour la période de 1941 à 1947 achèvent ce recueil (p. 154-158). F. V.

1267. St. Axters O. P. *De poëtische creatie bij de zalige Jan van Ruusbroec.* — Dietse Warande en Belfort (1957) 75-79.

Le P. A. attire l'attention sur les parties de l'œuvre de Ruysbroeck qui appartiennent au genre de la poésie didactique et sur leurs caractéristiques. F. V.

1268. C. Van Dal. *Sint Bernardus' invloed op Pierre Pinchar O. S. C. (±1320-1382).* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 165-181.

Pierre Pinchar, qui fut prieur général de l'Ordre de la Sainte-Croix à Clair-Lieu (Huy), écrivit avant 1366 un traité spirituel, *Vestis nuptialis* (voir *Bull.* VII, n° 743). On y remarque 150 citations attribuées à saint Bernard, dont un certain nombre proviennent en réalité de l'*Epistula aurea* de Guillaume de Saint-Thierry. Après saint Augustin, Pinchar doit en effet beaucoup à l'abbé de Clairvaux. Ce sont les thèmes communs de leurs doctrines que M. V. D. cherche à caractériser brièvement : retour de l'homme vers Dieu et dévotion au Christ notamment. F. V.

1269. J. Stacey. *The Theology of John Wyclif.* — Expository Times 69 (1957-58) 356-359.

Rapide tableau de la théologie de Wyclif. M. S. en groupe l'essentiel autour de trois idées principales : le retour à la Bible, la doctrine de la prédestination (influence de Thomas Bradwardine) et l'exaltation de l'autorité royale. Il montre comment ces positions reposent sur le fondement philosophique du réalisme et en quelle mesure elles préparèrent la voie aux Réformateurs. H. B.

1270. J. F. H. Tregear. *The First English Bible.* — Clergy Review 27 (1947) 145-162, 323-341.

La « Bible Wyclifite » est, de l'avis de M. T., la première Bible complètement traduite en anglais et elle est l'œuvre de traducteurs partageant les positions des Lollards de la fin du XIVe siècle. F. V.

1271. J. McNulty. *A Hammer of the Wycliffites, William of Rymyngton.* — Clergy Review 28 (1947) 160-177.

Ce cistercien, chancelier de l'Université d'Oxford en 1372-73, reçut le mandat de réfuter les erreurs de Wyclif. M. McN. publie en appendice une liste de 26 erreurs relevées par William et une réponse en 45 propositions, d'après *Oxford Bodl. 158*, f. 199-200. F. V.

1272. M. Brandt. *Wyclifitism in Dalmatia in 1383.* — Slavonic and East European Review 36 (1957-58) 58-68.

Dans un document de 1383, constatant l'impossibilité du clergé spalatin de payer la dîme traditionnelle, des collecteurs pontificaux font état de l'activité hérétique d'un certain Walter d'Angleterre, qui prêche *inter cetera* contre la doctrine du Christ et détourne le peuple de payer ses redevances au clergé. Comme le dogme ne les intéressait pas directement, les collecteurs ne précisent pas les vérités qui étaient attaquées par cet Anglais et ses partisans. Mais ceux-ci exerçaient dans le diocèse de Split une action assez considérable pour miner les sources de revenus ecclésiastiques. Il est très vraisemblable que ce mouvement était intimement apparenté aux idées de Wyclif et se rattachait aux Lollards d'Angleterre. D'autre part l'influence continue qu'exerçaient en Dalmatie les bogomiles et patares de Bosnie et l'affinité évidente de leurs mentalités expliquent le succès populaire des idées du réformateur anglais. Ce succès semble avoir été

de courte durée ; peut-être Walter ne fit-il d'ailleurs que passer dans le pays. M. B. résume ici les développements d'un ouvrage qu'il a récemment publié (*Wyclifova hereza i socijalni pokreti u Splitu*, Zagreb 1955) et un autre à paraître (*Susret wycliffizma s bogumilstvom u Srijemu*). H. B.

1273. A. Hyma. *Een vergeten werk van Geert Groote.* — Nederl. Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 40 (1953-54) 87-95.

M. H. attire l'attention sur les diverses rédactions des Litanies attribuées à Gérard Groote (il en possède deux manuscrits), et sur la part que celui-ci prit personnellement à la rédaction des prières qu'on y lit. F. V.

1274. W. Lampen O. F. M. *Geert Grote en de Minderbroeders.* — Bijdragen voor de Geschiedenis van de Provincie der Minderbroeders in de Nederlanden, n° 24 (1957) 425-432.

Le P. L. recueille les indices divers, surtout dans les lettres, qui attestent la sympathie de Gérard Groote pour les franciscains, en dépit de ce qu'il n'ait pas voulu créer un ordre semblable avec vœux et ait même parfois déconseillé de devenir franciscain. F. V.

1275. A. Williams. *Protectorium Pauperis, a Defense of the Begging Friars by Richard of Maidstone (d. 1396).* — Carmelus 5 (1954) 132-180.

Ce traité fut dirigé contre Jean Ashwardby, curé de St. Mary's, l'église universitaire d'Oxford, qui, à l'époque de la crise wyclifite, s'était fait l'écho des attaques contre la pauvreté religieuse. Le *Protectorium pauperis* est contenu dans *Oxford Bodl. Mus. 86*, f. 160-175, et partiellement dans *Oxford Bodl. Mus. 94*, f. 1-5. L'édition est pourvue d'un apparat des variantes ou des restitutions de texte, et d'un autre des sources. F. V.

1276. B. E. Wykes. *Edition of Book I of the Scale of Perfection by Walter Hilton.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 801.

Le livre I du *Scale of Perfection* fut écrit avant 1395 à l'intention d'une recluse. Son importance dans la littérature mystique anglaise a incité M^lle^ W. à élaborer une édition qu'elle appelle « semi-diplomatique » du manuscrit *Londres Brit. Mus. Harley 6579*, avec la collation de *Harley 1035* et *Columbia Univ. Library, Plimpton 257*. Elle justifie son choix et étudie en détail la langue de Hilton, s'efforçant de retrouver son dialecte sous les déformations déjà introduites par le scribe. L'introduction expose aussi la doctrine mystique et le style de Hilton. L'édition est suivie d'un glossaire complet qui rendra grand service. Thèse de 351 p. en microfilm, Dl. 4.50. H. B.

1277. Ph. Hodgson. *Walter Hilton and « The Cloud of Unknowing ». A Problem of Authorship Reconsidered.* — Modern Lang. Review 50 (1955) 395-406.

A la suite des affirmations de M^lle^ H. L. Gardner (notamment dans l'article recensé *Bull.* VII, n° 1122), M^lle^ H. reprend le problème en comparant certaines expressions et certains thèmes doctrinaux du *Cloud* et du *Scale of Perfection* de Walter Hilton. La conclusion est qu'il est plus difficile d'établir l'identité de leurs auteurs que leur distinction. F. V.

1278. R. C. Fox. *Chaucer and Aristotle.* — Notes and Queries 203 (1958) 523-524.

Il est étonnant qu'aucun éditeur de Chaucer n'ait identifié *the philosophre* dont la définition de l'envie est citée par Parson dans son sermon sur les sept péchés capitaux. Il s'agit évidemment d'Aristote, dont cette définition se retrouve dans la Rhétorique. Saint Augustin (cité aussi par Chaucer), et tous les moralistes chrétiens à sa suite, élargirent cette définition en y incluant la joie de l'adversité d'autrui. H. B.

1279. G. Baring. *Neues von der « Theologie Deutsch » und ihrer weltweider Bedeutung.* — Archiv Reformationsgesch. 48 (1957) 1-11.

Revue des éditions et travaux sur la *Théologie germanique.* Esquisse des opinions sur le texte original. Attire l'attention sur deux éditions, jusqu'à présent inconnues, conservées à la bibliothèque de l'Université de Heidelberg. F. V.

1280. J. W. McCutchan. *Justice and Equity in the English Morality.* — XVe s. Journal History Ideas 19 (1958) 405-410.

Dans les différents jeux moraux anglais qui vont du début du XVe siècle à la fin du XVIe, M. McC. constate une évolution suivie dans le concept de justice. De la personnification de justice, vertu surnaturelle, comme une des « quatre filles de Dieu » (telle qu'elle apparaît par exemple dans *The Castle of Perseverance,* vers 1405), on arrive à lui faire jouer le rôle du juge lui-même, lequel doit mitiger par l'équité l'application de la stricte justice. H. B.

1281. W. Messerer. *Verkündigungsdarstellungen des 15. und 16. Jahrhunderts als Zeugnisse des Frömmigkeitswandels.* — Archiv Liturgiewissensch. 5, II (1958) 362-369.

Certains détails iconographiques révèlent, dans les représentations de l'Annonciation, une évolution de la piété qui, du XVe au XVIe siècle, va du type médiéval et gothique au type renaissant et baroque. F. V.

1282. C. Schmitt O. F. M. *La position du cardinal Léonard de Giffoni, O. F. M., dans le conflit du grand Schisme d'Occident.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 273-331 ; 51 (1958) 25-72, 410-472.

Grâce aux découvertes faites par le P. S. dans les bibliothèques de Paris, de Grenoble et aux Archives vaticanes, le rôle du cardinal Léonard Rossi de Giffoni O. F. M. († c. 1407) dans le Grand Schisme d'Occident peut désormais être établi.

Ministre général des Frères Mineurs (1373-1378), Léonard fut créé cardinal par Clément VII (1378), qu'il put finalement rejoindre à Avignon. Il participa à l'élection de son successeur, Benoît XIII (Pierre de Luna) en 1394. Consulté par ce pape, le cardinal de Giffoni s'éleva dans un libelle *Utrum via renuntiationis* (1395) contre tout projet de renonciation au pontificat préconisé par la cour de France et l'Université de Paris afin de mettre un terme au schisme, Boniface IX régnant à Rome. Benoît XIII préférait une rencontre des deux papes et des deux collèges cardinalices. Mais, faisant volte face, le cardinal opta ensuite pour

l'abdication des deux papes rivaux, adhérant même à la soustraction d'obédience votée par l'assemblée du clergé de France (1398). Il justifia sa nouvelle conduite dans un libelle, *Ex septuplici medio* (1398), où Benoît XIII est accusé de schisme et d'hérésie. Trois défenseurs du pape entrèrent en lice qui réfutèrent par trois réponses le libelle cardinalice. Nullement ébranlé dans ses convictions, le cardinal reprit les mêmes thèses, les développant sous une forme en partie différente et les établissant sur quelques nouveaux arguments dans un nouvel opuscule *Pro fundatione* (1398-99) qui allait encore s'attirer diverses répliques de l'entourage du pape décrié. Mais les temps avaient changé. Benoît XIII, toujours convaincu d'être le seul légitime successeur de saint Pierre, vit brusquement l'hostilité de la cour de France se relâcher. Il fut à nouveau reconnu tandis que le cardinal dut implorer son pardon (1403).

Le P. S. présente longuement les divers traités du cardinal de Giffoni et les réponses qu'ils s'attirèrent. Il en énumère les manuscrits, en établit l'authenticité, en discute la date, en édite le texte ou des extraits, ou en fait une analyse détaillée. G. M.

1283. A. O. Bachmann. *An Etymological and Partial Syntactical Analysis of the « Rimado de palaçio » of Pero López de Ayala.* — Dissertation Abstracts 19 (1958) 526.

Il nous suffit de mentionner cette thèse, d'un intérêt purement philologique, sur le poème didactique du chancelier Pierre López de Ayala. La première partie est un vocabulaire étymologique complet du *Rimado de palaçio* ; la seconde est intitulée : « The use of *ser* and *estar* with predicate adjectives in manuscript *N* of the *Rimado de palaçio* ». En microfilm, 631 p. ; Dl. 8. H. B.

1284. M. Esposito. *Un « auto de fé » à Chieri en 1412.* — Revue Hist. ecclés. 42 (1947) 422-432.

Le 3 août 1412, la ville de Chieri, près de Turin, fut témoin de l'exhumation de quinze hérétiques cathares : leurs restes furent brûlés en même temps que leurs effigies, innovation qui devait se généraliser dans la suite. L'événement est connu par une copie de l'acte officiel, conservée à l'Archivio di Stato de Turin, *Materie ecclesiastiche, Categoria 9ª, Mazzo 1º, nº 3.* M. E. édite ce texte. F. V.

1285. A. Vilanova. *La génesis de « Lo Somni » de Bernat Metge.* — Boletín Real Acad. Buenas Letras Barcelona 27 (1957-58) 123-156.

Si l'on distingue assez bien les principales sources d'inspiration du *Somni* de Bernard Metge (le *Somnium Scipionis* de Cicéron et son commentaire par Macrobe, le *De consolatione philosophiae* de Boèce, le *Secretum* ou *De contemptu mundi* de Pétrarque et le *Corbaccio* ou *Labirinto d'amore* de Boccace), le brassage de ces multiples éléments divers d'un thème identique forme un tout si complexe qu'il est bien difficile de mesurer la part exacte de chacun d'eux. C'est ce que tente de faire ici M. V., — qui prépare une édition du *Somni*, — pour mettre en lumière la genèse de l'œuvre et les traits fondamentaux de sa structure. Nous ne pouvons rapporter en détail les développements fort intéressants de cette étude. Au *Somnium Scipionis* et à son commentaire par Macrobe, Bernard a emprunté le titre, la forme dialoguée, un certain scepticisme et l'argumentation philosophique en faveur de l'immortalité de l'âme. Non seulement cette influence de Cicéron est prépondérante, mais elle se renforce encore à travers les autres

sources. Le ton pessimiste avec lequel, à l'instar des premiers humanistes italiens, il médite sur l'inconstance de la fortune, il le tient de Boèce ; il retrouve dans le *De consolatione* bien des situations semblables à ses disgrâces politiques. Le *Corbaccio* de Boccace le fait redescendre à des préoccupations plus terrestres et lui inspire ses tirades misogynes au livre III du *Somni*. M. V. se demande si, ici aussi, il faut mettre cette attitude en relation avec quelque circonstance de la vie de Bernard. Il y voit plutôt, avec M. de Riquer, une préparation à la réfutation de cet antiféminisme au livre suivant, où Bernard se base sur le *De claris mulieribus* de Boccace en même temps que sur Valère Maxime et plus encore sur les *Epistolae familiares* de Pétrarque. Quant à l'influence de ce dernier, elle apparaît beaucoup moindre ici que dans l'*Apologia*, antérieure au *Somni*. Son *memento mori* trouve peu d'écho dans le scepticisme un peu indifférent de l'humaniste catalan. H. B.

1286. B. Ryba. *Betlemské texty*. — Praha, Orbis, 1951 ; in 12, 247 p. et 16 pl. Kcs. 78.

La chapelle de Bethléhem à Prague, fondée en 1391, devint le théâtre de la prédication de Jean Hus. Pour prolonger l'influence de sa parole sur son auditoire, le réformateur fit peindre sur les murs, en 1412, le texte de son traité *De sex erroribus*, résumé de ses idées principales. Son exemple fut suivi peu après par son successeur, Jakoubek de Stříbro, promoteur de la communion *sub utraque specie*, qui y ajouta, en 1416 et probablement en 1419, ses traités *Salvator noster* et *De communione parvulorum*. La chapelle fut désaffectée en 1786, mais quand on entreprit sa restauration en 1919 et, avec plus d'ampleur, en 1949, on retrouva les restes de ces inscriptions. C'est l'édition critique de ces trois traités, dont ceux de Jakoubek étaient restés jusqu'ici inédits, que nous donne M. R. De là son titre de « Textes de Bethléhem ». Il y a joint, en regard du texte latin, l'édition critique de la traduction tchèque du *De sex erroribus* faite par Hus lui-même, une traduction ancienne également du *Salvator noster* et une traduction moderne de *De communione parvulorum*. Il publie en outre l'ancien texte tchèque du *Credo* et des dix commandements tel qu'on pouvait le lire aussi, déjà avant Hus, sur les murs de la chapelle de Bethléhem.

Les traités sont très soigneusement édités, à l'aide des nombreux manuscrits conservés en Tchécoslovaquie. L'introduction en donne une analyse et rectifie leur date de composition. On peut regretter le rejet de l'apparat critique et des notes à la fin du volume ; l'inconvénient en est toutefois atténué par la numérotation continue des lignes des textes édités. Des photographies de l'état actuel des murs de la chapelle de Bethléem, des reproductions de manuscrits latins et tchèques, ainsi que de bonnes tables finales rehaussent l'intérêt de cet ouvrage.

On est d'autant plus étonné de voir, dans la préface due à M. F. Graus, Jean Hus et Jakoubek, réformateurs purement religieux, transformés en précurseurs du marxisme. K. L.

1287. P. De Vooght O. S. B. *La part de saint Augustin dans le « De Ecclesia » de Jean Huss*. — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 304-336.

Dom De V. examine la centaine de citations de saint Augustin qui jalonnent le *De Ecclesia* de Jean Hus. Faute d'une édition critique de ce traité, il a dû se baser sur l'édition de Nuremberg 1558, aux références défectueuses ; mais un tableau final (p. 333-336) les rétablit autant que possible. L'ensemble de ces citations dénote un esprit peu original et peu critique, un médiocre théologien

qui copia beaucoup Wyclif, et aussi un homme de bonne foi qui croyait enseigner la doctrine de saint Augustin comprise à travers Wyclif, lequel fait d'une société des élus l'Église *propriissime dicta.* F. V.

1288. P. De Vooght O. S. B. « *Universitas praedestinatorum* » *et* « *congregatio fidelium* » *dans l'ecclésiologie de Jean Huss.* — Ephemer. theol. Lovan. 32 (1956) 487-534.

Dom De V. étudie dans le *De ecclesia* de Jean Hus, en s'aidant des autres œuvres et des *Documenta* édités par Fr. Palacky (Prague 1869), comment le théologien de Prague accepta et comprit la formule wyclifite *universitas praedestinatorum* : « il ne réussit qu'à introduire un corps étranger et inassimilable dans la notion de *congregatio fidelium* à laquelle sa foi l'attachait ». Ce point précis mène l'auteur à élargir l'horizon et à proposer des conclusions sur l'interprétation à donner aux thèses de Hus condamnées en 1415, compte tenu de ses paradoxes, de ses obscurités, de son attachement irréfléchi à des formules insoutenables héritées de Wyclif, de son tempérament fougueux de prédicateur populaire et de réformateur. En un point l'interprétation bienveillante reste impraticable : « sur le point de la primauté du pape, il est difficile de l'absoudre d'hérésie proprement dite ». F. V.

1289. F. Roth. *The Epitaph of Jacques Legrand.* — Augustiniana 7 (1957) 485-492.

Ce texte se lit dans le ms. *Paris Maz. 542*, f. 81v. Le P. R. l'édite, le traduit et rassemble les indications chronologiques qu'il fournit pour la biographie de Jacques Legrand. F. V.

1290. F. Roth O. E. S. A. *Jacques Legrand (Jacobus Magni)* † *1425.* — Augustiniana 7 (1957) 313-326.

Esquisse de la biographie et de l'activité littéraire de l'ermite de Saint-Augustin Jacques Legrand. F. V.

1291. A. Combes. *Jacques Legrand, Alfred Coville et le* « *Sophilogium* ». — Augustiniana 7 (1957) 327-348, 493-514 ; 8 (1958) 129-163.

Après le *De Iacobi Magni vita et operibus* de A. Coville (Paris 1889), M. C. entreprend de réétudier le *Sophilogium* de l'ermite de Saint-Augustin Jacques Legrand (mort en 1415, selon M. C., non en 1425). Ce traité connut le succès pendant deux siècles. L'auteur veut donner à son lecteur l'amour de la sagesse et des vertus, l'instruire des divers « états », ecclésiastique, noble et « plébéien », et finalement le préparer à la mort. Il recueille pour ce faire nombre de citations prises aux poètes et aux anciens. Son dessein cependant n'est pas de mettre la culture antique au service de l'Église, dit M. C. « Il s'agit très précisément du contraire. Il s'agit en effet pour l'Église d'aller au devant d'une forme nouvelle de culture et de mettre au service d'âmes vivantes que cette renaissance païenne risque de blesser, ou de tuer, le seul vaccin qui soit de nature à les immuniser contre ce qu'elle contient de nocif et par conséquent d'en rendre l'assimilation bienfaisante : la lumière de l'Évangile et la grâce du Sauveur Jésus » (p. 163). Ajoutons que M. C. publie en ces pages les lettres de Jean de Montreuil adressées à Jacques Legrand et de larges extraits du *Sophilogium* d'après les manuscrits. F. V.

1292. V. Forcada O. P. *Principios mariológicos de San Vicente Ferrer.* — Estudios marianos 17 (1956) 453-476.

Notes sur les sources de saint Vincent Ferrier et sur la structure de ses sermons ; puis sur les « principes mariologiques » de ces derniers (maternité divine et union au Christ) et sur quelques mystères de Marie pris en particulier (immaculée conception, assomption). F. V.

1293. P. M. Gathercole. *The Manuscripts of Laurent de Premierfait's Works.* — Modern Lang. Quart. 19 (1958) 262-270.

Les traductions françaises de Laurent de Premierfait connurent une large diffusion au XVe siècle et leurs manuscrits furent souvent ornés de riches enluminures. Mlle G. en dresse un rapide inventaire : 20 mss pour le *De senectute* de Cicéron, 6 pour les Économiques d'Aristote, 15 pour le *De quatuor virtutibus* de Sénèque, le *De amicitia* de Cicéron et le *Decameron* de Boccace (traduit sur le texte latin d'Antoine d'Arezzo), 11 du *De claris mulieribus* de Boccace, et enfin 65 des deux traductions de son *De casibus virorum illustrium*, la plus populaire des traductions de Laurent. On a parfois contesté l'authenticité des traductions du *De quatuor virtutibus* (attribuée dans certains manuscrits à Jean Courtecuisse) et du *De claris mulieribus*, mais Mlle G. laisse de côté ce problème. H. B.

1294. D. G. Wayman. *The Chancellor and Jeanne d'Arc. February-July, A. D. 1429.* — Franciscan Studies 17 (1957) 273-305.

M. W. commente et publie le texte du *De quadam puella*, qu'on lit dans les *Opera* de Gerson, t. IV, édition de Cologne 1484, et celui du *De mirabili victoria*, qu'on lit après le précédent dans les *Opera*, t. II, des éditions de Strasbourg 1514 et Paris 1521, dans le *Procès de réhabilitation* de J. Quicherat, t. IV (Paris 1849) et dans *Le traité de Jean Gerson sur la Pucelle* par dom J.-B. Monnoyeur (Ligugé 1930). F. V.

1295. M. Andrés Martín. *Reforma y estudio de teología entre los agustinos reformados españoles (1431-1550).* — Anthologica annua 4 (1956) 439-462.

L'histoire de la réforme des augustins espagnols au XVe et au début du XVIe siècle est difficile à faire, faute de documents. M. A. réunit cependant les sources connues, souvent inédites, et esquisse cette histoire. Remarquons en particulier les sections sur la réforme du couvent de Salamanque et sur celle des études en Castille (le chapitre de Dueñas en 1541, l'influence de Seripando). Les augustins de Salamanque contribuèrent au triomphe définitif de saint Thomas, sans constituer cependant une « unité théologique ». F. V.

1296. A. Emmen O. F. M. *Ioannes de Romiroy sollicitator causae Immaculatae Conceptionis in Concilio Basileensi. Attributio trium opusculorum hucusque anonymorum Magistro Ioanni ex Le Puy-en-Velay.* — Antonianum 32 (1957) 335-368.

Le P. E. décrit ces trois opuscules : le *Tractatus Sapientia aperuit*, dans *Bruxelles Bibl. roy. 3446-84* (non *916*, qui est le numéro du catalogue), f. 241-258 ; la *Relatio Tota pulchra*, éditée dans les *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*

de P. DE ALVA, Louvain 1664, t. I, p. 356-376 ; et le *Sermo Ego mater pulchrae dilectionis* dans *Salzbourg Abbaye Saint-Pierre 229*, f. 20-25. Il examine ensuite la doctrine et les sources de leur auteur, dont on connaît l'activité en 1436 comme théologien au concile de Bâle. Cette doctrine, déclare le P. E., fut modérée et prudente, inspirée par l'Écriture et la liturgie, mais faible au point de vue historico-critique ; elle doit beaucoup à Duns Scot, à Bonaventure et à Jean Vital. F. V.

1297. J. GILL S. J. *The Printed Editions of the Practica of the Council of Florence.* — Orientalia Christ. Periodica 13 (1947) 486-494.

Ce travail montre en particulier que le texte des grandes collections des conciles est un texte amendé, quoique dans des parties non essentielles. F. V.

1298. D. J. GEANAKOPLOS. *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches.* — Church History 24 (1955) 324-346.

Après avoir rappelé toutes les difficultés, — politiques, religieuses, ethnologiques, — qui firent avorter la trentaine de tentatives d'union qui s'échelonnent de 1054 (schisme de Michel Cérulaire) à 1438 (union de Florence), M. G. examine plus spécialement les obstacles auxquels se heurtèrent Grecs et Latins au concile de Florence et qui fondamentalement se ramènent à la reconnaissance de la juridiction papale sur l'Église d'Orient. Il se base en grande partie sur le récit de Syropoulos, en reconnaissant le bien fondé des arguments mis en avant ces derniers temps par différents auteurs en faveur de son exactitude historique. H. B.

1299. I. ŠEVČENKO. *Intellectual Repercussions of the Council of Florence.* — Church History 24 (1955) 291-323.

M. S. rappelle d'abord quel stimulant fut le concile de Florence pour les humanistes italiens en les mettant en relations personnelles avec maints représentants éminents de la pensée byzantine. Il expose ensuite, sans apporter rien de bien neuf, les répercussions qu'exerça l'assemblée de Florence en matière d'union des Églises sur ceux qui y prirent part ou qui s'occupèrent de ce problème dans la suite. H. B.

1300. M. CHERNIAVSKY. *The Reception of the Council of Florence in Moscow.* — Church History 24 (1955) 347-359.

M. Ch. relate les réactions suscitées en Russie par les décisions du concile de Florence, pendant les années 1441 à 1461, c'est-à-dire depuis la fuite de Moscou du patriarche Isidore de Kiev jusqu'à la mort du grand-prince Basile II. Cette période est dominée par deux faits principaux : l'élection, ordonnée par Basile, de l'évêque Jonas comme métropolite de toutes les Russies et la chute de Constantinople en 1453, qui coupa les derniers liens avec l'Église byzantine. Il est intéressant de voir le concile de Florence à travers les sources russes, dont la principale utilisée par M. Ch. est le récit du moine Siméon de Suzdal, compagnon d'Isidore de Kiev à Florence. H. B.

1301. R. Ricard. *Les lectures spirituelles de l'infant Ferdinand de Portugal (1437).* — Revue Moyen Age latin 3 (1947) 43-51.

Après une longue captivité chez les Musulmans, l'infant Ferdinand mourut comme un saint à Fès en 1443. Avant de s'embarquer en 1437 pour l'expédition qui lui fut fatale, il fit son testament : ce document, conservé aux Archives nationales de Lisbonne, nous renseigne, par les legs qu'il énumère, sur les lectures spirituelles de son auteur, et M. R. met en lumière la valeur de cette liste pour l'histoire de la spiritualité : elle atteste qu'un prince comme Ferdinand avait une piété essentiellement liturgique et puisée dans les écrits des Pères ; il n'a pas encore subi l'influence de courants nouveaux comme la *Devotio moderna.*

F. V.

1302. N. Toner O. E. S. A. *The Doctrine of Original Sin According to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443).* — Augustiniana 7 (1957) 100-117, 349-366, 515-530.

1303. N. Toner O. E. S. A. *The Doctrine of Justification According to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443).* — Augustiniana 8 (1958) 164-189, 299-327, 497-515.

Études basées sur les manuscrits contenant les œuvres d'Augustin de Rome : *Vat. Chig. B. VII. 118, Rome Angelica 376* et *641, Naples Naz. VII. A. 1.* Un appendice publie, d'après le premier de ces manuscrits, le *De perfecta iustitia militantis Ecclesie in presenti,* le *Tractatus de peccato per originem traiecto* et le *Tractatus de merito Christi et condigna satisfactione pro electis.* F. V.

1304. H. Concetti O. F. M. *De christianae conscientiae notione et formatione secundum Bernardinum Senensem.* — Collectanea francisc. 29 (1959) 5-43.

La nature de la conscience, son obligation, sa formation. L'auteur se base surtout sur les *Prediche volgari.*

1305. L. Montobbio. *Tre donazioni di codici a S. Giustina di Padova nel secolo XV° (Antonio Zeno, Pietro Carerio, Bongiacomo de Scotti).* — Studia Patavina 5 (1958) 109-129.

M. M. publie une série de documents intéressant l'histoire de la bibliothèque de l'abbaye Sainte-Justine de Padoue. Le milanais Antoine Zeno, docteur en droit canonique, vicaire général du diocèse de Padoue jusqu'en 1438, mais dont l'activité académique se prolongea jusqu'en 1445, légua sa bibliothèque à différents couvents de Padoue et à ses neveux. On possède la liste des ouvrages déposés à Sainte-Justine, que M. M. édite en repérant les volumes qu'on peut identifier dans l'inventaire du XV^e siècle de cette bibliothèque. Un autre lot d'ouvrages fut légué à la fin du XV^e siècle par Pierre Carerio, cypriote et trésorier de la cathédrale de Nicosie, qui avait deux neveux moines à Sainte-Justine. La troisième donation, de 1500, est celle de Bongiacomo de Scotti, docteur en droit et novice de Sainte-Justine. L'instrument de donation ne détaille pas les ouvrages légués, mais la théologie y était représentée aussi à côté du droit : *omnes suos libros tam in teologia quam in iure canonico vel civili et in humanitate* (p. 128).

H. B.

1306. M. Barbera S. I. *Vittorino da Feltre.* — Civiltà cattol. 97, IV (1946) 10-26.

Le P. B. étudie l'œuvre pédagogique de l'humaniste Victorin dei Rambaldoni, dit de Feltre († 1446), et notamment son enseignement sur les devoirs de l'éducateur, sur le cadre de l'éducation, sur son but et sa méthode. F. V.

1307. G. Di Napoli. *S. Tommaso nell' Umanesimo e nel Rinascimento.* — Euntes docete 10 (1957) 159-184.

Discours prononcé au *Pontificio Ateneo Salesiano* de Turin en 1956. Notes sur la « présence de saint Thomas » chez les grands auteurs de la Renaissance italienne, dont Laurent Valla, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Pomponazzi, Cajetan, Machiavel, Thomas Campanella. F. V.

1308. G. Billanovich. *Leonardo Teronda umanista e curiale.* — Italia medioevale e umanistica (voir *Bull.* VIII, nº 933) 379-381.

M. B. précise le portrait de Léonard Teronda, d'abord notaire à Vérone, puis attaché à la curie pontificale, ce qui l'amena à participer aux trois conciles de Constance, de Bâle et de Florence. Il est l'auteur de deux mémoires, tous deux sans doute de 1435, l'un destiné au pape Eugène IV par l'intermédiaire du cardinal Nicolas Albergati, l'autre au cardinal Julien Cesarini pour le concile de Bâle. Teronda y prêche au pape et à l'Église entière le renoncement aux richesses et au pouvoir temporel. Il précède Laurent Valla en y dénonçant résolument comme un faux la *Donatio Constantini.* On souhaite, avec M. B., voir paraître une bonne édition de ces écrits, conservés tous deux dans *Florence Laur. Strozzi 33, Vat. lat. 4184* et *4187,* ainsi que le second seul dans *Oxford Bodl. Canon. misc. 351.* H. B.

1309. Th. Kaeppeli O. P. *Lecteurs de la Bible à Saint-Jacques de Paris (1454-1522).* — Archivum Fratrum Praedic. 28 (1958) 298-314.

Renseignements empruntés à *Paris Maz. 145,* manuscrit provenant du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris et contenant aux f. 365-369, dit le Catalogue de A. Molinier, des « notes sur les soutenances et examens des moines du couvent de Saint-Jacques à Paris, étudiants à l'Université, depuis l'année 1454 jusqu'à l'an 1521 ». Le P. K. publie ces folios, en les éclairant par des notes précieuses. F. V.

1310. H. Wilms O. P. *Das Confessionale « Defecerunt » des hl. Antonin.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 99-108.

A côté d'autres opuscules similaires, ce *Confessionale* ou *Summa confessionalis* de saint Antonin de Florence a été publié dès 1473 à Venise. D'après certains, ce traité serait identique à la *Summa theologica* d'Antonin, pars III, tit. XVII. En fait, montre le P. W., il existe deux textes de ce *Confessionale,* le long qui pourrait ne pas être, dans son ensemble, l'œuvre d'Antonin, et le court qui l'est au contraire et qui précède la rédaction de la *Summa theologica.* F. V.

1311. R. Parsons. *Ecumenicity in the Fifteenth Century.* — Church Quart. Review 159 (1958) 365-372.

A l'occasion de la récente édition critique du *De pace fidei* de Nicolas de Cues (voir *Bull.* VII, n° 1923), M. P. rappelle les grandes lignes de la vie du cardinal et souligne son souci d'unité en politique, en religion et en philosophie. Il résume rapidement le *De pace fidei*. On ne voit pas pour quelle raison il hésite sur la date de sa composition (p. 366) : celle-ci peut être fixée avec certitude à quelques jours près. H. B.

1312. A. de Meijer O. E. S. A. *John Capgrave O. E. S. A. (1363-1464). Bibliography.* — Augustiniana 7 (1957) 118-148, 531-575.

Bibliographie des biographies et des œuvres. Les manuscrits, les éditions et toutes les indications utiles sont consignés soigneusement. F. V.

1313. A. Lhotsky. *Thomas Ebendorfer. Ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts* (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 15). — Stuttgart, A. Hiersemann, 1957 ; in 8, xii-138 p. Mk. 20.

L'importance de ce travail vient de ce qu'il remplace désormais les quelques notices d'encyclopédies que l'on possédait sur Thomas Ebendorfer (1388-1464). M. L. s'est attaché à donner une biographie aussi soignée que possible de ce chroniste qui prit part, comme envoyé de l'université de Vienne, au concile de Bâle (voir *Bull.* VIII, n° 866). Puis un examen attentif de ses œuvres qui ne sont pas toutes publiées, loin de là. La Bibliothèque nationale de Vienne contient un bon nombre des codices de sa bibliothèque privée, et certains de ceux-ci sont des autographes de ses propres œuvres. La description attentive qu'a menée à bout M. L. de ces manuscrits, puis des œuvres de Thomas, avec mention des manuscrits qui les contiennent, inventaire des sources et relevé des caractéristiques philologiques, permettra bientôt, il faut l'espérer, la publication intégrale de ses œuvres inédites ou déjà éditées, surtout de celles qui intéressent l'histoire de l'Église : la *Cronica pontificum Romanorum* et le *Diarium* du concile de Bâle (l'édition de E. Birk date de 1857). F. V.

1314. S. Furlani. *Giovanni da Torquemada e il suo trattato contro i Bogomili.* — Ricerche religiose 18 (1947) 165-177.

M. F. étudie les deux manuscrits, *Vat. lat. 974* et *976*, qui conservent le traité de Jean de Torquemada *Contra errores manicheorum* et relate les circonstances qui ont amené le cardinal à le composer sur l'invitation de Pie II, en vue de la conversion — plutôt politique — de trois nobles bosniaques bogomiles envoyés par leur roi à Rome en 1459. Le traité serait de cette année 1459, selon M. F., plutôt que de 1461, date de l'abjuration des trois bogomiles. Les cinquante thèses qui énumèrent les vérités à croire sont puisées surtout au Décret de Gratien, aux décrétales de Grégoire IX et aux constitution clémentines. Les erreurs « manichéennes » qui y sont opposées ne peuvent guère donner une idée des croyances bogomiles de l'époque ; ce sont en grande partie les clichés que les théologiens médiévaux appliquaient indistinctement aux cathares, aux Albigeois, aux bogomiles comme aux manichéens de saint Augustin, les englobant tous sous l'étiquette de manichéisme. H. B.

1315. F. Landmann. *Johannes Kreutzer aus Gebweiler († 1468) als Mystiker und Dichter geistlicher Lieder. Der Bestand seiner Schriften und das Hauptwerk : Auslegung von Cant. Cant. Kap. I bis II, 13.* — Archives Église Alsace 5 (1953-54) 21-67.

1316. F. Landmann. *Johannes Kreutzer aus Gebweiler († 1468) als Mystiker und Dichter geistlicher Lieder. Die Unterweisung an eine Klosterfrau und zwei Sammelwerke : ein geistlicher Mai und eine geistliche Ernte.* — Archives Église Alsace 8 (1957) 21-62.

M. L. analyse quelques traités inédits du mystique alsacien Jean Kreutzer. Ils sont contenus dans *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 158* et *4° 202*, *Stuttgart Landesbibl. theol. et philos. 4° 190*. Le premier article décrit le commentaire du Cantique, ch. 1 à 2,13 et en publie quelques extraits. Le second fait de même pour quelques opuscules spirituels : un vade-mecum pour la formation des moniales, leur apprennent comment bien se comporter, à leurs propres yeux, devant le prochain et devant Dieu ; le « Mai spirituel » et la « Moisson spirituelle ». F. V.

1317. *Imitation du Christ.* Nouvelle traduction littérale, donnant le sens mystique. Introduction et commentaires par G. Bardet. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 12, 628 p. Fr. 195.

M. B. tire profit de l'édition diplomatique du *Codex Bruxellensis* de l'*Imitatio* par M. Delaissé (voir *Bull.* VII, n° 2751), pour faire une nouvelle traduction française de ces opuscules célèbres. L'introduction esquisse certaines idées dont le traducteur se déclare convaincu : le « sens caché » de l'*Imitatio*, « l'homme à l'image du Dieu-Trine », et enfin le « rôle actuel de l'Imitation ». En lisant ces pages, de même que les notes explicatives du texte, on se sent peu satisfait des approximations qui les parsèment. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'*Imitatio*, comme d'ailleurs tout le courant de la *Devotio moderna* qu'elle représente éminemment, ne veut pas d'un christianisme ésotérique à « sens caché », réservé à une élite, comme celui des mystiques spéculatifs rhéno-flamands du XIV^e^ siècle qui vivaient peu d'années avant Thomas a Kempis. De plus, il faut vraiment beaucoup de bonne volonté pour découvrir, dans les pp. 66 à 99 esquissant une théorie sur l'« homme à l'image de la Trinité », comment l'*Imitatio* aide à « reconstruire l'homme intégral ». Nous nous abstenons de relever quantité de passages qui mériteraient de sérieuses réserves de la part de l'historien de la spiritualité. Ne prenons que quelques exemples. Page 197, note 15, l'*ama nesciri* est assimilé au thème du *Cloud of Unknowing*. P. 196, note 10, à propos du chap. 1, 10, le mot *exterius* signifierait l'opposition de la lettre à l'esprit, alors que ce n'est qu'un flandricisme : *van buiten* = de mémoire. Les vaticinations mariales des pages 38-39 et 114-118 ne convainquent guère le lecteur. Il en va de même des rapprochements continuels qui le mènent à travers les siècles de l'histoire spirituelle, sans grand égard à leur succession ni aux nuances les plus élémentaires. Le lecteur se demande si les introductions et notes ne sont pas destinées à exposer des idées chères au traducteur plutôt qu'à éclairer la pensée de l'auteur de l'*Imitatio*. F. V.

1318. F. Elías de Tejada. *El pensamiento político de los humanistas alfonsinos de Nápoles.* — Estudios lulianos 1 (1957) 335-350.

En particulier Porcellio de' Pandoni († 1485) et Antonio Beccadelli ou Panormitanus († 1471), dont l'influence s'exerça en Espagne à la faveur de la domination espagnole sur Naples au milieu du XV^e siècle. F. V.

1319. C. Grayson. *Leon Battista Alberti traduttore di Walter Map.* — Lettere italiane 7 (1955) 3-13.

La brève épître *Intorno al tor donna*, publiée parmi les œuvres de Leon Battista Alberti, était considérée jusqu'à présent comme un écrit original de l'humaniste. M. G. a découvert qu'elle n'était qu'une traduction de la *Dissuasio Valerii ad Ruffinum philosophum ne uxorem ducat* de Walter Map, insérée par celui-ci dans son *De nugis curialium*. Traduction très libre d'ailleurs, comme le montrent les parallèles établis par M. G., où Alberti condense ou omet ce qui ne correspondait pas à son goût. La comparaison des deux textes met en lumière la différence de mentalité de leurs auteurs ainsi que, d'une manière plus générale, la distance qui sépare l'antiféminisme médiéval de celui des humanistes. H. B.

1320. R. Creytens O. P. *Santi Schiattesi O. P., disciple de S. Antonin de Florence.* — Archivum Fratrum Praedic. 27 (1957) 200-318.

Ce dominicain († 1476) fut prieur de divers couvents de l'ordre, et surtout de Saint-Marc de Florence, pendant une bonne partie de sa vie. Cette période coïncide avec les efforts réformateurs du couvent florentin, se séparant de la congrégation toscane, se rattachant à celle de Lombardie, puis à celle de Jérôme Parlasca, avant de passer sous la direction immédiate du maître général et de revenir enfin à nouveau à la congrégation lombarde. Ce n'est qu'après la mort de Santi, sous Savonarole, en 1493, qu'avec la formation de la congrégation de Saint-Marc « l'idéal de Santi sera un fait accompli » (p. 252). Suit l'examen des œuvres de Santi. En appendice, le P. C. publie des documents intéressant la vie de celui-ci et le couvent de Saint-Marc, puis cinq *Consilia* de Santi contenus dans *Florence Naz. F. 8. 1222.* F. V.

1321. R. Creytens O. P. *Le cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne O. P.* — Archivum Fratrum Praedic. 28 (1958) 149-220.

Après une biographie du dominicain Dominique de Catalogne († 1477 ou 1478), le P. C. parcourt son œuvre littéraire. Il examine une première série de 69 « cas de conscience », qu'il soumit à saint Antonin de Florence. Il s'attache à ce propos au ms. *Vat. Pal. lat. 718*, f. 42-67, décrit l'édition imprimée de cette série dans le *Confessionale* de Venise 1497 notamment et remonte à sa tradition manuscrite. Une deuxième série de *Decisiones breves*, réponses à 31 questions, fait l'objet de notices semblables. Enfin, le P. C. examine et publie des questions relatives aux observances religieuses et dominicaines, contenues dans l'édition de Venise 1497 et dans le manuscrit *Pavie Bibl. Univ. Ald. 218.* F. V.

1322. E. Domínguez Carretero O. S. A. *La escuela teológica agustiniana de Salamanca.* — Ciudad Dios 169 (1956) 638-685.

Par école augustinienne de Salamanque le P. D. entend la série des théologiens de l'ordre de Saint-Augustin qui enseignèrent à l'Université de cette ville du XV^e au XIX^e siècle. Il retrace d'abord les origines assez difficiles du *studium* augustinien, qui fut sans doute incorporé à l'université en 1395. Mais il fallut

attendre jusqu'en 1451 pour qu'un augustin, Martin Alphonse de Cordoue, enseignât à la faculté de théologie. A cette époque, l'incorporation du *studium* aux couvents réformés de l'observance mit d'ailleurs son existence en péril. C'est seulement sous l'impulsion de Jérôme Seripando, général de l'ordre, qu'après 1541 les relations entre augustins et université se firent vraiment étroites. Le P. D. consacre à chacun des professeurs une notice retraçant sa carrière de théologien. Trois seulement rentrent dans le cadre chronologique de ce *Bulletin* : Martin Alphonse de Cordoue († 1476), Jean López († 1496) et Alphonse de Cordoue († 1541). Le P. D. indique les manuscrits de leurs œuvres qu'il a repérés dans les bibliothèques d'Espagne et de Rome. H. B.

1323. S. Orlandi O. P. *La Biblioteca di S. Maria Novella in Firenze dal sec. XIV al sec. XIX.* — Firenze, Ed. Il Rosario, 1952 ; in 8, 131 p. et 5 pl.

Santa Maria Novella fut fondée par saint Dominique lui-même en 1219. Comme tous les couvents dominicains, celui-ci posséda bientôt une bibliothèque importante. Après nous avoir parlé des bâtiments de celle-ci au XIII^e^, puis au XVII^e^ siècle, le P. O. édite le catalogue achevé le 5 novembre 1489 par frère Thomas Sardi et où la théologie a une part importante. En appendice on trouvera la liste des 155 manuscrits de l'inventaire avec leur cote actuelle dans les bibliothèques de Florence (Nationale, Laurentienne, Couvent actuel de Santa Maria Novella) et aux Archives générales de l'Ordre à Rome. Un relevé aussi des manuscrits de la Bibliothèque nationale et de la Laurentienne ayant appartenu jadis au couvent, mais ne figurant pas dans l'inventaire de 1489.
A. B.

1324. P. L. Suárez. *Jacobi Pérez Valentia in Magnificat Commentarium.* — Ephemer. mariolog. 8 (1958) 473-487.

L'augustin Jacques Pérez Valentia († v. 1490) a laissé des œuvres spirituelles (éditées en un volume, à Paris en 1506), parmi lesquelles figure un commentaire des cantiques de l'Évangile. Le P. S. relève, à propos du *Magnificat*, les douze prérogatives mariales que son auteur y expose. F. V.

1325. N. Del Re. *Agostino Luciani, apostata hussita.* — Rivista Storia Chiesa Italia 1 (1947) 418-428.

Cet évêque catholique de Santorino, dans les Cyclades, mort en 1493, passa au hussitisme en 1482. M. Del Re esquisse sa biographie et reproduit quelques documents des Archives Vaticanes, *Arm. 39, t. 15, 18* et *19*. F. V.

1326. A. Ghinato. *Ebrei e predicatori francescani in Verona nel secolo XV.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 236-244.

Trois lettres des doges de Venise contiennent des renseignements sur les prédicateurs franciscains du XV^e^ siècle et leurs luttes contre les Juifs de Vérone. Ces lettres sont conservées à Vérone, Archivio di Stato ; les deux premières sont relatives à Bernardin de Feltre et Michel Carcano. Le P. G. les publie et les commente. F. V.

1327. J. H. Crehan S. J. *Biel on the Mass.* « *Undiscarded Relics of Late Mediaevalism* ». — Clergy Review 43 (1958) 606-617.

L'*Expositio canonis missae* de Gabriel Biel est représentative de la théologie du bas moyen âge et, dit M. C., de l'école de la *Devotio moderna*. M. C. commente les passages de cette *Expositio* sur les rapports entre la messe et le calvaire.

F. V.

1328. M. Ferrara. *Savonarola*. T. I-II. — Firenze, L. S. Olschki, 1952 ; 2 vol. in 8, xxiv-451 et 249 p. - 24 pl. L. 6000.

Il n'est pas trop tard pour parler des tomes imposants où M. F. a reproduit d'après de bonnes éditions les œuvres de Savonarole, ses sermons, ses traités, ses poèmes, avec même l'indication des offices liturgiques composés en son honneur, accompagnées d'une étude relative à son influence sur la littérature et l'art du Quattrocento. Ni de la bibliographie raisonnée qui occupe presque tout le tome second, où les fervents du fougueux Ferrarais trouveront quelque ouvrage à leur goût. Non seulement ceux qui voient en lui un réformateur orthodoxe ou un protestant avant Luther, un partisan de la séparation de l'Église et de l'État, un avocat des libertés démocratiques, un mystique, un moraliste, un humaniste ou un romantique libéral, mais ceux qui s'émerveilleront devant la forêt touffue de poèmes, de romans et de pièces de théâtre que le tragique destin du Frate a fait pousser un peu partout de 1801 à 1952, grâce aux talents les plus divers, de Wilhelm Weigand à George Eliot, de Salvadore Marmone à Émile Gebhart et d'Armand Salacrou à notre compatriote Roger De Goey qui, en 1893, fit paraître chez Lebègue à Bruxelles un *Savonarole* en vers et en quatre journées.

O. H.

1329. E. Gilson. *Marsile Ficin et le Contra Gentiles*. — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 24 (1957) 101-113.

Quelques exemples montrent que la *Theologia platonica* de Ficin est tributaire de la *Summa contra Gentiles*. M. G. se garde cependant d'admettre que Ficin ait été thomiste, en particulier à propos de l'immortalité de l'âme. F. V.

1330. *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle*. Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957 (Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés, Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg). — Paris, Presses universitaires de France, 1959 ; in 8, 144 p. Fr. 800.

La Renaissance est-elle une entité imaginaire, un chapiteau sous lequel les préférences de chacun au sujet du XV^e^ ou du XVI^e^ siècle se serrent tant bien que mal ? C. S. Lewis a-t-il raison de refuser un *Zeitgeist* commun aux manifestations d'une époque « où l'archaïsme le plus frelaté voisine avec les inventions les plus savoureuses ou les plus fécondes » ? C'est en tout cas souligner qu'il y a dans nos appellations usuelles un certain arbitraire : Noël Béda et ses trépignements de scolastique scandalisé est un homme de la Renaissance au même titre qu'avec ses larges enjambées Érasme. Au même titre ? Voilà la discussion ouverte.

Disons-le tout de suite, ces communications (la plupart traduites et plutôt lourdement), comme les interventions des participants au Colloque, ne nous offrent qu'un pâle reflet de ce que dut être cette agréable rencontre de spécia-

listes. Elles nous laissent sur notre faim. Nous voudrions en savoir plus, à propos, par exemple, du joachimisme des Franciscains « picards » qui témoignèrent d'un dévoûment très pur aux indigènes du Mexique.

Mais qu'il s'agisse de *Paris de 1494 à 1517 : Église et Université, réformes religieuses, culture et critique humaniste* du regretté A. Renaudet (p. 5-24), d'*Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde* de M. Bataillon (p. 25-36), des *Interprétations chrétiennes d'auteurs païens* de R. Lebègue (p. 37-44), de *La « Devotio moderna » et les Origines de la Réforme aux Pays-Bas* de L.-E. Halkin (p. 45-51), de *La « Philosophia Christi » reflétée dans les « Adages » d'Érasme* de M. Mann Phillips (p. 53-71), de l'apologétique de Ficin comparée à celle de Savonarole (R. Marcel, *Les perspectives de l'« Apologétique » de Lorenzo Valla à Savonarole*, p. 83-100), de la permanence d'Aristote et du nouveau succès de l'origénisme (D. P. Walker, *Origène en France au début du XVI^e siècle*, p. 101-119), de l'échec de Jean Standonck ou de la réussite de Jacques Lefèvre d'Étaples (J. Dagens, *Humanisme et évangélisme chez Lefèvre d'Étaples*, p. 121-134), l'intérêt de ce recueil est partout. O. H.

XVI^e s. **1331.** N. R. Ker. *Oxford College Libraries in the Sixteenth Century.* — Bodleian Library Record 6 (1959) 459-515.

Cet article donne le texte de trois conférences embrassant la période qui va de 1510 à 1585. M. K. s'arrête d'abord aux bibliothèques des collèges existant avant 1500 à Oxford : University College, Balliol, Merton, Oriel, Exeter, Queen's, New College, Lincoln, All Souls et Magdalen, et ensuite aux cinq collèges ultérieurs : Brasenose, Corpus Christi, Christ Church, Trinity et St. John's.

F. V.

1332. A. Duval O. P. *Sur l'Espagne dominicaine au XVI^e siècle.* — Archives Histoire dominicaine 1 (1946) 241-250.

A propos de deux ouvrages du P. V. Beltrán de Heredia O. P., *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Rome 1939, et *Las corrientes de espiritualidad entre los Domenicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanque 1941. Le P. D. veut « signaler aux lecteurs français qui n'auraient pas accès facile à ces ouvrages ce que ceux-ci apportent à notre connaissance de l'histoire religieuse du XVI^e siècle espagnol, les voies qu'ils ouvrent à la recherche ». Il s'arrête quelque peu au cas de Sœur Marie de Saint Dominique, puis à Jean Hurtado de Mendoza, Melchior Cano et le futur archevêque de Tolède, Barthélemy Carranza. F. V.

1333. Román de la Inmaculada O. C. D. *El fenomeno de los alumbrados y su interpretación.* — Ephemer. carmelit. 9 (1958) 49-80.

Examen des événements relatifs à cette crise spirituelle, dans ses trois foyers principaux (Tolède, Estramadure, Andalousie). Puis jugement sur les faits, les doctrines et les personnes. En conclusion, le P. R. estime impossible de proposer une définition simple de cet « illuminisme » et exagérées la gravité et l'hétérodoxie attribuées communément à ce mouvement. F. V.

1334. D. Roth. *Die mittelalterliche Predigttheorie und das « Manuale curatorum » des Johann Ulrich Surgant* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 58). — Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1956 ; in 8, 198 p. Fr. 11.65.

M^lle R. commence par un exposé général sur la « théorie de la prédication » au moyen âge, du *De doctrina christiana* de saint Augustin et de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire aux auteurs qui traitèrent ce sujet entre le XII^e et le XV^e siècle. Cette partie occupe en réalité les trois quarts du volume (p. 15-147). Quant à Jean Ulric Surgant, curé à Bâle et professeur de droit à l'université (1450-1503), il fait l'objet d'une notice biographique au début du volume (p. 7-14) et d'une analyse attentive de son *Manuale curatorum* qui rassemble les enseignements du moyen âge sur la prédication (p. 149-194 ; ce traité fut édité à Bâle en 1502). M^lle R. le compare enfin à l'*Ecclesiastes* d'Érasme. F. V.

1335. A. M. Albareda O. S. B. *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'Abate Garsias Jimenez de Cisneros (1493-1510).* — Archivum histor. Societatis Iesu 25 (1956) 254-316.

Dom A. établit d'après les textes, souvent encore inédits ou très rares, les origines de la *Devotio moderna* à l'abbaye bénédictine du Montserrat, puis l'introduction, en 1500, de l'« oraison méthodique » par l'abbé Garcias de Cisneros. Il examine les ouvrages spirituels que la bibliothèque du monastère conservait à l'époque et la diffusion, jusqu'au XVIII^e siècle, de cette méthode nouvelle grâce au *Compendio de exercicios espirituales* de Cisneros. Dom A. accepte l'influence de ceux-ci sur saint Ignace de Loyola, tout en reconnaissant la physionomie originale que devaient prendre les Exercices ignatiens, en raison de la forte personnalité de leur auteur. F. V.

1336. M. J. G. De Jong. *De compositie van Zuster Bertkens Kerstverhaal.* — Tijdschr. nederl. Taal- en Letterkunde 74 (1956) 117-139.

Analyse de cette « vision », publiée par C. G. N. de Vooys dans *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis* en 1902, en une étude sur une vision similaire d'Henri Mande qu'il considérait comme la source possible de celle de Sœur Berthe. Cette vision de la Nativité comporte deux parties. La première est inspirée de la manière de Hadewijch et de la doctrine ruysbroeckienne ; elle décrit l'expérience de Marie lors de la Nativité. La seconde partie a un but plus didactique ; elle s'inspire de la première partie et de la vision de la Nativité, de sainte Brigitte de Suède. Toutes deux dépendent très vraisemblablement de la vision d'Henri Mande. F. V.

1337. Graziano di S. Teresa O. C. D. *Nuova cronologia della vita del b. Battista Mantovano.* — Ephemer. carmelit. 9 (1958) 423-442.

Après quelques pages sur les sources relatives à ce carme mantouan (1447-1516) qui exerça longtemps les charges de prieur, de régent et de prédicateur, principalement à Mantoue, et de prieur général de l'ordre, le P. G. donne un résumé succinct des faits qui jalonnent son existence, année par année. F. V.

1338. C. De Frede. *Un medico-filosofo del Rinascimento : Clemente Gattola di Vico.* — Archivio storico Provincie napoletane 76 (1958) 105-119.

M. De F. ressuscite la figure de ce médecin-philosophe, qui enseigna ces deux disciplines à l'université de Naples de 1479 à 1518 et jouit d'une grande réputation comme archiâtre de la famille royale. Né à Vico Equense, entre Castellamare

et Sorrente, vers 1448-55, il vécut, comme disait son épitaphe, *septuaginta annos sine uxoris molestia.* On conserve de lui une petite question, imprimée en 1511, *De unitate animae.* Il s'y propose seulement de rapporter les diverses opinions des philosophes sur l'unité substantielle de l'âme et, tout en penchant pour la solution thomiste, conclut : *quis... istorum illustrium virorum ad veritatem accedat magis, Deus novit.* On est assez surpris de voir (p. 108) Nicolas de Cues traité de « riputatissimo medico ». H. B.

1339. E. W. Hunt. *Dean Colet and his Theology.* — London, S. P. C. K., 1956 ; in 8, IX-142 p. Sh. 30.

M. H. étudie les grands aspects qui caractérisent la personnalité de John Colet († 1519) : l'humaniste chrétien, le réformateur, le prêcheur, l'exégète et le mystique. Il se base sur ses écrits, édités par J. H. Lupton (Londres 1867-1876) ; sur la biographie écrite par le même historien (Londres 1909), biographie où l'on trouve l'édition de plusieurs documents utiles ; sur d'autres documents imprimés dans le *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londinensis* (éd. W. Sparrow Simpson, Londres 1873) ; et enfin sur la correspondance de Colet contenue dans les *Opera omnia* d'Érasme (éd. J. Le Clerc, Leyden 1703-06), dans l'*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (éd. P. S. Allen et H. E. Allen, Oxford 1906-47), et traduite par F. M. Nichols (Londres 1901-1918). C'est dire que la documentation de M. H. est solide et que son essai se recommande à l'attention des lecteurs. F. V.

1340. H. Rocco S. I. *La advertencia requerida para el pecado mortal, en los moralistas desde Cayetano hasta San Alfonso.* — Archivo teológ. Granad. 19 (1956) 97-150.

Parmi les premiers auteurs qu'examine le P. R., on relève le cardinal Cajetan († 1534), Jean de Tabia O. P. († 1521), Sylvestre Prierias O. P. († 1523), Barthélemy Fumi O. P. († v. 1545) et Pierre de Soto († 1563). Ils résolvent le problème en affirmant que l'*actus sine advertentia* n'est pas un acte humain et donc ne peut être péché. Ils distinguent *advertentia* parfaite et imparfaite, mais réclament la première pour qu'il y ait péché mortel. F. V.

1341. J. Llamas O. S. A. *Documental inédito de exégesis rabínica en antiguas universidades españolas.* — Sefarad 6 (1946) 289-311.

En marge de l'édition polyglotte d'Alcala, le « converso » Alphonse de Zamora, aidé de Pierre Ciruelo, entreprit une traduction latine interlinéaire et mot à mot du texte hébreu de la Bible. Grâce à la découverte de différents manuscrits, M. Ll. peut prouver — ce qui restait douteux jusqu'ici — que cette entreprise fut menée à bonne fin et que les premiers manuscrits s'en répandirent en 1526. Les manuscrits actuels, tous originaires du *scriptorium* d'Alcala, se divisent en deux séries : l'une était une copie destinée à l'université d'Alcala, l'autre à l'universite de Salamanque. La première est représentée par *Escurial G-I-4* (de 1526), *Madrid Univ. 118. Z. 29* (de 1527), *118. Z. 28* (de 1530) et *118. Z. 30* (de 1538) ; la seconde par *Salamanque Univ., estante 4, 589* et *590* (de 1536 et 1537). Parmi les commentaires juifs de l'Écriture que la bibliothèque d'Alcala possédait en grand nombre, Alphonse de Zamora, comme plus tard Arias Montano, traduisit de l'hébreu en castillan ceux de David Qimḥí. C'est du lexique de ce même rabbin que s'inspire aussi le lexique de Paul Coronel joint à la Polyglotte d'Alcala, tandis que la grammaire hébraïque qui y fait suite est l'œuvre de Zamora.

Tout cela, et bien d'autre matériel encore, montre à quelle efflorescence des études hébraïques on assistait au début du XVI^e siècle à Salamanque et surtout à Alcala et quelle influence l'exégèse rabbinique exerçait sur l'enseignement de l'Ancien Testament. H. B.

1342. J. Llamas O. S. A. *Biblia latina interlineal, inédita.* — Ciudad Dios 153 (1951) 257-275.

Les déficiences de la Vulgate de S. Jérôme provoquèrent au XVI^e siècle quelques tentatives de nouvelles traductions latines sur l'hébreu et le grec. Trois bibles avec traduction interlinéaire s'y rattachent : celle de Sanctes Pagnini O. P., celle d'Arias Montano et celle d'Alphonse de Zamora. La traduction de Sanctes Pagnini parut en 1527 et fut insérée, après révision par Arias Montano, dans la Polyglotte d'Anvers. Alphonse de Zamora, Juif converti et professeur à l'université d'Alcala, entreprit le même travail vers la même époque. C'est de cette traduction, inédite, que s'occupe une fois de plus le P. Ll. (voir *Bull.* VIII, n° 1341). On n'en conserve plus que des fragments de l'Ancien Testament, dans six manuscrits, tous de la main de Zamora pour le texte hébreu et s'échelonnant de 1526 à 1537. La comparaison avec les deux autres montre qu'entre Pagnini et Zamora, il y a une parenté incontestable malgré la simultanéité de leur travail. H. B.

1343. J. Leclercq O. S. B. *Le jugement du B^e Paul Giustiniani sur S. Pierre Damien.* — Rivista Storia Chiesa Italia 11 (1957) 423-426.

Dom L. édite un texte du 23 septembre 1522 où le bienheureux Paul Giustiniani, ermite des Grottes de Masaccio, fait grand éloge de la culture humaniste de Pierre Damien, l'ermite de Fonte Avellana. O. L.

1344. J. E. Longhurst. *Luther and the Spanish Inquisition : the Case of Diego de Uceda, 1528-1529* (University of New Mexico Publications in History, 5). — Albuquerque, University of New Mexico Press, 1953 ; in 8, 76 p. Dl. 1.

L'*Archivo histórico nacional* de Madrid contient des documents relatifs au procès de Diego de Uceda, suspecté de luthéranisme par l'inquisition de Tolède. En fait, dit M. L., Diego fut plutôt un disciple enthousiaste d'Érasme. Ce sont les événements de cet épisode qui sont décrits ici, presque jour après jour (en même temps que les textes les plus importants sont traduits), jusqu'à la rétractation publique de Diego en juillet 1529. Ce procès est important, car il ouvre la série de ceux qui seront intentés aux érasmiens d'Espagne au XVI^e siècle. F. V.

1345. Fidéle de Ros O. F. M. Cap. *Bibliographie d'Alonso de Madrid.* — Collectanea francisc. 28 (1958) 306-331.

Alonso de Madrid laissa, entre 1521 et 1524, un *Art de servir Dieu* et un *Miroir des personnes illustres* ; l'*Art* se présente en deux textes différents. Description soignée des éditions. F. V.

1346. Donato de Monleras O. F. M. Cap. *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella.* — Collectanea francisc. 27 (1957) 233-281, 345-384 ; 28 (1958) 155-210.

Après des notices biographiques et bibliographiques sur les franciscains de l'observance Alonso de Madrid († 1533 ?) et Diego de Estella († 1578), le P. D. examine leurs présupposés spirituels fondamentaux : sens de Dieu, conception de l'homme et de la perfection chrétienne, valeur du monde dans la perspective de la perfection chrétienne. F. V.

1347. E. Gilson. *Cajetan et l'humanisme théologique.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 22 (1955) 113-136.

Selon des historiens, l'« humanisme théologique » de Cajetan aurait consisté à « dégager du complexe doctrinal créé par Thomas d'Aquin le véritable Aristote de l'histoire ». Or, par l'exemple de sa pensée sur l'immortalité de l'âme, M. G. tient qu'« on chercherait en vain chez Cajetan une discussion des thèses fondamentales de l'aristotélisme libre de toute préoccupation spéculative » (p. 131). F. V.

1348. W. J. Steiner. *The Negotiations of Clement VII and Francis I Concerning the Calling of a Church Council.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 1031-1032.

Ce travail relate un aspect de la préhistoire du concile de Trente. François Ier fut toujours hostile à la convocation d'un concile général, qui ne pouvait que renforcer la position de Charles-Quint s'il parvenait à régler la question religieuse en Allemagne. Quant à Clément VII, ce n'est que dans la seconde partie de son pontificat, de 1529 à 1534, qu'il put penser à la question du concile, mais ni sa correspondance, ni ses envoyés, ni son entrevue avec François Ier à Marseille ne purent fléchir la résistance du roi de France. Plutôt que de risquer un nouveau schisme, le pape temporisa. Thèse de 229 p. en microfilm, Dl. 3. H. B.

1349. E. E. Reynolds. *Saint John Fisher.* — London, Burns & Oates, 1955 ; in 8, xiv-310 p. Sh. 25.

Pour l'historien James Froude, bien revenu de ses sympathies newmaniennes, la Réforme est le point d'appui qui servit aux Anglo-Saxons à s'imposer au monde. Est-ce assez dire que l'évêque John Fisher, qui reçut le chapeau pour sa fidélité au Saint-Siège, ne lui imposait pas. Aussi est-ce pour venger le saint prélat des railleries de Froude et pour lui rendre sa vraie physionomie que le P. Bridgett C. SS. R. avait écrit son *Blessed John Fisher* (1888). Avec tout le soin possible. Sans doute n'avait-il pas exploité les Registres épiscopaux de Rochester, ni tous les sermons de l'évêque, ni peut-être toute sa correspondance, ni, bien entendu, les Archives vaticanes. Mais tout ceci l'eût-il tellement aidé, mis en balance avec l'édition, par le P. F. Van Ortroy dans les *Analecta Bollandiana* (1891-93), du manuscrit de la première vie de John Fisher, œuvre d'auteur anonyme qui ne semble pas avoir fréquenté le saint mais qui connut plusieurs de ses familiers. C'est sur cette base que M. R. construit son ouvrage. Pour longtemps sans doute n'y aura-t-il pas de biographie plus sûre.

John Fisher naît en 1469 à Beverley d'un père marchand dans cette ville du Yorkshire où le commerce était prospère. C'est là qu'il apprit les rudiments avec un succès si encourageant que sa mère, vers sa douzième année, l'envoya à Cambridge alors largement éclipsé par Oxford. Étudiant appliqué du *trivium* et du *quadrivium*, la confiance de ses compagnons le fit élire *proctor* de l'université, c'est-à-dire leur délégué. Cette application et cette confiance préfigu-

raient la carrière de ce jeune homme maigre, silencieux et décidé. Ouvert d'esprit tout de même. Cambridge n'était pas pour lors un foyer d'humanisme : il n'en est que plus caractéristique de voir Fisher, « dans les affaires jusqu'aux yeux » comme il l'écrit lui-même, se mettre à l'école d'Érasme en visite à Rochester pour apprendre le grec à près de cinquante ans. Les affaires avaient été sans tarder le lot de cet ecclésiastique travailleur, à l'esprit tranquille. A peine gradué, il devient vice-chancelier, puis en 1514 chancelier à vie, c'est-à-dire recteur de l'université. Il est alors depuis dix ans évêque, ayant été appelé au siège de Rochester par Henri VII en 1504. Il fut le prélat attaché à ses fonctions, préoccupé de former ses prêtres et de prémunir ses ouailles contre la « pernisyous doctryne of Martin Luther ». Ses sermons ont un tour direct et familier.

Qu'Henri VIII l'appréciât fort est peu probable. Cependant la réputation de Fisher le poussa à le consulter dans l'affaire du mariage. Mais les membres des Communes, travaillés par Thomas Cromwell, mollissaient sous la main du roi. Fisher vit aussitôt le danger et il prédit aux Lords « la ruine de la foi et l'avènement des Turcs ». Henri VIII eut ce qu'il voulait. Emprisonné dans la Tour, Fisher attendit la mort en composant pour sa demi-sœur dominicaine une *Consolation spirituelle* et *Un chemin vers la perfection*. « O Jésus, donnez-moi la volonté de vous servir et de souffrir ». C'est sur ces mots que John Fisher posa la plume. Le 22 juin 1535 il était décapité. Le 31 août Érasme écrivait : « Thomas More et l'évêque de Rochester étaient les plus sages et les plus saints des Anglais ». Érasme aurait aimé cette biographie. O. H.

1350. F. and M. P. Sullivan. *Moreana 1478-1945*. A Preliminary Checklist of Materials by and about Saint Thomas More. — Kansas City (Missouri), Rockhurst College, 1946 ; in 8, non paginé (polycop.).

Essai précieux de bibliographie des œuvres du chancelier Thomas More et des travaux sur celui-ci. Plus de 1200 titres sont ainsi réunis, rangés, non en ordre systématique, mais en ordre alphabétique des auteurs. Les œuvres du chancelier sont à trouver de la sorte au mot « More », et les travaux sont cités sans égard à leur caractère propre (biographies, études littéraires, doctrinales, etc.). Ce léger inconvénient est largement compensé par l'aide qu'une telle bibliographie ne peut manquer d'apporter aux historiens de More et de la Réforme en Angleterre. F. V.

1351. J. F. Larkin. *The Status of Scholarship on St. Thomas More*. — American eccles. Review 117 (1947) 33-42.

A propos de l'ouvrage F. et M. P. Sullivan, *Moreana 1478-1945* (voir *Bull.* VIII, n° 1350), M. L. veut souligner les « inférences » qu'autorise cette vaste littérature comme « document pour l'histoire chrétienne ». F. V.

1352. N. De Rooij. *Utopia gewonnen en verloren. De tragedie van Thomas More en Erasmus*. — Antwerpen, Uitgeverij 't Groeit, 1950 ; in 8, 345 p. Fr. 139.

L'auteur se défend d'écrire de nouvelles biographies de More et d'Érasme. Il expose plutôt le milieu spirituel où ils vécurent et qui se caractérise par la « tragédie de l'humanisme chrétien ». Ce thème fait l'objet de trois parties touffues, occupant chacune une centaine de pages, presque sans divisions intérieures et sans aucune table. Ces parties traitent d'Érasme, de l'*Utopia*, de la mort de Thomas et d'Érasme. Une bibliographie succincte achève le volume. F. V.

1353. G. DE C. PARMITER. *The Indictment of Saint Thomas More.* — Downside Review 75 (1957) 149-166.

Les biographes de Thomas More présentent de grandes divergences quand ils énumèrent les charges retenues contre lui lors de sa condamnation. M. P. rappelle les règles en usage pour la formulation des charges retenues contre un prévenu. Il examine ensuite le texte du jugement de More (l'original est reproduit éd. E. V. HITCHCOCK et R. W. CHAMBERS dans HARPSFIELD, *Life and Death of* dans HARPSFIELD, *Life and Death of Sir Thomas More*, éd. E. V. HITCHCOCK et R. W. CHAMBERS, Londres 1932, p. 269-276). Cet acte ne retient en somme que le fait d'avoir tenté de priver le souverain de son titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, crime dénoncé par le *Treason Act* de 1534. F. V.

1354. R. PINEAS. *Thomas More's English Writings of Religious Controversy.* — Dissert. Abstracts 19 (1958) 212-213.

L'objet principal de la thèse de M. P. est l'examen de la technique de Thomas More dans ses écrits de controverse religieuse contre William Tyndale, Simon Fish, John Frith et Christophe Saint-German. Cette technique varie selon l'adversaire et les circonstances ; elle revêt trois aspects principaux : le sophisme délibéré, la forme dialoguée, l'humour. La controverse agit aussi par contre-coup sur la mentalité de More lui-même et provoque un certain durcissement de ses positions théologiques. Thèse en microfilm de 222 p., Dl. 2.90. H. B.

1355. O. HENDRIKS. *Utopia.* — Kultuurleven 13 (1946) 279-292.

Notes brèves sur le but de l'*Utopia* de Thomas More : peinture de l'état idéal et critique des états chrétiens de l'époque ; sur ses sources, son contenu et son esprit. F. V.

1356. G. MARC'HADOUR. *Erasmus Englished by Margaret More.* — Clergy Review 43 (1958) 78-91.

Il s'agit de la traduction du commentaire du *Pater* par Érasme faite par une des filles du chancelier Thomas More, Marguerite Roper. M. M. en publie ici quelques extraits. F. V.

1357. E. CALLOT. *Érasme ou le parfait humaniste.* — Bulletin Assoc. Guill. Budé, nouv. sér., n° 3 (1947) 97-120.

« Ce n'est... ni dans le catholicisme, ni dans le luthéranisme que nous trouverons Érasme. C'est dans l'Humanisme : c'est là que nous allons l'étudier » (p. 104). M. C. examine de ce point de vue la découverte de l'antiquité et de la sagesse par Érasme, celle de l'antiquité chrétienne, et enfin « la conciliation de ces deux antiquités dans la philosophie chrétienne ». F. V.

1358. F. CERECEDA S. I. *Dos proyectos de « Instituto bíblico » en España durante el siglo XVI.* — Razón y Fe 133 (1946) 275-290.

Notes sur les projets élaborés par les docteurs d'Alcala en 1544 et par Jean d'Avila en 1551. F. V.

1359. L. G. Canedo O. F. M. *Las obras de Fray Antonio de Guevara. Ensayo de un catálogo completo de sus ediciones.* — Archivo ibero-americ., ép. II, 6 (1946) 441-601.

Les 626 numéros de ce catalogue donnent, avec de bonnes descriptions, les titres des éditions et traductions des œuvres d'Antoine de Guevara († 1545) : le *Libro aureo de Marco Aurelio*, le *Reloj de principes*, la *Década de Césares* (« Décade contenant les vies des empereurs »), l'*Aviso de privados* (« Le favori de cour »), le *Menosprecio de Corte*, l'*Arte de marear*, les *Epistolas familiares*, l'*Oratorio de religiosos* et le *Monte Calvario* ; enfin les *Obras completas*, les sélections et les extraits. F. V.

1360. F. Lopes O. F. M. *Traduçoes manuscritas portuguesas de Fr. António de Guevara.* — Archivo ibero-americ., ép. II, 6 (1946) 605-607.

Il s'agit des manuscrits *Lisbonne Nac. 4465* (traduction des *Epistolas familiares* ; XVIIIe siècle) ; *Lisbonne Tôrre do Tombo 808* (la Vie de Marc-Aurèle et quelques autres écrits ; XVIIIe s.) ; *Coimbre Univ. 27* (extraits divers ; le P. L. n'en donne pas la date). F. V.

1361. F. Zamora Lucas. *El Bachiller Pedro de Rúa, censor de Guevara.* — Archivo ibero-americ., ép. II, 6 (1946) 405-440.

M. Z. rapporte ce qu'on sait de Pierre de Rua († entre 1553 et 1556) et de ses *Cartas sobre las obras del Reverendissimo Señor Obispo de Mondoñedo* (Antoine de Guevara). Ces lettres l'attaquent sur quelques points, d'histoire de l'antiquité notamment. M. Z. publie en appendice plusieurs lettres à son ami Alvaro Gómez. F. V.

1362. J. Meseguer Fernández O. F. M. *Sobre el erasmismo de Pedro Mexía, cronista de Carlos V.* — Archivo ibero-americ., ép. II, 7 (1947) 394-413.

L'auteur de l'*Historia del Emperador Carlos V* aurait subi l'influence du mouvement érasmien en Espagne de façon plus nette que ne l'a admis M. Bataillon dans son ouvrage *Érasme et l'Espagne* (Paris 1937). F. V.

1363. V. Beltrán de Heredia O. P. *Orientación humanística de la teología vitoriana.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 7 (1946-47) 149-177.

Cet « humanisme » ne consiste pas dans la recherche de la forme littéraire, ni dans la critique intellectuelle, ni dans l'élaboration scientifique. C'est une orientation vers l'homme en vue de le conduire à sa vraie fin. Le P. B. en étudie la forme, la méthode et le « contenu idéologique ». F. V.

1364. *Estudios sobre Fr. Juan de Zumárraga.* — México, Anales de la Provincia del Santo Evangelio, 1950 ; in 8, 138 p.

Nous avons déjà signalé une série d'études qui ont marqué le quatrième centenaire de la mort de Jean de Zumárraga O. F. M. (voir *Bull.* VI, nos 639, 935-943). Ce premier évêque de Mexico († 1548) ne fut pas seulement un apôtre zélé et un ardent défenseur des droits des Indiens ; il composa lui-même plusieurs

ouvrages d'enseignement religieux, introduisit l'imprimerie dans le Nouveau Monde et fut le premier à songer à la fondation d'une université mexicaine. Un numéro spécial des *Anales de la Provincia del Santo Evangelio* a été aussi consacré à sa mémoire. Citons-en les travaux suivants : A. M. Vásquez O. F. M. *Zumárraga, fraile franciscano* ; L. Campos O. F. M., *Los ideales misionales de Fr. Juan de Zumárraga* ; J. Vasconcelos, *Fray Juan de Zumárraga y los idolos* ; J. Bravo Ugarte S. I., *El fundador de la imprenta en Nueva España* ; F. de J. Chauvet O. F. M., *Fray Juan de Zumárraga y la educación en México* ; R. Solano O. F. M., *Fray Juan de Zamárraga, protector de los indios.* H. B.

1365. R. E. Greenleaf. *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543.* — Dissert. Abstracts 18 (1958) 567.

Le franciscain Jean de Zumárraga premier évêque puis archevêque de Mexico (1527-1548) en fut aussi le premier inquisiteur (1536-1543). C'est son rôle dans cette dernière fonction que retrace M. G. Les principaux domaines ou s'exerça son activité furent les superstitions indiennes, un peu le luthéranisme, davantage les tendances judaïsantes et la sorcellerie. Si Zumárraga se déclarait volontiers un humaniste chrétien et un disciple d'Érasme, M. G. estime que cet aspect de sa personnalité n'apparaît guère dans sa conduite d'inquisiteur, où il se montre plutôt un strict partisan de l'« orthodoxie thomiste ». Mais est-ce bien « thomiste » qu'il faut dire ? Thèse de 291 p. en microfilm, Dl. 3.75. H. B.

1366. Ambrosius Catharinus Politus O. Pr. *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520).* Herausgegeben von † J. Schweizer, nach dem Tod des Herausgebers zum Druck befördet von A. Franzen (Corpus catholicorum, 27). — Münster, Aschendorff, 1956 ; in 8, xxviii-372 p. Mk. 31.25.

Cette belle édition est due à M. F., qui veilla à son exécution après le décès de M. Sch. L'introduction contient les notes de M. F. sur Ambroise Catharin et son œuvre, notes qui bénéficient des travaux déjà anciens de M. Sch. lui-même sur ce sujet et des travaux plus récents d'autres historiens. On lit encore dans cette introduction de précieuses pages bibliographiques, sur les deux éditions anciennes de l'*Apologia* (Florence 1520 et Vienne 1521) et les éditions partielles. C'est sur ces éditions que le texte critique se base. Les éditeurs prennent soin de mettre, dans l'apparat, les variantes de ces éditions anciennes et même leurs particularités typographiques. Un autre apparat, des sources, a été soigneusement établi. Des tables achèvent le volume. On ne regrette que l'absence d'une table des matières quelque peu détaillée de cette *Apologia* : les titres des cinq livres (donnés p. VI) sont vraiment laconiques et l'analyse qu'en donne M. F. (p. XV-XIX) ne supplée pas entièrement à cette absence. F. V.

1367. P. Paschini. *Cinquecento romano e riforma cattolica.* Scritti raccolti in occasione dell'ottantesimo compleanno dell'autore (Lateranum, nova series, 24, 1-4). — Romae, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1958 ; in 8, xii-285 p.

Parmi les six études rassemblées dans ce recueil à l'occasion du 80e anniversaire de Mgr P. une seule tombe dans les limites chronologiques de ce *Bulletin* : *Un cardinale editore : Marcello Cervini* (p. 183-217). Il nous suffit d'ailleurs de

mentionner sa réédition, car elle a déjà fait l'objet d'une recension, *Bull.* VI, nº 1920, lors de sa première publication en 1952. H. B.

1368. S. Gutierrez O. S. A. *La mariología de Santo Tomás de Villanueva y sus principios fundamentales.* — Estudios marianos 17 (1956) 477-499.

Note sur l'immaculée conception de Marie, sa plénitude de grâce, sa maternité divine, sa maternité spirituelle, Marie corédemptrice, Marie et l'eucharistie, son assomption, sa royauté, Marie médiatrice. Le tout d'après les *Conciones marianas* de saint Thomas de Villeneuve († 1555). F. V.

1369. P. Meseguer S. J. *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola. Discusión de una possible influencia.* — Manresa 25 (1953) 159-183.

A la suite d'une minutieuse comparaison entre l'*Arte de servir a Dios* d'Alonso de Madrid, publié à Alcala en mai 1526, et les *Exercices* de saint Ignace, le P. M. arrive à la conclusion qu'on ne peut nier une influence du premier sur les seconds, tant pour la doctrine que pour la méthode. On doit donc admettre que saint Ignace a connu l'ouvrage du franciscain et s'en est inspiré. Toutefois le problème a été réexaminé depuis lors par le P. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. (voir *Bull.* VII, nº 2313) et, à sa suite, il semble préférable de dire que, si les ressemblances sont indéniables, une influence directe de l'*Arte* sur les *Exercices* n'est guère probable. Les deux écrits reflètent simplement l'ambiance de leur temps. H. B.

1370. J.-F. Gilmont S. J., P. Daman S. J. *Bibliographie ignatienne, 1894-1957* (Museum Lessianum, Section historique, 17). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, xxix-251 p. Fr. 165.

Cette bibliographie est très précieuse : elle enserre la période chronologique qui va de 1894, date de la publication du premier volume des *Monumenta historica Societatis Iesu*, à juillet 1957. Elle inclut donc encore toute la littérature ignatienne qui vit le jour à l'occasion de l'année jubilaire 1956. Un plan de la table systématique facilite la recherche, de même qu'une table des auteurs et une table alphabétique des matières. L'ordre systématique suivi par les rédacteurs passe d'abord en revue les bibliographies générales, puis ce qu'on sait de « l'homme » (historiographie, milieu, vie, physionomie, culte), des écrits (Exercices, Constitutions, Autobiographie, Journal spirituel, lettres) et enfin de la spiritualité. Les 2872 titres de ce répertoire sont donnés de manière très claire (moyennant des sigles indispensables) ; souvent les sections sont précédées des renvois utiles à d'autres sections de sujet connexe. Les auteurs n'ont joint aucune analyse ni aucune appréciation aux titres qu'ils reproduisent ; parfois les comptes rendus d'un travail sont indiqués, un titre original est traduit ou quelques mots très brefs complètent un titre en lui-même insuffisant. F. V.

1371. *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556-1956.* Herausgegeben von F. Wulf S. J. — Würzburg, Echter-Verlag, 1956 ; in 8, 408 p. Mk. 19.80.

Le quatrième centenaire de la mort de saint Ignace de Loyola a donné aux Jésuites de langue allemande l'occasion de publier ce beau volume de mélanges. Parmi les dix travaux de qualité qu'il comporte, les premiers étudient la physionomie spirituelle du fondateur de la Compagnie : son action comme directeur

spirituel (F. Wulf S. J., *Ignatius als Seelenführer*, p. 13-54), ses rapports avec saint Philippe Néri (H. Rahner S. J., *Ignatius von Loyola und Philipp Neri*, p. 55-80), et le jugement de ses contemporains (H. Becher S. J., *Ignatius im Urteil seiner Zeitgenossen*, p. 81-109). Une nouvelle série de travaux cherche ensuite à caractériser quelques traits de la piété de saint Ignace : sa dévotion au chemin de la croix (H. Wolter S. J., *Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius*, p. 111-150), sa prière (J. Stierli, *Das Ignatianische Gebet : « Gott suchen in allen Dingen »*, p. 151-182) et sa mystique d'après son Journal spirituel (A. Haas S. J., *Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch*, p. 183-221). Une troisième partie enfin tente de déterminer quelques affinités spirituelles d'Ignace : les antécédents monastiques de sa piété (H. Bacht S. J., *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien*, p. 223-261), l'application des puissances de l'âme dans les Exercices (L. Classen S. J., *Die « Übung mit den drei Seelenkräften » im Ganzen der Exerzitien*, p. 263-300), l'histoire de sa doctrine du discernement des esprits (H. Rahner S. J., *« Werdet kundige Geldwechsler ! » Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, p. 301-341 ; voir *Bull.* VII, n° 2322), et « la logique ignatienne de la connaissance existentielle » (K. Rahner S. J., *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, p. 343-405). F. V.

1372. G. E. Ganss S. J. *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*. A Study in the History of Catholic Education. Including Part Four of the Constitutions of the Society of Jesus, translated from the Spanish of Saint Ignatius of Loyola with Introduction and Notes. Second Edition. — Milwaukee, Marquette University Press, 1956 ; in 8, xx-378 p. Dl. 3.50.

Nouvelle édition de l'ouvrage paru en 1954 et recensé dans *Bull.* VII, n° 1968. L'auteur a légèrement développé son œuvre, mais celle-ci reste dans sa plus grande part identique à ce qu'elle était primitivement. F. V.

1373. J. Salaverri S. J. *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano « sentir con la Iglesia »*. — Estudios eclesiást. 31 (1957) 139-171.

Remarquons, en cet article, la seconde partie, sur « les trois aspects du mystère de l'Église dans la révélation et dans les Règles de saint Ignace » : l'Église notre mère, l'Église épouse et corps mystique du Christ, l'Église vivifiée par le Saint-Esprit. En réalité, l'auteur aurait dû parler de « tradition », au lieu de « révélation » : il recueille en effet dans cette partie des textes des Pères, des scolastiques et du magistère. F. V.

1374. H. Bernard-Maitre S. J. *Un grand serviteur du Portugal en France, Diogo de Gouveia l'ancien et le Collège Sainte-Barbe de Paris (1520-1548)*. — Bulletin Études portugaises 15 (1951) 3-75.

Le P. B.-M. retrace par le menu la vie universitaire du théologien portugais Diogo de Gouveia, et par là-même toute l'histoire du Collège Sainte-Barbe que dirigea Gouveia de 1520 à 1548. Malgré les soucis multiples et les nombreuses absences que lui causaient la défense des intérêts portugais contre les corsaires

français, Gouveia releva le prestige de Sainte-Barbe et en fit un des principaux collèges universitaires à cette époque. Les boursiers portugais, — et en particulier toute une tribu de Gouveia, — y affluèrent en même temps que s'y infiltraient les courants nouveaux, ce qui permet au P. B.-M. de dire que « Sainte-Barbe se trouve à la fois au berceau de l'ordre des Jésuites comme du Calvinisme » (p. 59). Cette sympathie pour la Réforme et l'évangélisme fut d'ailleurs l'œuvre de son neveu, André de Gouveia, lequel dut s'enfuir de Paris en 1534 et brilla ensuite à la tête du Collège de Guyenne à Bordeaux, avant d'aller plus tard organiser les études au Collège des arts fondé à Coïmbre par le roi Jean III. Diogo lui-même était loin de partager ces idées novatrices ; il faisait plutôt partie des théologiens conservateurs que groupait autour de lui le redoutable Noël Beda et il resta fidèle jusqu'à la fin à la théologie traditionnelle de la Sorbonne. Il mourut à Lisbonne, où s'acheva sa vieillesse, en 1557. H. B.

1375. J. del Rosal. *Evocación de Alfonso de Castro.* — Revista de la Escuela de Estudios penitenciarios 14 (1958) 29-31.

Bref portrait du franciscain Alphonse de Castro, à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort, en insistant sur on influence sur la constitution du droit pénal espagnol. H. B.

1376. M. de Castro O. F. M. *Fr. Alfonso de Castro, O. F. M. Obs. (1495-1558).* — Collectanea francisc. 28 (1958) 59-88.

Notes bibliographiques sur l'*Adversus omnes haereses* de ce franciscain, ses *Homiliae*, son *De iusta haereticorum punitione*, son *De potestae legis poenalis*. Description détaillée des éditions séparées ainsi que des *Opera omnia*. F. V.

1377. A. M. Keil O. P. *Ambrosius Pelargus O. P., ein Verkünder der Wahrheit in schwerer Zeit.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 8 (1956) 181-223.

Né en 1493 et décédé en 1561, ce dominicain hessois, ami d'Érasme, prédicateur et professeur de théologie, prit part au concile de Trente en 1546 et 1547 comme procurateur de l'archevêque de Trèves. Plus tard, en 1551, il accompagna son archevêque au concile. Le P. K. en donne une esquisse biographique, avant d'examiner ensuite en détail ses interventions dans les discussions sur le péché originel, avant la session V. F. V.

1378. H. Jedin. *Un altro autografo di Angelo Massarelli.* — Rivista Storia Chiesa Italia 1 (1947) 430-431.

L'original du *Diarium* de Massarelli se trouve dans *Rome Archives de l'Université grégorienne 694*, où le P. H. Lennerz l'a découvert (voir *Bull.* II, n° 917). Mgr J. signale un autre autographe, *Modène Bibl. Estense YZ 6. 3*, qui décrit la préhistoire du concile jusqu'à l'arrivée des légats, le 13 mars 1545. Cette rédaction est antérieure à celle, également autographe et qui relate les mêmes événements, contenue dans *Vat. Arch. segreto, Concilio 91*, reproduite par S. Merkle dans *Conc. Trid.* I, p. 407-423. F. V.

1379. R. Robres. *Cosme Palma Fontes (¿ 1517-1585 ?), un valenciano en el Concilio de Trento.* — Boletín de la Sociedad castellonense de Cultura 33 (1957) 1-12.

Quelques notes sur la vie et les œuvres de ce théologien originaire du royaume de Valence. Il participa aux travaux de la troisième période du concile de Trente et l'on a conservé le sermon qu'il y prononça le 24 février 1563. Il est connu par ses traductions latines de S. Athanase et d'Eusèbe de Césarée. H. B.

1380. B. Emmi O. P. *Una votazione pro o contro i testi originali della S. Scrittura al Concilio di Trento?* — Angelicum 34 (1957) 379-392.

L'examen des Actes du concile précédant la IV^e^ session montre que 24 votants sur 52 furent favorables à une mention des textes originaux dans le décret qui devait déclarer *ut ipsa vetus et vulgata editio... ut authentica habeatur*, et que plusieurs des autres votants n'y furent pas opposés. F. V.

1381. J. Sagüés S. I. *¿ Se puede evitar todo pecado venial? Trento y A. Vega.* — Estudios eclesiást. 31 (1957) 205-218.

A propos du canon 23 de la session VI du concile de Trente (Denzinger, 833), le P. S. examine le sens des mots *non posse* et l'interprétation adoucie qu'en a donnée André de Vega. F. V.

1382. F. Neyrinck. *Dogmatisch-historische beschouwingen over het sacrament van het huwelijk.* — Collectiones Brugenses et Gandavenses 4 (1958) 323-348.

Examen détaillé de la doctrine du concile de Trente sur le mariage (session XXIV et préliminaires) ; puis des théologiens scolastiques antérieurs, dont les écrits éclairent les décrets et canons de Trente, Durand de Saint-Pourçain et Pierre Lombard en particulier. F. V.

1383. J. I. Tellechea Idigoras. *Dos textos teológicos de Carranza. Articulus de certitudine gratiae. Tractatus de mysticis nuptiis verbi divini cum ecclesia et animabus iustorum.* — Anthologica annua 3 (1955) 621-707.

Ces deux textes se trouvent dans *Rome Vallic. K* 41 (première rédaction) et *K 39* (rédaction définitive). Le P. T. analyse succinctement le contenu de ces deux traités, à dater de 1565 ou 1570 ; le premier a une certaine importance en raison du fait que la certitude de la grâce fut discutée au concile de Trente en 1546 et que Carranza y déposa à ce propos un *votum* (*Conc. Trid.* V, p. 551-553). Enfin, le texte définitif des deux opuscules est édité, compte tenu des variantes avec la première rédaction et avec mention précise des sources. F. V.

1384. J. M. Gallego S. I. *Diego Laínez y el Cambio de Besanzon. Un dictamen del P. Diego Laínez sobre moral financiera.* — Archivo teológ. Granad. 19 (1956) 5-54.

Le P. G. place dans le contexte historique de la mission de Jacques Lainez à Gênes en 1553-1554 la composition de son opuscule *Sur l'usure et les opérations commerciales* (éd. H. Grisar, *Iacobi Lainez Disputationes Tridentinae*, t. II, p. 227-321). En le citant fréquemment, il en fait ensuite le commentaire, remarquant en particulier qu'à l'encontre de l'attitude moins rigoureuse qui s'autorisait du cardinal Cajetan, il maintint la prohibition absolue de tout prêt à intérêt. F. V.

1385. V. Beltrán de Heredia O. P. *Nota crítica acerca de Domingo de Baltanás y de su proceso inquisitorial.* — Ciencia tomista 84 (1957) 649-659.

Le dominicain Dominique de Baltanás ou Valtanás († 1567) fut poursuivi par les tribunaux de l'inquisition de Séville. Le P. B. étudie les documents relatifs à cet épisode et suggère des hypothèses sur les motifs de ces mesures. Il remarque que cet auteur présente un médiocre intérêt. F. V.

1386. A. Huerga O. P. *El beato Avila y el maestro Valtanás : dos criterios distintos en la cuestión disputada de la comunión frecuente.* — Ciencia tomista 84 (1957) 425-457.

Dominique de Valtanás O. P. fut lié d'amitié avec Jean d'Avila. En ce qui regarde la communion fréquente, leurs opinions étaient cependant divergentes, Dominique se montrant beaucoup plus large que son ami. Le P. H. publie en appendice son *Apología de la frecuentación de la sacrosanta eucaristia y comunión* d'après l'édition des œuvres de Valtanás, Séville 1558. F. V.

1387. C. M. Abad S. I. *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos.* — Miscelanea Comillas 6 (1946) 95-167.

On ne possède pas le texte original du procès de l'inquisition de Séville contre le bienheureux Jean d'Avila, ni même une copie. Il en reste cependant un extrait officiel dans les Archives de la Congrégation des Rites, n° 239. Après l'avoir décrit, le P. A. le publie, mais en restituant aux pièces qu'il contient leur ordre chronologique. F. V.

1388. C. M. Abad S. J. *Un tratado inédito sobre el sacerdocio original del B. Juan de Avila.* — Sal Terrae 32 (1944) 51-59, 113-115.

Avant de l'éditer ailleurs (voir *Bull.* VIII, n° 1389), le P. A. présente le contenu d'un traité de Jean d'Avila sur la dignité et les devoirs du sacerdoce. On le connaît par une copie moderne d'un manuscrit ancien qui se conservait au Mexique. Le P. A. prouve son authenticité par son étroite parenté littéraire et doctrinale avec deux sermons prêchés par Jean d'Avila au clergé de Cordoue en 1563. Il admet cependant d'autre part que le texte actuel de ces sermons a été rédigé par des disciples du maître. H. B.

1389. B. Juan de Avila. *Dos memoriales inéditos para el Concilio de Trento.* Edición preparada por C. M. Abad S. J. (Miscelánea Comillas, 3). — Comillas, Universidad Pontificia, 1945 ; in 8, xxxvi-171 p.

Le P. A. a réuni en ce volume deux traités inédits que Jean d'Avila destinait au concile de Trente par l'intermédiaire de son ami et ancien compagnon d'études à Alcala, l'archevêque de Grenade Pierre Guerrero. Le premier mémoire, *De la reformación del estado eclesiástico*, fut écrit peu avant la reprise du concile en mai 1551. Il n'est connu que par un seul manuscrit, *Madrid R. Acad. de la Historia Est. 27 gr. 2 n. 37* (dont on ne précise ni la date ni l'origine, mais qui, d'après les fac-similés publiés p. 21 et 139, doit dater du XIXe siècle), f. 143r-174v. Le P. A. en avait déjà parlé (voir *Bull.* VIII, n° 1388). Le second, *Causas y*

remedios de las herejías, date de la fin de 1561, au moment où s'ouvrait la troisième période du concile. Mgr H. Jedin en avait fait connaître une copie dans *Rome Arch. Univ. Grégorienne 712 Misc. Conc. Trid.* et M. I. Goma Civit en avait publié un bref fragment sur l'étude de l'Écriture (voir *Bull.* V, n° 1537). Le P. A. peut y ajouter deux autres témoins : *Escurial &. III. 21*, f. 101r-174r, et le susdit manuscrit de Madrid, f. 1r-74r. C'est le premier de ces textes que reproduit l'édition présente, aussi fidèlement que possible, en notant les variantes des deux autres.

L'authenticité de ces deux traités est bien établie : outre la suscription du manuscrit de Rome, qui l'attribue à Jean d'Avila, et les mentions qu'on en rencontre chez ses anciens biographes, les citations et les rappels d'autres œuvres de l'auteur en font foi. Le P. A. donne une idée succincte de leur contenu dans son introduction. Le premier insiste surtout sur la formation intellectuelle et morale du clergé comme moyen nécessaire de réforme de l'Église ; le second, plus sensible à l'extension inquiétante de l'hérésie, en recherche les causes et les remèdes. L'un et l'autre reflètent fidèlement la mentalité et le zèle réformateur de l'apôtre de l'Andalousie. Avec raison, le P. A. renonce à déceler des traces certaines de leur influence sur les travaux du concile de Trente. De multiples tables (analytique, idées principales, citations scripturaires, citations patristiques et scolastiques, citations conciliaires et canoniques, noms propres) rehaussent encore la valeur de cette édition. H. B.

1390. C. M. Abad S. I. *Segundo memorial del B. Juan de Avila para Trento (1561). Una copia en el Escorial manejada por Felipe II.* — Miscelánea Comillas 5 (1956) 279-292.

Cette copie se trouve dans le ms. *Escurial J. III. 27*. Le P. A. compare son texte avec celui qu'il a édité en 1945 (voir *Bull.* VIII, n° 1389). Une planche reproduit les folios 146r et 147r de ce ms. F. V.

1391. J. Janini Cuesta. *Juan de Avila, reformador de la educación primaria en la época del Concilio de Trento.* — Revista española de Pedagogía 6 (1948) 33-59.

Des deux mémoires adressés par Jean d'Avila au concile de Trente et publiés récemment par le P. C. M. Abad (voir *Bull.* VI, n° 1389), M. J. extrait les idées de cet apôtre sur l'enseignement religieux de la jeunesse. Dans l'organisation de cet enseignement, Jean d'Avila voit le fondement de la réforme appelée par les vœux de tous. Il entre dans des détails fort concrets. Le concile ne toucha pas à la question des écoles, mais légiféra seulement sur l'enseignement catéchistique. Personne ne songeait à cette époque à y mêler le problème des relations entre l'Église et l'État. H. B.

1392. T. Herrero del Collado. *La Inmaculada en el Beato Maestro Juan de Avila.* — Archivo teológ. Granad. 17 (1954) 83-202.

M. H. rassemble d'abord les témoignages implicites qu'on trouve chez Jean d'Avila en faveur de l'immaculée conception, puis les témoignages qu'on peut tirer des conclusions du dogme, puis les témoignages explicites. F. V.

Juillet-Décembre 1959

1393. P. Wilpert. *Die philosophische Kritik im Altertum und Mittelalter.* 1er s. — Studium generale 12 (1959) 471-485.

Quoique principalement consacrée à l'antiquité grecque, — où M. W. montre la critique s'exerçant d'abord contre le mythe, puis élaborant les règles de l'argumentation de raison, — cette étude se termine par deux sections sur l'antiquité chrétienne et le moyen âge. Avec l'avènement du christianisme, la critique se trouva en face de problèmes nouveaux, dus au caractère révélé de la nouvelle religion. En quelques traits fort clairs, M. W. marque les attitudes diverses de ses adversaires, comme Celse ou Porphyre, et de ses défenseurs, depuis les premiers apologètes jusqu'à Origène, Grégoire de Nysse et S. Augustin. De là, il passe au moyen âge, pour montrer comment, surtout à partir d'Abélard, la méthode des *auctoritates*, d'où devait sortir la méthode scolastique, a rendu à la critique sa vraie place et son vrai rôle, qui est celui d'assurer le progrès dans la recherche de la vérité. Elle trouva son expression dans la structure de la *quaestio* telle qu'on la pratiquait aux XIIIe et XIVe siècles. M. W. termine en énumérant les qualités d'une science critique telle qu'elle apparaît à travers les remarques occasionnelles de S. Thomas, et en soulignant la différence de méthode qu'elle requiert selon qu'elle s'exerce sur le terrain théologique ou philosophique. H. B.

1394. E. Hatch. *The Influence of Greek Ideas on Christianity.* Foreword with New Notes and a Bibliography by F. C. Grant (Harper Torchbooks, 18). — New York, Harper & Brothers, 1957 ; in 8, xxxv-359 p. Dl. 1.45.

La réédition actuelle d'une série de leçons faites en 1888 sur l'influence que les idées et les institutions grecques exercèrent sur le christianisme des quatre premiers siècles serait une gageure si Hatch n'avait été un initiateur remarquable.

Né en 1835 à Derby, H. professa d'abord au Canada, puis revint en Angleterre en 1867 comme vice-principal de St. Mary's Hall à Oxford. Ses idées originales se révélèrent en 1881 dans *The Organization of the Early Christian Churches* (*Bampton Lectures*), ouvrage qui valut d'être traduit en allemand par A. Harnack. Six ans plus tard parut *The Growth of Church Institutions*, qui préludait au présent volume. Celui-ci, fruit des *Hibbert Lectures*, ne fut publié qu'après la mort de l'auteur en 1889.

En un style clair et agréable, H. apprend à distinguer les faits des hypothèses et à n'accepter une interprétation qu'après mûr examen. Ayant commencé par souligner la distance qui sépare le christianisme évangélique de l'élaboration doctrinale telle qu'elle apparaît à l'époque de Nicée, H. s'efforce ensuite d'expliquer cette évolution par l'influence des idées grecques, à travers les principaux auteurs de formation hellénique, comme Clément d'Alexandrie, Origène, Basile, les deux Grégoire. Il relève cette influence en divers domaines : dans l'exégèse allégorique de l'école d'Alexandrie, dans la méthode homilétique des Cappado-

ciens, dans l'attitude morale du chrétien inspirée d'Épictète. Mais l'empreinte de la philosophie grecque est visible surtout dans le domaine de la spéculation et du vocabulaire théologiques : Dieu être suprême, créateur, gouverneur du monde, le Logos, etc. H. y ajoute un aperçu sur les mystères d'Éleusis et de Mithra, éclairant, selon lui, certains aspects du baptême et de l'eucharistie

Sans doute l'ouvrage a-t-il vieilli, et M. G. ne se fait pas faute de l'indiquer dans la quinzaine de pages de notes et de bibliographie dont il accompagne cette réédition. Mais il se lit toujours avec intérêt et profit. H. S.

1395. K. Goldammer. *Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung.* — Theol. Zeitschr. 6 (1950) 232-237.

L'application à la vie politique et sociale des images empruntées à la navigation était fréquente dans l'antiquité. M. G. en cite de nombreux exemples. Dans ces conditions, c'est là qu'il faudrait chercher l'origine de la métaphore du navire de l'Église, et non dans le Nouveau Testament, comme l'a fait E. Peterson (voir *Bull.* VI, n° 1995). C. V. P.

1396. M. Lods. *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Cahiers théologiques, 41). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 8, 83 p. Fr. 4.50.

Cette brochure est le condensé d'une thèse soutenue à la Faculté protestante de théologie de Paris. Au moment où la prophétie disparaît du christianisme, le martyr apparaît comme le vrai spirituel. Il est favorisé d'extases et de visions, il prononce des paroles prophétiques. Il porte témoignage devant les païens et devant l'Église, et il remplit une mission eschatologique en vue de l'établissement du royaume de Dieu. Le martyr participe au jugement de Dieu. De là sa fonction d'intercéder pour les fidèles. Mais ce droit fut assez tôt étendu au confesseur. De là son intervention dans la pénitence.

Après avoir lu ce condensé, on souhaite que l'auteur publie sa thèse. Pourquoi faut-il qu'aux dernières pages on attribue au martyre la notion de mérite qui a corrompu le pur évangile ? Ce n'est pas sans un certain étonnement qu'on lit, p. 81 : « Mais lorsqu'on méconnut l'enseignement évangélique, d'après lequel la vie du croyant est attachée à celle de Jésus-Christ comme le sarment est enté sur le cep, on ne mit plus sa confiance dans les seuls mérites du Christ ; mais l'on se confia aussi dans les mérites des hommes ». C'est vraiment un peu court comme explication. B. B.

1397. C. Beukers S. J. *Urbs aeterna. Parallelen tussen het eerste en het tweede Rome.* — Bijdragen 20 (1959) 57-66.

Le terme *urbs aeterna* est employé pour la première fois par Tibulle en parlant de Rome dans le sens de durable comme l'*aevum* et non pas comme existant depuis le début du monde. Les documents officiels de l'Église romaine n'ont jamais employé le mot. « Il serait raisonnable de n'accorder à l'expression *ville éternelle* d'autre portée que d'ordre poétique ». A. B.

1398. Ch. Lefebvre. *Pouvoirs de l'Église.* — Dictionn. Droit canon. 7 (1959) 71-108.

Mgr L. étudie d'abord comment se sont individualisés au cours des âges (origine et débuts de l'Église ; moyen âge et réglementation des pouvoirs ; temps

modernes et contemporains) les pouvoirs dont l'Église dispose ou les organes qui y sont officiellement reconnus, puis la portée de chacun d'eux : pouvoir public de juridiction ou pouvoir des clefs, pouvoirs publics inférieurs, dominatifs ou autres, pouvoirs privés, pouvoir de magistère et pouvoir d'ordre. G. M.

1399. G. C. Smit. *Épiclèse et théologie des sacrements.* — Mélanges Science relig. 15 (1958) 95-136.

Guidé par le P. H. Schillebeeckx O. P., auteur d'une monumentale *Sacramentele Heilseconomie* (Anvers 1952), le P. S. commence par faire une « esquisse historique du problème de l'épiclèse », en Orient et en Occident. Il examine ensuite « l'origine et le développement dogmatique concernant l'épiclèse », avec attention spéciale aux textes liturgiques et aux documents du magistère de l'Église. Enfin il cherche une « explication de l'épiclèse », compte tenu d'une théologie sacramentaire plus vaste, et en particulier de celle de l'*intentio ministri*, de la *significatio sacramenti* et de la *substantia* des sacrements. Dans cette perspective, inspirée du P. Schillebeeckx, le P. S. voit l'épiclèse comme « une manière d'exprimer ce qui est de la substance du sacrement », manière qui ne peut cependant être considérée comme invariable : elle appartient à l'« incarnation historique » des actes sacramentels et comme telle se distingue de leur *substantia*. F. V.

1400. E. J. Siedlecki. *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 27). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956 ; in 8, XI-298 p.

M. S. a écrit une vaste thèse sur l'interprétation patristique de ces deux versets se rapportant à la nécessité de recevoir l'eucharistie. Les auteurs étudiés vont de la *Didachè* et d'Ignace d'Antioche à Julien de Tolède en Occident et à Jean Damascène en Orient (sommaire de la thèse aux p. 261-268). Seuls les chapitres se rapportant à S. Augustin et Fulgence de Ruspe, à S. Jean Chrysostome et S. Cyrille d'Alexandrie, ainsi que le résumé final et la synthèse sont publiés ici.

Pour Augustin M. S. examine longuement, après d'autres, les nombreux textes se rapportant à son sujet. Sa conclusion ne présente rien de neuf : l'eucharistie est nécessaire au salut, non seulement d'une nécessité de précepte, mais aussi d'une nécessité de moyen, et de moyen absolu, même pour les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison. La rigueur apparente de cette position d'Augustin en ce qui concerne les enfants s'explique en partie par son attitude dans la controverse anti-pélagienne. Or on sait que le concile de Trente (Denz. 933 et 937) a condamné cette opinion, en ajoutant toutefois que, si les Pères ont imposé l'eucharistie aux enfants, « ils n'y ont pas vu une nécessité de salut ». M. S. veut chercher un accord (p. 104) entre les textes d'Augustin et le décret du concile. Son interprétation « harmonisante » peut se résumer comme suit : Augustin ne veut pas parler d'une réception « in re » de l'eucharistie, mais d'une réception « in voto », implicitement contenue dans la réception du baptême. On lui répondra aisément que dans ces conditions ce n'était pas la peine pour Augustin d'insister tellement sur la nécessité de l'eucharistie. Il est vrai qu'Augustin aurait pu parler d'une réception « in voto » et que dans sa doctrine sur l'eucharistie on rencontre des éléments qu'on peut considérer comme favorables à notre distinction moderne du *votum* et de la *res*, mais Augustin n'a pas fait cette distinction. D'ailleurs notre connaissance de la doctrine d'Augustin n'a rien à gagner à ces considérations.

Nous ne devons pas l'excuser de n'avoir pas enseigné ce que le concile de Trente a établi onze siècles après lui. Il vaut mieux se rappeler, dans le cas présent, que du temps d'Augustin l'eucharistie était insérée dans le rite global de l'initiation chrétienne et qu'elle était par conséquent conférée aux enfants immédiatement après le baptême. Seule cette considération historique peut faire comprendre la position rigoriste d'Augustin en cette matière. Plus tard, lorsque l'eucharistie se détachera des rites de l'initiation, les théologiens ne considéreront plus sa réception comme nécessaire au salut dans le cas des enfants.
C. V. P.

1401. I. Marzella O. F. M. *De obligatione S. Eucharistiam indignis denegandi (Expositio historico-doctrinalis).* — Antonianum 31 (1956) 25-50, 149-188.

Seule la première partie de cette étude nous intéresse. Le P. M. rassemble tous les textes de l'antiquité chrétienne qui, depuis la *Didachè*, interdisent la communion aux indignes, et il rappelle à ce sujet la législation et la pratique de l'Église.
O. L.

1402. P. Courcelle. *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens.* — Archives Hist. doctr. littér. M. A. 22 (1955) 5-74.

Cet important article donne plus que son titre ne promet. Les Pères sont compris d'une manière très large et maints auteurs du moyen âge, jusqu'au XII[e] siècle, sont cités. D'autre part l'exégèse de Virgile par les auteurs chrétiens ne se borne pas à la représentation de l'au-delà. En fait c'est le VI[e] livre de l'*Énéide* qui est étudié à la lumière des interprétations chrétiennes, avec tout son contenu philosophique et religieux. On peut s'étonner de voir évoquer la philosophie à propos de Virgile ; mais il est bien sûr que les auteurs chrétiens ont exploité les moindres phrases qui pouvaient avoir une résonnance chrétienne. Tel le discours d'Anchise. M. C. nous fournit une abondante documentation. Il est impossible de résumer tout ce qui se trouve dans les résultats de cette enquête à travers l'antiquité chrétienne et le moyen âge. La table des auteurs cités (p. 71-74) permettra d'utiliser ce répertoire.
B. B.

1403. *Chiesa e Stato attraverso i secoli.* Documenti raccolti e commentati da S. Z. Ehler e J. B. Morrall. Introduzione di G. Soranzo. — Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1958 ; in 8, 638 p. L. 5000.

Cette précieuse anthologie groupe une centaine de documents des plus importants pour l'étude des relations entre l'État et l'Église durant les vingt siècles de christianisme. Ce sont des lettres, édits, bulles, constitutions, brefs, décrets, encycliques, concordats, qui ont été groupés chronologiquement en huit grandes périodes : l'empire romain et l'âge des invasions barbares, la réforme grégorienne, le moyen âge féodal, la période des conciles et l'âge des découvertes, la Réforme et la Contre-Réforme, les périodes de l'absolutisme et de l'illuminisme, du libéralisme et du capitalisme, du socialisme et du totalitarisme.

Ces pages constituent la traduction italienne, considérablement retouchée et munie d'une ample introduction historique sur les relations entre l'Église et l'État, de *Church and State through the Centuries* (Londres, Burns & Oates, 1954 ; in 8, 617 p. Sh. 35).
G. M.

1404. A. W. Ziegler. *Neue Studien zum ersten Klemensbrief.* — München, Manz, 1958 ; in 8, 144 p. Mk. 10.80.

Dans ces études, il s'agit principalement, mais non exclusivement, des influences hellénistiques sur la *I Clem.*, plus spécialement de savoir si l'histoire, les mythes, les usages de Corinthe se reflètent dans la lettre. Par exemple, Corinthe étant un centre sportif, le langage du stade prend-il un relief particulier ? Quand *I Clem.* parle de Rahab comme prophétesse, pense-t-il à la Pythie ? Fait-il allusion au mythe de Médée ? On voit combien ces questions sont subtiles et il ne faut guère s'attendre à des conclusions bien fermes. M. Z. d'ailleurs se montre prudent. Il reconnaît, par exemple, que pour le vocabulaire du stade *I Clem.* ne fait qu'emprunter au langage courant. Le ch. IX traite de l'autorité et de la primauté romaine. C'est une question discutée depuis longtemps, et je ne vois pas que M. Z. apporte grand-chose de neuf. B. B.

1405. D. Daube. « *Arepo* » *in the* « *Sator* » *Square.* — Expository Times 62 (1950-51) 316.

Arepo serait une déformation de *Aleph-o.* On traduirait donc le carré : « Le semeur *Aleph-O* tient la roue avec soin ». L'alternance *l-r* est possible en hébreu et en araméen. Le carré serait donc d'origine judéo-chrétienne. C. V. P.

1406. J. Dirichs. *Das frühchristliche lateinische Kreuzworträtsel Sator Arepo zu Ende erklärt.* — Theol. u. Glaube 40 (1950) 529-534.

Passe en revue les explications antérieures et propose de traduire *Sator* par « Dieu, créateur » et *Arepo* par « ohne Verletzung, Schaden », de sorte que la traduction (paraphrasée) donnerait : « Der Schöpfer, ohne Schaden erhält er durch seine Bemühung die runden Scheiben am Himmel und die Erdscheibe ». C. V. P.

1407. *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus.* Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik, translated and edited by F. L. Cross. — London, A. R. Mowbray, 1955 ; in 8, 136 p. Sh. 15. II^e s.

Ce volume, préfacé par M. F. L. Cross, contient trois communications. Une de M. H. C. Puech sur les documents découverts à Nag Hammadi (Haute-Égypte) en 1942, une autre de M. G. Quispel sur le *Codex Jung*, une troisième de M. W. C. van Unnik sur l'Évangile de vérité, contenu dans ce codex, et ses rapports avec le Nouveau Testament. Le *Codex Jung* a été acquis à Bruxelles le 10 mai 1952, par M. Quispel, pour le compte de l'Institut C. G. Jung de Zurich, après plusieurs années de tractations. Il contient une Lettre de Jacques, l'Évangile de vérité, la Lettre à Rheginos, un Traité sur les trois natures, deux pages de la Prière des apôtres. Le caractère valentinien de la collection ne fait pas de doute. L'Évangile de vérité mérite d'autant plus d'attirer l'attention que saint Irénée, *Adv. haer.* III, 11, 9 attribue aux Valentiniens un *evangelium veritatis.* Il ne faut pas entendre par là un évangile véritable qui s'opposerait aux évangiles canoniques de la grande Église. Il faut garder au mot εὐαγγέλιον son sens premier de « bonne nouvelle ». En fait l'auteur connaît le Nouveau Testament, tel qu'on le trouve dès le II^e siècle. Mais il l'interprète à sa manière. M. van Unnik n'hésite pas à attribuer l'ouvrage à Valentin lui-même et, en s'appuyant sur un passage assez obscur, il propose l'Occident, plus spécialement Rome, comme lieu d'origine. J'avoue que l'argument tiré du calcul fait sur les doigts ne me paraît pas con-

vaincant. Ce qui paraît plus important, c'est que la doctrine de l'Évangile de vérité ne comporte pas les éléments qui ont été l'objet des principales attaques des écrivains ecclésiastiques : la procession des diverses formes d'éons. Il faudra attendre l'édition de l'ouvrage pour juger. Mais dès maintenant on sait qu'on est en possession de sources authentiquement valentiniennes et qu'on ne pourra plus étudier le gnosticisme en s'appuyant uniquement sur ses adversaires. B. B.

1408. F.-M. Braun O P. *L'évangile de saint Jean et l'ancienne catéchèse romaine.* — Revue thomiste 56 (1956) 643-658.

Le P. B. pose la question : à quelle époque le quatrième évangile pénétra-t-il dans l'Église de Rome ? Il y répond en évoquant la catéchèse telle qu'elle apparaît dans les plus anciennes peintures des catacombes et subsidiairement en faisant appel aux plus anciens écrivains romains, Justin et Hippolyte, auxquels sont joints quelques écrivains non romains (saint Irénée et saint Cyprien). La présence de thèmes joanniques dans les peintures des catacombes est un fait sur lequel on a trop peu insisté. Particulièrement intéressant est le thème du rocher de l'Horeb mis en rapport avec Jean 7, 38. Ce verset est cité par Hippolyte I, 17, mais il le met en rapport avec les fleuves du paradis, non avec le rocher d'Horeb. Peut-on voir dans Justin, *Dial.* 69, 6, une allusion au même verset ? Le P. B. le pense, en s'appuyant sur *Dial.* 135, 3. Mais le contexte est tout différent et l'emploi du mot κοιλία ne me semble pas un indice suffisant. Il reste cependant que la fréquence de certaines scènes spécifiquement joanniques dans les catacombes (la résurrection de Lazare, la Samaritaine) supposent l'évangile de saint Jean connu à Rome très tôt. Quant à l'hypothèse de J. N. Sanders que cet évangile fut introduit à Rome par les gnostiques valentiniens, le P. B. a raison de ne pas y attacher trop d'importance. B. B.

1409. Philip, Archbishop of Quebec. *Confirmation and St Justin.* — Theology 52 (1949) 448-452.

Se déclare d'accord avec E. C. Ratcliff au sujet de la distinction du baptême et de la confirmation chez Justin (voir *Bull.* VI, n° 322). Cette distinction apparaît déjà dans certains textes de S. Paul, qu'il faut comprendre comme des allusions aux cérémonies liturgiques du baptême et de la confirmation et non seulement comme des textes « théologiques ». La formule « Abba, Père » ferait allusion à la récitation du *Pater* après l'imposition des mains et la collation de l'Esprit. La confirmation se situerait entre le baptême et l'eucharistie. C. V. P.

1410. M. Herz. *Sacrum commercium.* Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchener theologische Studien, II. systematische Abt., 15). — München, K. Zink, 1958 ; in 8, xx-328 p. Mk. 26.

Cette étude, qui paraît à première vue un peu touffue, est une excellente contribution à l'intelligence des formules de la liturgie romaine. Après une introduction sur le sens de *commercium* dans la littérature latine profane, M. H. aborde son sujet en deux parties d'inégale longueur. La première étudie l'emploi du terme pour exprimer l'échange fait entre Dieu et l'homme dans l'œuvre du salut, notamment à la fête de Noël et à Pâques, et il s'arrête aux expressions *carnale commercium* et *commercium reparationis*. La deuxième partie étudie *commercium* comme exprimant l'échange entre Dieu et l'homme dans l'eucharistie. La mé-

thode consiste à partir d'une formule liturgique et à l'expliquer dans ses détails et son ensemble en l'illustrant par des parallèles tirés des Pères, spécialement saint Léon et saint Augustin, et en recherchant tout le complexe théologique qui est à la base de ces formulations. On arrive ainsi à une préhistoire de l'expression *sacrum commercium* chez les Pères, depuis saint Irénée jusqu'à saint Léon. On remarquera que saint Grégoire tient peu de place et qu'il est rarement cité et toujours pour des questions secondaires.

M. H. a approfondi des problèmes qui avaient été étudiés avant lui. Pour l'origine de l'antienne *Mirabile mysterium*, du 1^er janvier, et des autres antiennes qui lui sont apparentées, il conclut que leur thème est inspiré par la théologie du concile d'Éphèse, et il a raison. Faut-il cependant aller jusqu'à dire que saint Léon en est probablement l'auteur et que les mêmes expressions ne se comprendraient plus après Chalcédoine ? Il y a une grave objection. L'antienne s'inspire certainement du tropaire grec *παράδοξον μυστήριον*, dont elle est la traduction littérale à un mot près. Or je doute qu'une poésie rythmique de ce type ait existé vers 430-450. D'autre part est-il vraisemblable que saint Léon ait traduit une antienne du grec ? Une autre point sur lequel M. H. attire l'attention est l'importance de saint Pierre Chrysologue pour l'interprétation des textes romains, comme E. Bourque l'avait déjà remarqué. Le fait est indiscutable ; mais il faudrait distinguer les œuvres authentiques de celles qui sont douteuses ou apocryphes, et M. H. ne fait sur ce point aucune réserve. Ces remarques de détail n'enlèvent rien à la qualité du travail et à son utilité. Il y a dans ce livre un bon nombre de vieux textes liturgiques qui sont expliqués avec compétence. Regrettons seulement qu'un index ne donne pas les incipit de ces pièces ou une table des passages du Léonien on du Gélasien qui sont ainsi commentés. B. B.

1411. M. Menéndez Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles.* Edición preparada por D. E. Sanchez Reyes. T. I-IV (Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, 35-38). — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1946-47 ; 4 vol. in 8, XIII-431, 496, 448, 451 p.

1412. M. Menéndez Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles.* T. I-II (Biblioteca de Autores Cristianos, 150-151). — Madrid, Editorial católica, 1956 ; 2 vol. in 8, XVI-1086 et XV-1223 p. Pes. 80 chac.

L'*Historia de los heterodoxos españoles* de M. P. a étonné à l'époque de sa publication (1880-1883), tant par l'ampleur de son programme que par l'abondance de son information. Ses interprétations ne sont pas toujours sereines mais elles s'appuyent néanmoins sur une documentation solide. C'est pourquoi après 80 ans l'ouvrage garde une valeur certaine et le *Consejo superior de investigaciones científicas* a bien fait d'en assurer une nouvelle édition dans le cadre des *Obras completas*.

A vrai dire, une deuxième édition avait déjà vu le jour du vivant de l'auteur en 1911. Elle était munie de nombreuses additions et notes et comportait sept volumes. La présente édition en compte huit et les compléments ont été largement amplifiés.

Seuls les quatre premiers volumes intéressent ce *Bulletin*. Dans le premier M. P. étudie d'abord le cadre général du christianisme en Espagne et les hérésies de l'époque romaine (les gnostiques, les ariens, les donatistes, les luciférien, les origénistes et surtout les priscillianistes). Puis, il s'attache à l'époque visigothique avec ses courants ariens, nestoriens, manichéens, priscillianistes, etc. Enfin, il

passe en revue, dans un chapitre spécial, les pratiques superstitieuses et magiques pendant cette première période.

Le deuxième volume embrasse le moyen âge proprement dit, depuis le VIII^e^ jusqu'au XV^e^ siècle. On y étudie de près la controverse adoptianiste, la lutte des images, le conflit autour de la prédestination et les autres luttes des VIII^e^ et IX^e^ s. Puis l'influence de la pensée juive et arabe ainsi que l'œuvre des traducteurs, les courants panthéiste, vaudois, albigeois, arnaldiste, bégard, averroïste, lulliste etc. Enfin les superstitions ainsi que les tendances judaïsantes et musulmanes.

Les vol. III et IV sont consacrés à la renaissance érasmienne et au protestantisme.

Faut-il rappeler que M. P. ne se contente pas de faire connaître le cadre et les circonstances politiques et ecclésiastiques des hérésies et courants qu'il décrit. Il s'étend avec prédilection sur les écrivains espagnols et même non espagnols qui y ont joué un rôle.

Cette réédition venait à peine de s'achever que la *Biblioteca de Autores Cristianos* reproduisait également l'ouvrage en deux volumes sur papier mince, avec une étude finale par R. García y García de Castro. M. C.

III^e^ s. **1413.** C. Mohrmann. *Ave gratificata.* — Rivista Storia Chiesa Italia 5 (1951) 1-6.

Ave gratificata est la traduction de χαῖρε κεχαριτωμένη (*Lc.* 1, 28) dans les manuscrits *e* et *q* de l'ancienne version latine. Cette traduction, pourtant conforme aux tendances des traducteurs latins et au génie de la langue des chrétiens, n'a pas prévalu, non parce que *gratia plena* répondait mieux aux besoins de l'euphonie (opinion de Fr. Stummer dans *Zeitschr. alttest. Wiss.* 62, 1949-50, 161 sv.), mais parce que la langue commune connaissait déjà le verbe *gratificari* avec le sens de « se rendre bienveillant, récompenser ». Le choix de *gratia plena* n'a pas été déterminé par l'exemple d'une version syriaque, mais par le souci d'éviter tout contact avec des idées profanes. C. V. P.

1414. A. Labhart. *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une « position pure ».* — Museum helveticum 7 (1950) 159-180.

L'attitude théorique de Tertullien dans la question des rapports entre la philosophie profane et la doctrine de l'évangile est celle de l'homme qui cherche une « position pure », entendez une position intégralement chrétienne. Cette attitude se dégage surtout des trois textes suivants : *De anima* 1-3, *Apol.* 46-50, *De praescr. haer.* 7-9. Pour Tertullien il n'y a pas de vérité sans Dieu et, plus précisément, en dehors du christianisme trinitaire et de la foi du baptême. C'est pourquoi il condamne en bloc et la philosophie profane et la dialectique, méthode que par ailleurs il manie d'une main de maître. Les accords entre la philosophie et l'évangile témoignent exclusivement en faveur de ce dernier ; ils sont dus au hasard, ou mieux au bon sens, dont pour le reste les philosophes abusent. Pour Tertullien la philosophie est une esclave constamment humiliée. Dans ces conditions il n'y a pas trace chez lui d'un humanisme chrétien. On trouve dans cet article la traduction de plusieurs textes difficiles et controversés. C. V. P.

1415. Th. Büttner, E. Werner. *Circumcellionen und Adamiten.* Zwei Formen mittelalterlicher Häresie (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 2). — Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in 8, IX-141 p. et 1 pl. Mk. 19.50.

Cet ouvrage contient deux contributions bien distinctes. La première, *Die Circumcellionen, eine sozial-religiöse Bewegung* (p. 1-72) de M. B., étudie le mouvement des Circoncellions d'Afrique aux III^e et IV^e siècles, ses causes sociales, ses pratiques religieuses, sa coalition avec le donatisme. La seconde, *Die Nachrichten über die böhmischen « Adamiten » in religionshistorischer Sicht* (p. 73-141) de M. W., s'intéresse aux Adamites de Bohême au XV^e siècle, considérés comme l'aile gauche des Chiliastes taborites ou Picards tchèques. Si leur apparition se comprend par les conditions sociales de l'époque, leur idéologie religieuse s'apparente aux larges mouvements hétérodoxes contemporains, spécialement au spiritualisme anarchique et à l'hérésie du « libre esprit ». G. M.

1416. F. Scheidweiler. *Novatian und die Engelchristologie.* — Zeitschr. Kirchengesch. 66 (1954-55) 126-139.

Voici comment M. S. résume la théologie de Novatien. Le Fils est un être céleste qui provient de Dieu. Il porte le nom de Dieu, mais il ne possède pas réellement les propriétés divines. Il n'est pas le Dieu vrai et véritable, mais un être angélique. Je crois que c'est durcir et simplifier la pensée de Novatien et l'interprétation de certains passages me paraît faire violence au texte. Il y a quelque danger à isoler certaines assertions de leur contexte et de l'ensemble de la pensée d'un auteur. B. B.

1417. J. Barbel. *Zur « Engelchristologie » bei Novatian.* — Trierer theol. Zeitschr. 67 (1958) 96-105.

Le P. B., qui a consacré une importante étude à la désignation du Christ comme ange chez les Pères (*Christos angelos*, Bonn 1941 ; voir *Bull.* IV, n° 53), répond à l'article de F. Scheidweiler (voir *Bull.* VIII, n° 1416). Comme beaucoup de Pères, Novatien attribue au Verbe les théophanies de l'Ancien Testament. Mais le titre d'ange désigne sa fonction comme envoyé du Père, non sa nature intime, comme le prétend M. Scheidweiler. Il faut reconnaître que cette fonction de messager a pour conséquence une certaine subordination. Mais les textes de Novatien cités par M. S. n'ont pas la portée qu'il leur attribue. Il faut les replacer dans l'ensemble de la théologie de Novatien et tenir compte de l'imprécision de la terminologie de l'époque. Mais une « Engelchristologie » dans le sens où l'entend M. S. est en contradiction formelle avec d'autres assertions. B. B.

1418. A. Laurentin. *Jean XVII, 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédécesseurs.* — L'Évangile de Jean. Études et problèmes (Recherches bibliques, 3. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 258 p. Fr. 195) 225-248.

Passe en revue les interprétations de ce verset chez Novatien, les gnostiques et les ariens. La pensée de S. Augustin est examinée dans une dizaine de textes, puis dans *Tract. in Jo.* XLIII et CV, considérés comme marquant le point final de l'évolution de la pensée d'Augustin sur cette question. La gloire demandée par le Christ est la gloire créée de sa nature humaine. Le Christ était prédestiné à recevoir cette gloire et il l'obtient en revenant au Père. Contrairement au sens obvie de *Jo.* 17, 5, cette gloire, qu'il avait avant que le monde fût, est le dessein même de Dieu, qui a choisi la résurrection du Christ pour sauver l'humanité. C. V. P.

IVe s. **1419.** S. L. Greenslade. *Church and State from Constantine to Theodosius* (The Frederick Denison Maurice Lectures for 1953). — London, S. C. M. Press, 1954 ; in 8, 93 p. Sh. 7.6.

Ces trois leçons données au King's College de Londres offrent une esquisse à la fois dense et nuancée des relations entre l'Église et l'État au IVe siècle.

Dans la première M. G. montre comment les évêques d'Orient et d'Occident font appel à l'intervention de l'empereur dans les affaires ecclésiastiques. Optat de Milève et l'Ambrosiaster consacrent la position de l'empereur par des formules lapidaires, comme celle-ci : *Dei imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi* (Ambrosiaster, *Quaest. XCI*, q. 35). Mais l'Église cherche en même temps à se libérer de la tutelle de l'empereur (2e leçon) et préconise, par la voix de S. Athanase, de S. Martin de Tours et de S. Ambroise, la théorie des deux pouvoirs. Enfin (3e leçon) certains représentants de l'Église, en particulier S. Ambroise, préparent par leur attitude pratique la doctrine de la supériorité de la juridiction ecclésiastique sur celle de l'empereur. C. V. P.

1420. H. Kraft. *Ὁμοούσιος*. — Zeitschr. Kirchengesch. 66 (1954-55) 1-24.

On sait l'influence qu'a exercée Constantin sur l'introduction du terme *ὁμοούσιος* dans le Symbole de Nicée. A-t-il été influencé par la théologie latine qui proclamait le Fils *eiusdem et unius substantiae* que le Père ? M. K. reprend l'histoire du terme jusqu'aux discussions qui ont précédé le concile ; mais il examine surtout la pensée de Constantin lui-même. Il ne semble pas que celui-ci ait été influencé par la théologie latine d'Hosius. Il est arrivé à l'*ὁμοούσιος* d'une manière tout à fait indépendante. Il a gardé au mot son vieux sens gnostique. Il veut affirmer par là l'origine du Christ de l'essence de Dieu et il accentue en même temps la monarchie divine. B. B.

1421. G. Grabka O. F. M. *Christian Viaticum : A Study of its Cultural Background*. — Traditio 9 (1953) 1-43.

Le P. G. rappelle l'usage du paganisme gréco-romain de munir le défunt de provisions de route pour le voyage d'outre-tombe. Ces usages ont laissé quelques traces dans les coutumes populaires des premiers siècles chrétiens. Mais l'idée du *viaticum* (*ἐφόδιον*) a été transposée dans le christianisme, tout d'abord, dans un sens général, aussi bien pour le voyage de la vie que pour celui de la mort ; puis, plus précisément, l'expression désigna l'eucharistie donnée au moment de la mort. Le P. G. cite différents textes historiques et canoniques, du concile de Nicée à saint Grégoire. Il note aussi l'abus, sans cesse combattu par les conciles, de donner la communion non plus à des mourants, mais à des morts. B. B.

1422. F. Dölger. *Byzanz und das Abendland vor den Kreuzzügen*. — Comitato internazionale di scienze storiche, X Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 4-11 Settembre 1955. Relazioni. Vol. III : Storia del Medioevo (Firenze, G. C. Sansoni, 1955 ; in 8, 654 p.) 67-112.

M. D. examine à la lumière des travaux récents les rapports politiques, religieux et culturels entre Byzance (l'empire byzantin et les régions sous son influence culturelle) et l'Occident (peuples germaniques et romains de l'Europe occidentale) de 330 à 1100. G. M.

1423. A. Michel. *Sprache und Schisma.* — Festschrift Kardinal Faulhaber (München, Pfeiffer, 1949 ; in 8, 274 p.) 37-69.

Le schisme byzantin tient à des causes multiples. Parmi elles, il faut compter l'ignorance réciproque du grec et du latin en Occident et en Orient. Les Grecs ne se sont pas souciés des œuvres des Latins qui leur sont restées à peu près inconnues. En Occident, passé le IV^e-V^e siècle, les traducteurs se font rares, et la connaissance du grec est en régression. M. M. dresse un inventaire des milieux où se garde une certaine connaissance de grec. Le bilan n'est pas très riche. Encore faut-il voir jusqu'où va cette connaissance. Il semble que la plupart du temps elle est superficielle. B. B.

1424. L. Malunowicz. *De voce « sacramenti » apud S. Hilarium Pictaviensem* (Rozprawy Wydzialu historyczno-filologicznego, Sekcja ozólna, 19). — Lublin, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1956 ; in 8, 233 p.

Étude très consciencieuse sur le sens et l'emploi de *sacramentum* chez saint Hilaire. L'auteur a rassemblé et classé tous les textes où le mot est employé. Il les répartit en six chapitres : *sacramentum*-serment, *sacramentum-μυστήριον*, *sacramentum*-doctrine, *sacramentum* au sens « pragmatique », *sacramentum* au sens cultuel. Le chapitre 6 est réservé aux textes dont le sens n'apparaît pas clairement. Le point le plus discutable est l'existence du *sacramentum* au sens pragmatique. L'auteur entend par là l'emploi de *sacramentum* pour désigner une chose qui se fait ou qui s'est accomplie. Prenons l'exemple de *Trin.* II, 5, donné p. 151 : *Deus autem et ubique et totus ubicumque est. Ita regionem intelligentiae excedit, extra quem nihil est et cui est semper ut semper sit. Haec veritas est sacramenti dei* (p. 151-152). Je ne vois pas en quoi le sens de *sacramentum* diffère ici du *sacramentum fidei* cité p. 55 à propos de la Trinité. Le *sacramentum passionis*, employé fréquemment, répond peut-être mieux à ce que l'auteur entend par « sensus pragmaticus ». Mais n'est-ce pas une distinction arbitraire, étrangère à la pensée de saint Hilaire, que celle entre des mystères abstraits (Trinité, incarnation, rédemption) et des mystères concrets qui se traduisent par des faits ? Certaines interprétations me paraissent aussi contestables. Ainsi dans *Trin.* V, 35, que les *sacramenta salutis humanae* soient la foi au Père et au Fils, confessée au baptême (p. 63), me paraît douteux. Cette étude n'en est pas moins utile. Elle a le mérite d'avoir tenu compte de tous les textes (voir p. 209-224 la liste des 537 passages où le mot est employé). A noter aussi un index de toutes les expressions composées de *sacramentum*, p. 225-232. B. B.

1425. M. F. Stepanich O. F. M. *The Christology of Zeno of Verona.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Ser. II, 9). — Washington, Catholic University of America Press, 1948 ; in 8, XIV-67 p. Dl. 1.

Une introduction générale précise les dates de l'ordination épiscopale de Zénon (probablement en 362) et de sa mort (avant 386, peut-être en 371 ou 372). Le P. S. passe ensuite en revue les différentes éditions et les principaux manuscrits de son œuvre, sa doctrine et sa dépendance vis-à-vis des auteurs chrétiens de l'Afrique.

Le seul chapitre de la thèse proprement dite publié ici concerne la génération du Fils dans la théologie de Zénon. Deux paragraphes : 1) la préexistence éternelle

du Fils dans le sein du Père et sa procession en vue de la création ; 2) le mode de génération du Fils. Ces quelques pages (28-59) offrent une bonne esquisse de doctrine de Zénon sur les points signalés. C. V. P.

1426. T. O. Martin. *The Independence of St. Ambrose.* — Americ. eccles. Review 122 (1950) 289-299.

Par ses actes et par sa doctrine Ambroise apparaît comme le champion de l'indépendance ecclésiastique contre les usurpations du pouvoir civil.

v^e s. **1427.** H. Weisweiler S. J. *Die Auffasung von der Busse in Spanien und Gallien bis zur späten Merowingerzeit.* — Scholastik 30 (1955) 229-233.

Le P. W. synthétise fort heureusement les résultats des enquêtes entreprises en ces dernières années sur la manière de concevoir la pénitence en Espagne, en Gaule et en Irlande jusqu'au IX^e siècle (voir *Bull.* VII, n^os 950 et 2385). O. L.

1428. A. Mostaza Rodríguez. *La Iglesia española y el concubinato hasta el siglo X.* — Anthologica annua 6 (1958) 183-230.

Le I^er concile de Tolède (400) admit la moralité du concubinat romain monogamique et permanent, ouvrant ainsi les portes du mariage chrétien à certains qui ne pouvaient vivre qu'en concubinage selon les lois romaines. Les Pères contemporains ne s'opposèrent nullement à cette doctrine tolédane et malgré la fameuse décrétale de saint Léon le Grand à Rusticus, évêque de Narbonne, ce canon du concile resta en vigueur à l'époque wisigothique et mozarabe. G. M.

1429. H. Chadwick. *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans.* — Journal theol. Studies, n. s. 10 (1959) 10-42.

La publication de J. Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5-V, 7*, Le Caire 1957, fournit à M. Ch. l'occasion d'examiner le problème de la traduction faite par Rufin de ce commentaire. Jusqu'à présent il restait trop peu de vestiges du texte original pour qu'il soit possible de porter un jugement. La découverte du papyrus de Tura fournit une base plus large. Il faut noter que Rufin prévient qu'il abrège le commentaire trop long et se plaint de ne pas avoir de manuscrit complet. Faut-il admettre en plus qu'il a eu sous la main une édition interpolée ? M. Scherer le pense, en s'appuyant sur un passage de la préface. M. Ch. conteste cette interprétation, parce que le terme *interpolare* signifie ici interrompre. Il faut donc laisser à Rufin lui-même les additions faites au texte original. La version latine peut servir à retrouver la pensée d'Origène, mais il faut procéder avec prudence. Le jugement de M. Ch. n'est pas toujours le même que celui de M. Scherer sur ce point. B. B.

1430. W. Betz. *Die frühdeutschen Spiritus-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes « Geist ».* — Schöpfergeist und Neuschöpfung. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von Th. Bogler O. S. B. (Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte, 20. — Maria Laach, Verlag Ars sacra, 1957 ; in 8, 127 p.) 48-55.

Le mot gothique *ahma* rendait l'idée de πνεῦμα. Dès le VIII^e siècle, on connaît *atum* (= *Atem*) et *geist*. M. B. cite des textes significatifs : traductions du *Credo* et

de la Règle bénédictine, plus tard traduction en haut-allemand de Tatien, puis Otfrid, *Heliand*, traductions d'Isidore, Notker. Le mot préchrétien *Geist* dérive de l'anglo-saxon *gast*, qui semble avoir désigné une « puissance vivante, spirituelle, divine », signification peut-être influencée elle-même par le christianisme implanté en Angleterre avant de passer en Germanie. F. V.

1431. K. H. Schelkle. *Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung der Römerbriefes.* — Theol. Quartalschr. 134 (1954) 290-318.

Étude un peu trop rapide qui veut résumer ce que l'exégèse de *Rom.* nous apprend sur l'attitude des Pères à l'égard du judaïsme. Les sources utilisées sont, pour l'Orient, tous les écrivains depuis Origène jusqu'à Photius ; pour l'Occident, saint Augustin, l'Ambrosiaster et Pélage. Pas un texte n'est cité, et les références sont rares. On ne cherchera donc pas dans cet article des précisions qu'il ne prétend pas donner. B. B.

1432. V. Capánaga O. R. S. A. *San Agustín* (Clásicos Labor, 11). — Barcelona, Editorial Labor, 1951 ; in 12, 360 p. Pes. 36.

1433. V. Capánaga O. R. S. A. *Sant' Agostino.* Traduzione di F. Recupero (Studi superiori). — Torino, Società editrice internazionale, 1955 ; in 8, 219 p. L. 800.

Cette présentation de la vie et de l'œuvre de S. Augustin n'a rien de livresque. Le P. C. met à l'avant-plan l'analyse psychologique de l'évêque d'Hippone. Très vivants aussi sont les aperçus sur son œuvre. L'auteur s'efface entièrement pour mettre le lecteur en contact avec Augustin lui-même.

Les premiers chapitres donnent une esquisse de sa vie. Les titres suivants sont : activité littéraire et style d'Augustin, les *Confessions*, Augustin et les auteurs anciens, le monachisme, les lettres, les sermons, le docteur de la grâce, la *Cité de Dieu*, l'influence d'Augustin. Chaque chapitre est suivi d'extraits bien choisis. Le livre se termine par un aperçu sur l'influence d'Augustin sur les lettres espagnoles. Une deuxième édition, inchangée semble-t-il, a paru, en 1954.

La traduction italienne a été légèrement adaptée ; le dernier chapitre sur l'influence d'Augustin en Espagne a été supprimé. C. V. P

1434. O. N. Derisi. *Agustinismo y tomismo.* — Augustinus 4 (1959) 67-81.

M. D. se borne au domaine proprement philosophique pour caractériser l'esprit de la philosophie augustinienne, puis celui de la philosophie thomiste. Cet esprit est sous-jacent aux positions particulières à propos desquelles les deux systèmes tantôt se rejoignent et tantôt se séparent. Ces quelques pages de synthèse ne citent ni ne commentent de textes : elles sont à la fois fruit d'une réflexion sur ceux-ci et invitation à la réflexion. F. V.

1435. G. R. Lewis. *Faith and Raison in the Thought of St. Augustine.* — Dissert. Abstracts 20 (1959) 694-695.

Thèse classique sur les relations entre foi et raison chez S. Augustin. Celui-ci n'ayant pas traité *ex professo* ce sujet et n'ayant pas essentiellement évolué dans ses idées, selon M. L., l'exposé suit un ordre logique plutôt que chronologique. Les deux premières parties sont consacrées au double type de connaissance : la connaissance intellectuelle des choses divines, qui aboutit à la *sapientia* ; la

connaissance rationnelle des choses temporelles, qui forme la *scientia*. La troisième partie s'occupe de la foi, humaine et divine, et de ses répercussions sur l'exercice de la raison. Rien de très neuf, semble-t-il, du moins d'après ce bref résumé. Dissertation de 239 p. en microfilm, Dl.3.10. H. B.

1436. H. Hohensee. *The Augustinian Concept of Authority* (Folia, Supplement 2). — New York, R. F. Moroney, 1954 ; in 8, 79 p. Dl. 2.

Index de l'emploi du terme *auctoritas* dans les œuvres d'Augustin, reconnues comme authentiques par B. Altaner, *Patrologia*, 2e éd., 1950. Ce premier index est suivi d'une anthologie de textes et d'un résumé sur le sens d'*auctoritas* aux différentes époques de la vie d'Augustin. Viennent ensuite cinq index se rapportant au contexte dans lequel le mot est employé. C. V. P.

1437. F. Cayré. *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Bibliothèque augustinienne, Études, Philosophie, 2, 1). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1951 ; in 12, 236 p.

Le P. C. relève chez S. Augustin sept preuves de l'existence de Dieu. « Trois sont d'aspect populaire : le consentement universel, l'ordre du monde, la beauté du monde. Trois autres sont de caractère métaphysique très marqué : le degré de perfection des êtres, la mutabilité des créatures, l'âme humaine éprise de beauté » (p. 7). Mais Augustin ne développe pas ces preuves. Par contre il s'est attaché à en exposer avec ampleur une septième, la preuve augustinienne par excellence : celle qui fait appel aux activités supérieures de l'âme.

Trois chapitres préliminaires la situent sur un triple plan : plan littéraire (la preuve dans les œuvres d'Augustin), plan historique (apport du platonisme, inspiration religieuse propre à Augustin), plan doctrinal (l'augustinisme philosophique, pris dans son ensemble, incline vers le réalisme, non vers l'idéalisme).

La preuve elle-même est exposée longuement d'après le texte du *De lib. arb.* II, 1-39, appuyé parfois par le *De vera religione*. Le P. C. résume l'argument sous la forme suivante : s'il y a un être supérieur à l'esprit, cet être est Dieu. Or il y a une vérité au-dessus de l'esprit : la Vérité parfaite. Donc Dieu existe, il est la Vérité. Dans ce raisonnement Dieu n'est pas un donné a priori ; Augustin ne veut pas prouver l'*esse debere*, mais l'*esse* de Dieu. Il veut appuyer sa preuve sur des évidences indéniables. Anselme fonde sa preuve sur la notion de Dieu, conçu comme l'être le plus grand ; pour Augustin cette notion n'est pas un élément de la majeure. Celle-ci se fonde sur l'analyse de l'activité de l'esprit, notamment sur sa connaissance des réalités spirituelles supérieures ou des valeurs (vérité, ordre, amour), dont Augustin révèle les propriétés suivantes : intériorité, objectivité foncière, hiérarchie. La mineure ne constitue pas un passage direct de la vérité intérieure à la vérité transcendante (comme chez Platon). « C'est par l'infériorité de l'esprit vis-à-vis de la vérité en général que S. Augustin montre l'existence de la vérité parfaite » (p. 134), en faisant appel au principe : *qui iudicat, de eo quod iudicat, est melior*. Le P. C. note avec raison que la foi ne joue aucun rôle dans l'argumentation. Celle-ci n'intervient que pour disposer l'âme à adhérer à Dieu de tout son être et pas seulement avec le cerveau.

Les trois chapitres suivants ont pour objet : la valeur démonstrative de la preuve augustinienne (elle se situe sur le plan de la métaphysique : c'est la raison d'être totale de la vérité que cherche Augustin, et non pas l'origine de nos concepts ; l'exemplarité et l'illumination ne sont que des aspects particuliers de la doctrine d'Augustin), les affinités médiévales avec la preuve augustinienne (S.

Anselme, S. Bonaventure, S. Thomas), la mission actuelle de la preuve augustinienne. C. V. P.

1438. H. Paissac O. P. *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas.* — Paris, Éditions du Cerf, 1951 ; in 8, 247 p. Fr. 780.

La théologie du Verbe a été élaborée par S. Augustin et par S. Thomas. Le P. P. veut exposer la pensée de ces deux docteurs et répondre en même temps à la question de savoir si dans cette théologie le verbe mental auquel elle se réfère est une pure comparaison ou si son étude permet au théologien d'arriver à une connaissance plus approfondie de la nature du Fils de Dieu.

Les documents du magistère, examinés dans un chapitre préliminaire (p. 11-33), ne donnent pas de réponse à cette question, ni dans un sens ni dans l'autre.

Le P. P. étudie alors la pensée de S. Augustin dans le *De Trinitate* et en conclut : le sens du nom Verbe révèle pour Augustin le caractère personnel de la deuxième Personne. Cependant Augustin ne fut pas le premier à voir dans le *Verbum* de S. Jean le *verbum mentis* de Dieu. Déjà avant lui certains Pères avaient parlé en ce sens, mais l'originalité d'Augustin a été de s'élever au-dessus du plan de la comparaison et de reconnaître dans l'observation du verbe mental un moyen authentique d'approfondir la connaissance du Verbe divin. Il a pu adopter cette façon de voir grâce à son analyse du verbe comme relatif : « la mise en place du verbe mental dans une doctrine de la relation est en définitive la grande nouveauté, permettant enfin de construire une théologie du Verbe » (p. 100).

La seconde partie de ce livre concerne S. Thomas. Après un premier chapitre passant rapidement en revue la doctrine des auteurs du moyen âge antérieurs à S. Thomas, le P. P. étudie attentivement la pensée de ce dernier, depuis les hésitations du Commentaire sur les Sentences jusqu'à ses dernières œuvres. Au début, sa formation aristotélicienne rend difficile à S. Thomas la doctrine de S. Augustin : tant qu'il se borne à voir dans le verbe mental l'acte de l'intelligence, plus ou moins confondu avec l'idée, il ne voit pas comment le mot verbe peut s'appliquer d'une manière spéciale à la seconde Personne de la Trinité. « Mais peu à peu, et dans la mesure où le verbe comporte essentiellement une relation d'origine, il en vient à conclure : le mot dans son sens propre ne peut plus désigner en Dieu que la deuxième Personne » (p. 227). Pour S. Thomas cette relation est de nature métaphysique ; elle est une relation pure. Pour la critique de l'exposé de S. Thomas par le P. P., nous renvoyons aux recensions du P. L.-B.Geiger O. P., dans *Bulletin thomiste* 8 (1947-53) 480-483, du P. A. Patfoort O. P., *ibid.* 1122-1126 et du P. B. Lonergan S. J., dans *Theological Studies* 13 (1952) 121-125. C. V. P.

1439. R. E. Cushman. *Greek and Christian Views of Time.* — Journal of Religion 33 (1953) 254-265.

La conception du temps chez Platon, Aristote et S. Augustin (*Conf.* XI).

1440. C. A. van Peursen. *De tijd bij Augustinus en Husserl.* Inaugurale rede. — Groningen, J. B. Wolters, 1953 ; in 8, 20 p. Fl. 1.25.

Contient une analyse de la notion du temps d'après le livre XI des *Confessions.*

1441. J. Götte. *Preliminary Studies for the Interpretation of St. Augustine's Concept of Providence* (Folia, Supplement 1). — New York, R. F. Moroney, 1953 ; in 8, 24 p. Dl. 1.

Index complet des citations du mot *providentia* dans les œuvres d'Augustin. L'étude du terme révélerait une évolution de la pensée d'Augustin du néoplatonisme vers une conception plus chrétienne de la providence. C. V. P.

1442. C. Gallo. *La filosofia della storia nel « De civitate Dei » di S. Agostino.* — Bari, F. Rossi, 1950 ; in 12, 113 p.

Esquisse l'histoire de la lutte d'Augustin contre les manichéens, les donatistes et les pélagiens, puis son enseignement sur la grâce. Théorie générale sur la philosophie de l'histoire d'après le *De civitate Dei*, interprétation de l'histoire romaine et doctrine des deux cités. C. V. P.

1443. P. Meseguer S. J. *¿ Qué hay de los sueños ? Un poco de historia.* — Razón y Fe 141 (1950) 251-274.

Dans cet article, qui donne un aperçu historique sur l'oniromancie, les p. 265-270 sont consacrées à la psychologie du rêve chez S. Augustin.

1444. E. Scano. *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.* — Torino, L. Berruti, 1951 ; in 8, 175 p.

La première partie montre comment la vie et la pensée doctrinale de S. Augustin sont dominées par le Christ. C'est le Christ qu'il a cherché depuis son éveil à la vie de l'esprit jusqu'à sa conversion (témoignages des *Confessions*). Le Christ est au centre de sa théologie (dans sa polémique contre Donat et contre Pélage), de sa philosophie (doctrine de la connaissance) et de sa conception de l'histoire (dans la *Cité de Dieu*).

La seconde partie recherche les fondements de cette attitude. Le fondement éloigné en est le rôle du Christ comme médiateur dans la création, le fondement prochain son rôle comme auteur du salut (comme rédempteur, comme prêtre, comme chef du corps mystique). Un paragraphe est consacré à la vie du Christ dans ses membres et un autre au Christ, « notre but ». C. V. P.

1445. E. Gilson. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Chaire Cardinal Mercier, 1952). — Louvain, Publications universitaires, 1952 ; in 12, IX-293 p. Fr. 110.

Dans ce livre intéressant M. G. étudie « cette notion extrêmement confuse, aujourd'hui encore, du peuple que forment les chrétiens dispersés à travers les nations et dont les rapports temporels sont affectés, ou devraient l'être, par leur commune appartenance à l'Église » (p. VIII). Le problème précis, posé par cette notion, qui n'est autre que celle de la chrétienté, n'a été abordé ni par S. Thomas, ni par S. Bonaventure, ni par Duns Scot.

L'idéal d'une communauté universelle des hommes est né dans le sein du christianisme et non chez les stoïciens. On le trouve formulé dans *Eph.* 3, 6-7, texte qui n'abolit pas les différences de race et de nation, mais qui les ignore, en raison même de son caractère eschatologique. Néanmoins, malgré le succès de la prédication des Apôtres, tous les hommes ne font pas partie de la communauté chrétienne. D'autre part, et c'est la deuxième difficulté, on peut se demander comment le chrétien, qui est citoyen des cieux, peut être en même temps membre d'une cité terrestre. Tels sont les deux problèmes auxquels l'histoire ultérieure cherchera une réponse.

Il faut éliminer d'abord le *De civ. Dei* de S. Augustin. « La cité de Dieu et la cité terrestre sont deux cités mystiques, à tel point que leurs citoyens sont départagés par la prédestination divine. Leurs peuples respectifs sont celui des élus et celui des damnés. On ne saurait donc être plus éloigné de toute considération politique au sens temporel du terme » (p. 73). Les successeurs d'Augustin ont identifié, à tort, la cité de Dieu avec l'Église terrestre ; d'autre part ils ont tendu de plus en plus à confondre la cité terrestre d'Augustin avec la cité temporelle et politique. Eux non plus, en proclamant la supériorité du pouvoir du pape sur celui de l'empereur, n'ont pas résolu le problème de la chrétienté.

Le premier essai de réponse à ce problème se trouve dans la *respublica fidelium* de Roger Bacon. Cette république chrétienne, rêvée par le philosophe anglais, « n'est pas la cité de Dieu, ni même pas tout à fait l'Église », mais il incombe à l'Église de la préparer en absorbant ou en assimilant les États. Pour permettre à l'Église d'arriver à ce résultat, Bacon multiplie les voies d'accès à la foi pour la raison naturelle et inclut en même temps foi et raison dans une révélation élargie autant qu'il fallait pour les contenir.

Un autre essai de réponse est le *De monarchia* de Dante. M. G. l'appelle « une magistrale simplification ». Le ciel, la théologie et la foi appartiennent à l'Église ; la raison, la philosophie et la terre sont à l'État. Malgré ses erreurs, il faut reconnaître à Dante le mérite d'avoir énoncé le vrai problème, qui se pose encore de nos jours : peut-il y avoir un empire universel, quelle qu'en soit d'ailleurs la forme politique, à moins qu'il ne se subordonne à Dieu par la juridiction de l'Église, sous laquelle, loin de perdre son autonomie, il trouverait son être ?

Dans son *De pace fidei* Nicolas de Cues présente une solution très hardie. La foi chrétienne « ne s'universalise plus directement telle quelle, avec ses dogmes, les déterminations conceptuelles de sa théologie, le système de ses sacrements, de ses institutions et de ses rites. L'intelligence de la foi, plutôt que la foi même, tend à devenir le principe de la paix et de l'organisation spirituelle de la terre » (p. 181).

Les chapitres suivants analysent la *Città del sole* du dominicain Campanella (1568-1639), les écrits de C. F. Castel, abbé de Saint-Pierre (1658-1743), de J. J. Rousseau et de Leibniz. C. V. P.

1446. J. Salaverri S. I. *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo.* — Miscelánea Comillas 27 (1957) 7-59.

Retenons de cette étude synthétique, aux horizons très vastes, les sections sur saint Augustin et saint Thomas (p. 36-49) : exposé bref et peu soucieux des contextes patristique et scolastique où s'élabore cette théologie, mais reproduisant les principaux textes. F. V.

1447. J. F. Harvey. *Moral Theology of the Confessions of Saint Augustine.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 55). — Washington, Catholic University of America Press, 1951 ; in 8, XXV-168 p. Dl. 2.

Cette esquisse d'une morale basée sur les textes des *Confessions* prend un point de départ incontestablement augustinien : Dieu, fin ultime de l'homme. La vie morale elle-même est considérée comme un cheminement vers Dieu. L'homme y est éclairé et aidé par la loi, sa conscience, la grâce et les vertus morales et théologales. Les obstacles sont l'ignorance, la mauvaise foi (« rationalization »), la concupiscence, la faiblesse de la volonté, les erreurs dans l'éducation, le péché. Les remèdes sont le bon exemple, la lecture de l'Écriture, la grâce médicinale.

Comme on le voit, les cadres sont assez larges. On notera cependant que pour Augustin l'homme ne va pas à Dieu par sa conduite morale seulement : dans les *Confessions* figure en bonne place la recherche de Dieu « par la vie de l'esprit » ; le P. H. n'envisage pas cet aspect de la question. Somme toute il a réuni des éléments augustiniens en vue de l'élaboration d'un traité de morale, d'inspiration plus théocentrique. C. V. P.

1448. V. Giorgianni. *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino* (Il pensiero medioevale, Serie I, 2). — Padova, A. Milani, 1951 ; in 8, 181 p. L. 1500.

Cet ouvrage important s'ouvre par une esquisse de l'évolution d'Augustin (p. 12-20) et par un aperçu sur les fondements épistémologiques, métaphysiques et éthiques de sa pensée (p. 21-54).

L'étude de la conception philosophique du droit chez Augustin considère successivement la loi éternelle, la loi naturelle (aucun pessimisme éthique chez Augustin : il affirme explicitement l'existence d'une morale naturelle), le droit naturel, la justice (elle a son sens en elle-même, la charité chrétienne ne la détruit pas, ne la remplace pas), la loi positive (sa norme est la loi naturelle), le droit et la morale.

La seconde partie, la notion philosophique de l'État, étudie spécialement les textes du *De civitate Dei*. Elle porte les sous-titres suivants : l'interprétation traditionnelle de la pensée d'Augustin (souvent on la présente comme si Augustin n'admettait pas de valeurs autres que celles qui nous furent apportées par la révélation et la grâce), l'esprit du *De civitate Dei* (les deux cités sont des entités métapolitiques, mystiques, en conséquence on ne peut identifier l'État comme tel avec la *civitas peccati*, car en lui-même l'État n'est ni le royaume du péché ni le royaume de la grâce ; si Augustin les identifie parfois, il s'agit non d'une dépréciation de l'institution même, mais d'un jugement de valeur concret), la *socialitas* (*sociale quiddam est natura humana*), autorité et *dominium*, la société familiale, l'État (société supérieure à la famille), politique et morale (la loi divine est supérieure à l'État).

L'interprétation pessimiste de la doctrine d'Augustin, que l'on rencontre chez les jansénistes et chez certains protestants, est insoutenable. Elle oublie qu'Augustin considère l'État sous deux aspects différents : l'un philosophique, l'autre théologique et historique. C. V. P.

1449. A. Ferraiolo D'Oria. *Il pensiero politico di S. Agostino e S. Tommaso*. — Sant' Agata di Puglia (Foggia), Tip. Casa S. Cuore, 1950 ; in 8, 51 p.

Généralités sur la « doctrine politique » de l'évangile, du *De civitate Dei* de S. Augustin et du *De regimine principum* de S. Thomas. Ce n'est pas un travail de première main. C. V. P.

1450. G. C. Martini. *Sei frammenti del « De fide Trinitatis » di Pelagio*. — Ricerche religiose 20 (1949) 35-64.

De ces six fragments quatre ont déjà été examinés et attribués à Pélage dans un article recensé précédemment (voir *Bull.* IV, nº 367). Les six fragments sont : 1) *Contra Arianos*, ed. H. Seldmayer ; 2) *Sermo* 246, PL 39, 2198-2220 ; 3) *De divinitate Spiritus Sancti*, dans *Journ. theol. Studies* 14 (1913) 482-488 ;

4) *De divinitate Filii, ibid.* 17 (1916) 131-136 ; 5) *Contra Apollinaristas,* dans *Miscell. Fr. Ehrle,* Rome 1924, 46-49 ; 6) *Verbum caro,* dans *Proceedings of the British Academy* 2 (1903) 435-436. Cette étude reprend, en l'élargissant, celle de 1938. Pour les six fragments M. M. signale le parallélisme des idées et du vocabulaire. Leur appartenance à Pélage semble probable, ainsi que leur attribution au *De fide Trinitatis.* C. V. P.

1451. C. Mohrmann. *CR de L. Bieler, Libri epistolarum S. Patricii, Part II* (voir *Bull.* VII, n° 946 et VIII, n° 593). — Vigiliae christ. 7 (1953) 57-61.

Ajoute d'utiles observations linguistiques à l'édition de M. Bieler, dont M^lle M. loue par ailleurs l'intérêt et le soin. A. B.

1452. R. E. McNally S. J. *The « tres linguae sacrae » in Early Irish Bible Exegesis.* — Theolog. Studies 19 (1958) 395-403.

Les commentaires bibliques irlandais du haut moyen âge abondent en dérivations étymologiques et en interprétations empruntées aux langues hébraïque, latine et grecque, considérées comme les trois langues sacrées. Cette philologie trahit néanmoins une véritable ignorance de ces langues. Aussi l'exégèse scripturaire traversa-t-elle à cette époque dans les écoles bibliques de l'Occident une des périodes les plus stériles de son histoire. G. M.

1453. C. Fernández S. J. *La gracia según San León el Grande.* — México, Editorial « Buena Prensa », 1951 ; in 8, 219 p. Dl. 1.50.

Voici le plan de cet ouvrage : création et élévation de l'homme, sotériologie, caractère gratuit de la grâce, liberté de l'homme, volonté salvifique universelle de Dieu, dans l'ordre actuel toute grâce est grâce du Christ, justification, effets de la justification, grâce actuelle, mérite, grâce et corps mystique. Comme on le voit, le P. F. emprunte ses titres aux traités modernes et les applique tels quels à la doctrine de S. Léon. Le procédé risque de donner une fausse idée de la pensée de celui-ci (par ex. le chapitre VI : « Dans l'ordre actuel toute grâce est grâce du Christ », devrait s'intituler plutôt : le Christ, seul médiateur du salut ; les textes cités ne mentionnent même pas le mot grâce). D'autre part on chercherait en vain dans ce livre ce que S. Léon entend par *gratia* et ses parallèles : *divinae consortes naturae, participatio generationis Christi* et d'autres. Mais on y rencontre de nombreux et beaux textes, cités souvent *in extenso,* se rapportant aux titres mentionnés plus haut.

Dans sa conclusion le P. F. signale que chez S. Léon il n'a « rien rencontré de spécifiquement augustinien, sauf l'une ou l'autre expression ou pensée, qui n'appartiennent même pas en propre à S. Augustin, mais à la tradition commune ». Il s'inscrit en faux contre le jugement du P. Rondet qui a appelé Léon « un augustinien convaincu ». Pour la comparaison avec la doctrine d'Augustin le P. F. se contente de ce qu'affirment les manuels sur celui-ci. A propos de la doctrine de S. Léon sur la charité et sur la nécessité de la grâce pour l'*initium fidei,* il ne mentionne pas le nom d'Augustin. C. V. P.

1454. M. Pellegrino. *Sull'autenticità d'un gruppo di omelie e di sermoni attribuiti a S. Massimo di Torino* (Estratto dagli Atti della Accademia delle Science di Torino 99, 1955-56). — Torino, Tip. V. Bona, 1955 ; in 8, 113 p.

Mgr P. examine attentivement la correspondance de B. Bruni avec Vernazza et celle de G. Vernazza avec G. F. Meyranesio au sujet des manuscrits et des textes de Maxime de Turin, que Meyranesio prétendait avoir découverts dans le Piémont. Les contradictions de Meyranesio, le démenti donné par les faits à certaines de ses affirmations, l'invraisemblance d'autres ne permettent pas de croire à l'existence des manuscrits appelés « subalpini » (le *Taurinensis*, le *Pedonensis in f°*, le *Pedonensis in qu°*, l'*Appaniensis*) dans la préface de Bruni. Ces manuscrits, personne ne les a jamais vus ; Meyranesio ne les a même pas copiés.

D'autre part l'examen des textes de S. Maxime envoyés par Meyranesio à à Bruni (toujours par l'intermédiaire de Vernazza) montre qu'ils sont l'œuvre d'un plagiaire. Mgr P. y relève partout le même procédé : bouts de phrases des Pères, farcis d'explications et d'amplifications, essais de corrections grammaticales et stylistiques, fort souvent maladroits, pour faire disparaître une difficulté, le tout révélant un homme qui connaissait mieux l'italien du XVIII^e^ siècle que le latin du V^e^. Certaines réminiscences se rapportent à des compositions liturgiques plus récentes. Les faux sont faciles à retrouver : ce sont les 26 homélies et sermons dont le texte repose soi-disant sur un ou plusieurs des manuscrits nommés plus haut. C. V. P.

1455. P. Bongiovanni. *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico.* Estratta dalla dissertazione di laurea (Pontif. Athenaeum Salesianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 6). — Torino, Scuola tipografica salesiana, 1952 ; in 8, 48 p.

Dans la question de l'authenticité des pièces attribuées par B. Bruni à S. Maxime, M. B. admet la thèse des faux forgés par G. F. Meyranesio au XVIII^e^ siècle. Néanmoins son critère (« on peut retenir comme authentiques les morceaux qui se trouvent dans deux des trois codices fondamentaux : *Sessorianus 90*, *Sangallensis*, *Taurinensis* ») tient compte de l'autorité du *Taurinensis*, qu'il faut éliminer après l'étude de Mgr M. Pellegrino (voir *Bull.* VIII, n° 1454).

Le chapitre concernant la pensée théologique de Maxime n'est qu'un extrait de la thèse ; il se rapporte à la christologie et à la mariologie. Il s'appuie sur des textes qu'il faudra sans doute passer encore une fois au crible. C. V. P.

1456. G. Cary. *Alexander the Great in Mediaeval Theology.* — Journal Warburg Courtauld Institutes 17 (1954) 98-114.

Cet article étudie le jugement porté par les théologiens, commentateurs de la Bible, sur la personne d'Alexandre le Grand. Comme le note justement l'auteur, pour eux le grand conquérant n'est plus un homme dont on raconte la vie, mais il est devenu un « type », le type du pécheur ; on ira même jusqu'à y voir le fils du diable (Gaudence de Brescia), le diable lui-même (*Allegoriae in V. T.* attribuées à Hugues de Saint-Victor), une incarnation de l'Antéchrist (Gilles Diacre). Orose déjà avait jugé pareillement le conquérant : un homme d'un abominable orgueil, un orgueil si grand qu'il symbolise admirablement le démon. Aussi les théologiens médiévaux n'accepteront-ils pas l'opinion favorable de Josèphe, pour qui Dieu avait fait des miracles en faveur d'Alexandre. Rupert de Deutz sera le plus représentatif des auteurs s'opposant à Josèphe. A. B.

VI^e^ s. **1457.** L. J. Paetow. *A Guide to the Study of Mediaeval History.* Revised Edition Prepared under the Auspices of the Medieval Academy of America. Reprinted. — New York, Kraus Reprint Corporation, 1959 ; in 8, XX-643 p. Dl. 14.85.

Ce précieux guide bibliographique a paru en première édition, on le sait, en 1917. Depuis lors l'auteur s'est constamment préoccupé d'en élargir le cadre et d'en compléter la documentation. Après sa mort, en 1928, de nombreux spécialistes ont collaboré à l'achèvement de l'œuvre. Aussi la nouvelle édition de 1931, publiée sous les auspices de la *Mediaeval Academy of America* est-elle devenue un instrument de travail indispensable aussi bien en Europe qu'en Amérique. La présente réédition, datée un peu fallacieusement de 1959, n'est que la reproduction photomécanique du texte de 1931. Elle est donc loin d'être à jour. Néanmoins elle n'a pas d'équivalent modernisé et garde dès lors toute sa valeur.

Rappelons brièvement son contenu. Divisé en trois parties (ouvrages généraux, histoire générale du moyen âge, histoire culturelle du moyen âge), le *Guide* comprend neuf chapitres principaux, sous-divisés en 118 paragraphes et quelque 200 sous-paragraphes. C'est dire que le cloisonnement systématique est poussé à l'extrême. Il n'est cependant pas trop énigmatique et de toute façon l'Index alphabétique final (p. 547-643) permet de tout retrouver. Signalons aussi que chaque section spéciale est précédée d'une introduction donnant une vue d'ensemble sur les problèmes envisagés. Notons enfin que, si la bibliographie n'est reconduite habituellement que jusqu'à 1928, il y a cependant quelques exceptions qui nous mènent jusqu'à 1930. M. C.

1458. Ph. Delhaye. *La philosophie chrétienne au moyen âge* (Je sais, je crois, 12). — Paris, A. Fayard, 1959 ; in 8, 125 p. Fr. 350.

Il se rencontre encore aujourd'hui l'un ou l'autre penseur qui connaît parfaitement les systèmes de l'antiquité et ceux de l'époque moderne depuis Descartes, mais pour qui le moyen âge est inexistant. Après tant de travaux d'éminents historiens médiévistes, c'est là une omission inexcusable. Sans viser personne et en parfaite sérénité, M. D. répare cette injustice. Le savant historien s'adresse ici au grand public ; aussi bien, a-t-il évité les exposés trop techniques ; il a toutefois, pour les amateurs, imprimé en petit caractère de substantiels aperçus sur les principaux penseurs. Il débute par les « fondateurs » du moyen âge : Boèce, Cassiodore, Isidore de Séville, Bède le Vénérable. La renaissance carolingienne est représentée par Alcuin, Raban Maur, et surtout par Jean Scot Érigène que M. D. étudie plus longuement. Au XII^e siècle, que M. D. connaît parfaitement, apparaissent les noms de saint Anselme de Cantorbéry, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, l'école de Chartres (Bernard de Chartres, Bernard Silvestre, Thierry de Chartres, Guillaume de Conches, Gilbert de la Porrée), Alain de Lille et ceux qui ont intégré Cicéron, Macrobe et autres dans leurs systèmes de morale. Le XIII^e siècle s'enrichit de l'apport d'Avicenne, d'Averroès et surtout d'Aristote ; il connaît des penseurs de première valeur : Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, puis Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham. Après ceux-ci, la pensée scolastique s'épuise en questions de mots et abuse de la dialectique.

Le petit livre de M. D. est une réussite avec son style alerte et précis. Il pourra faire disparaître bien des préjugés contre ces siècles que l'on croit être l'ère de la pure théologie. On ignore trop l'influence capitale que les théologiens ont exercée sur le progrès des sciences philosophiques (voir *Bull.* VIII, n° 676). O. L.

1459. M. W. Bloomfield. *Symbolism in Mediaeval Literature.* — Modern Philology 56 (1958-59) 73-81.

D'après M. B., la méthode exégétique biblique médiévale ne peut être utilisée pour l'interprétation de la littérature profane, spécialement du haut moyen âge. A proprement parler, l'Écriture sainte seule peut recevoir un autre sens que le littéral. G. M.

1460. M. Pacaut. *Tolérance et laïcité au moyen âge.* — Cahiers d'Histoire 4 (1959) 7-18.

Bilan des efforts bien maigres réalisés par le moyen âge dans le domaine de la tolérance et dans celui de la laïcité de l'État.

M. P. fait remarquer que, si les gens du moyen âge furent intolérants à l'égard des chrétiens hérétiques, ils tolérèrent par contre la présence de communautés non chrétiennes. Le triomphe de l'intolérance ne date que du XIII^e^ siècle et est dû aux procédés et à la mentalité des laïques, des princes surtout. Mais dès ce moment la tolérance commence très lentement et très secrètement à toucher quelques esprits. Aux XIII^e^-XIV^e^ siècles, Dante, mais avant tout Raymond Lulle, font preuve d'une tolérance, qui ne prendra toutefois réellement vigueur qu'avec le grand essor de l'humanisme.

Quant à la laïcité de l'État, personne ne l'a exposée fermement et clairement. Mais à partir du XIV^e^ siècle les idées de Jean de Paris dans son *De potestate regia et papali* (1302) et la théorie de l'« acte indifférent » de Guillaume d'Ockham ouvrent la voie qui y conduit. G. M.

1461. J. B. Morrall. *Political Thought in Mediaeval Times.* — London, Hutchinson, 1958 ; in 8, 152 p. Sh. 18.

M. M. a voulu suivre le développement progressif et la disparition de cet idéal médiéval de « Christian Commonwealth » qui s'est imposé depuis la chute de la civilisation gréco-romaine et qui fera place à une conception plus politique de l'État à l'époque de la Renaissance. Il parcourt à cet effet les différentes grandes périodes médiévales, analysant et interprétant ses juristes ou ses penseurs.

Présentation originale d'un thème fort abordé. Une bibliographie choisie et commentée permet aux chercheurs de s'orienter dans l'étude de ce sujet. G. M.

1462. C. Erdmann. *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters.* Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von F. Baethgen. — Berlin, Akademie-Verlag, 1951 ; xxiv-134 p. Mk. 16.75.

M. E. avait terminé son ouvrage en 1943 au moment de son appel sous les armes. Tombé au champ de bataille, le 5 mars 1945, ses notes ont été recueillies par M. B., qui les a fait précéder d'un bel éloge de ce grand chercheur et de la liste de ses articles et ouvrages.

Une première section, *Die nichtrömische Kaiseridee*, traite successivement de l'Empire germanique, de la conception aixoise de l'Empire, des titres impériaux en Espagne et en Angleterre, et de l'Empire des Othons. Dans une seconde section, *Königs- und Kaiserkrönung im ottonischen Pontifikale*, sont étudiés l'*Ordo* de Mayence et l'*Ordo romanus* (*Cencius I*). En annexe sont publiés les textes du *Frühdeutsche Ordo*, de l'*Ordo der sieben Formeln* et du *Westliche Ordo*, ayant trait au couronnement de l'empereur. Une troisième section, *Die Würde des Patricius unter Otto III.*, examine trois cas : Ziazo, patrice et adjudant de l'empereur ; Mathilde de Quedlinbourg, *matricia* et administrateur de l'empire, et Boleslav de Pologne, patrice et duc. De plus quelques considérations sur les origines du patriciat othonien. Les trois dernières sections sont consacrées à divers personnages : Bernon de Reichnau et Henri III ; Anselme de Besate dit le Péripatéticien, chapelain d'Henri III, Onulphe de Spire et Amarcius.

Ouvrage de valeur qui jette de nouvelles lumières sur le mouvement des idées politiques au haut moyen âge. G. M.

1463. S. Kuttner. *News of Canonical Collections before Gratian.* — Traditio 14 (1958) 508-509.

Conformément à une des résolutions prises au Congrès de droit canonique médiéval (Louvain-Bruxelles, 1958), cette revue se charge de faire connaître périodiquement les travaux et recherches entreprises sur les collections canoniques antérieures à Gratien. G. M.

1464. P. Blet S. J. *Collections canoniques et critique textuelle. Notes sur les recherches de W. M. Peitz.* — Moyen Age 60 (1954) 163-174.

Examine la théorie du P. Peitz sur la formation des collections canoniques : toutes remonteraient à un traducteur unique, Denys le Petit, qui aurait composé lui-même plusieurs traductions différentes et entrepris son œuvre sur l'ordre du pape Gélase (voir *Bull.*VII, n° 2482). Le P. B. estime qu'il ne faut pas rejeter a priori cette thèse, mais juge prématuré de l'accepter : il faudrait pouvoir mieux juger des raisons apportées par le P. Peitz. A. B.

1465. E. M. Heufelder O. S. B. *Gotteslob und Frömmigkeit nach der Regel des heiligen Benedikt.* — Liturgisches Jahrb. 5 (1955) 135-144.

Dom H. examine les liens qui unissent, dans la vie du moine « militant » sous la règle de saint Benoît, *opus Dei*, *oratio* et *lectio divina*. F. V.

1466. P. Galtier S. I. *L'Occident et le néochalcédonisme.* — Gregorianum 40 (1959) 54-74.

Par « néochalcédonisme », on entend « la tendance constatée au VIe siècle à intégrer dans la définition de Chalcédoine certaines formules de saint Cyrille qui y avaient été omises ». Le P. G. fait l'histoire des méfiances de l'Occident, et de Rome en particulier, à l'endroit de cette tendance. On sait que l'empereur Justinien voulut briser cette opposition en faisant venir le pape Vigile à Constantinople et lui faire approuver le concile qui se réunit en cette ville en 553, et ses anathèmes contre les Trois Chapitres. Pélage Ier, qui succéda à Vigile, puis Pélage II (579-590) surtout et saint Grégoire allaient adopter peu à peu l'attitude de n'accepter que l'autorité dogmatique des quatre premiers conciles, tout en défendant d'une part « de rompre avec qui adhère au concile », et d'autre part en n'imposant pas d'y adhérer. « C'est aussi désavouer et condamner quiconque, en Occident, persisterait à trouver là un prétexte pour rompre l'unité de l'Église ». F. V.

1467. W. Jacob. *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor.* Zum Druck besorgt von R. Hanslik (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 59). — Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in 8, viii-180 p. Mk. 18.50.

Ce travail sert de complément à l'édition de l'*Historia tripartita* dont nous avons rendu compte *Rech. Théol. anc. méd.* 20, 1953, 163-164. Ainsi paraît enfin, douze ans après la mort de Jacob, l'étude préparatoire entreprise par lui dès 1932 et présentée comme thèse de doctorat en 1935 à Berlin.

Cette étude préparatoire aurait dû servir d'introduction à l'édition du texte. Mais en raison de son ampleur elle a dû en être séparée. On en connaît les principes et les conclusions par le résumé qu'en a donné M. H. en présentant l'*Historia* (voir

ibid.). L'exposé complet illustre l'effort considérable consenti par J., mais confirme aussi le jugement assez sévère de M. H. sur la classification des manuscrits, sur le choix des témoins et des variantes. De toute manière, l'étude de J. publiée par M. H. éclaire très utilement l'édition.

J. décrit, — un peu trop sommairement, — les 138 manuscrits dont il a pu prendre connaissance (p. 8-56), les répartit un peu artificiellement en groupes et en familles (p. 59-159) et donne un relevé complet des éditions. M. C.

1468. A. Liefooghe. *Les idées morales de saint Martin de Braga.* — Mélanges Science relig. 11 (1954) 133-146.

Étudie, d'après les écrits récemment édités critiquement par C. W. Barlow (voir *Bull.* VI, n° 1072) : *Formula vitae honestae, Exhortatio humilitatis, Pro repellenda iustitia, De superbia, De correctione rusticorum*, l'idée que se fait Martin de Braga des vertus et des vices. Fort tributaire de Sénèque, il ne manque pas cependant d'idées personnelles, surtout dans le *De correctione rusticorum*. A. B.

1469. Grégoire le Grand. *Morales sur Job. Livres 1 et 2.* Introduction et notes de R. Gillet O. S. B., traduction de A. de Gaudemaris O. S. B. (Sources chrétiennes, 32). — Paris, Éditions du Cerf, 1952 ; in 12, 402 p. Fr. 900.

Le texte latin est celui des Mauristes, à l'exception de la lettre-dédicace, qui reproduit le texte de la lettre 53 de P. Ewald-L. M. Hartmann, *Gregorii I papae Registrum*. La traduction est fidèle. L'introduction (p. 7-131) présente les sous-titres suivants : 1) Saint Grégoire et les « Morales » sur Job : occasion, caractère de l'homme et de l'œuvre ; 2) La doctrine spirituelle : la vision de Dieu (avec dom C. Butler, dom G. admet ici l'influence d'Augustin sur Grégoire), l'acte de la contemplation, les tentations, les conditions de la contemplation ; 3) Les sources des « Morales » : dom G. cite quelques parallèles avec S. Augustin, établit dans quelle mesure Grégoire dépend de Cassien pour la classification et la doctrine des vices et souligne quelques autres dépendances de détail. C. V. P.

1470. M. Deanesly, P. Grosjean S. J. *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine.* — Journal eccles. History 10 (1959) 1-49.

Dom S. Brechter, dans son ouvrage *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen* (Münster 1941), considère les *Responsiones* de Grégoire le Grand à S. Augustin de Cantorbéry, reprises par Bède dans son *Historia ecclesiastica* (I, 27), comme un libelle unique et au surplus inauthentique pour des raisons de critique interne.

M. D. et le P. G., se livrant à une étude approfondie des *Responsiones* d'après leurs deux versions (en appendice, liste des manuscrits conservés), établissent qu'elles peuvent être tenues pour grégoriennes au sens large. A l'exception des deux dernières *responsiones* qui proviennent probablement de Canterbury et d'une insertion postérieure à 721, on peut considérer avec Bède ce *libellus* comme grégorien. G. M.

1471. Ph. Delhaye. *La morale de saint Grégoire.* — Ami du Clergé 69 (1959) 97-109.

M. D. a pu, en quelques pages, définir les grandes thèses de la morale de saint Grégoire. L'homme, créé à l'image de Dieu, se doit de faire vivre celle-ci en sa conduite, s'il veut jouir un jour de Dieu. A cela tendent les vertus théologales, les vertus morales, les « vertus » ou dons du Saint-Esprit. L'homme pèche, mais il peut se relever par la pénitence. Il y a deux genres de vie consacrée à Dieu : celui des moines voués à la vie contemplative, celui des clercs adonnés à la *cura pastoralis*. Comme traits caractéristiques de la morale de saint Grégoire M. D. souligne son orientation religieuse, qui fait peu de cas de la philosophie, et sa finesse psychologique, qui apparaît surtout dans ses *Moralia* et sa *Regula pastoralis*. O. L.

1472. Rh. Th. Workman. *The Concept of Hell in Anglo-Saxon Poetry* VIIe s. *Before A. D. 850.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 1746-1747.

Pendant la période qui va de l'introduction du christianisme en Angleterre jusqu'au règne d'Alfred le Grand, bien des survivances païennes se mêlaient aux croyances eschatologiques chrétiennes. La première partie de cette dissertation cherche à distinguer les éléments pré-celtiques, romains, celtes-chrétiens, anglo-saxons qui allaient influencer la poésie du VIIe au IXe siècle, c'est-à-dire surtout le cycle de Caedmon (y compris *Beowulf*) et Cynewulf. La poésie caedmonienne ne réserve qu'une part assez maigre à l'au-delà, tandis que la cynewulfienne aime les descriptions détaillées de l'enfer, mêlant aux traits chrétiens des souvenirs empruntés aux traditions teutoniques, sans trop se soucier de les harmoniser. Dissertation en microfilm de 468 p. Dl. 5.95. H. B.

1473. J. Laporte O. S. B. *Étude d'authenticité des œuvres attribuées à saint Colomban.* — Revue Mabillon 45 (1955) 1-28 ; 46 (1956) 1-14.

Dom L. admet comme indiscutée l'authenticité des six lettres de saint Colomban, ainsi que des sermons, bien qu'ici quelques doutes aient été soulevés jadis par O. Seebass. De la *Regula monachorum* seuls les chapitres VII, VIII et IX seraient sortis de la plume du moine irlandais ; les autres auraient été adaptés, corrigés et complétés par lui, mais seraient empruntés à quelque source inconnue jusqu'ici. Quant à la lettre *De solemnitatibus*, attribuée par B. Krusch à S. Colomban, elle serait « une prise de position antijudaïque, composée sur l'ordre exprès du Saint-Siège par un inconnu favorable aux idées irlandaises sur la date de Pâques, et qui paraît avoir été apostillée et, peut-être, retouchée ici ou là par saint Colomban ». A. B.

1474. A. Mundó O. S. B. *L'édition des œuvres de S. Colomban.* — Scriptorium 12 (1958) 289-293.

Tout en louant l'édition par G. S. M. Walker des œuvres de saint Colomban (voir *Bull.* VIII, n° 639), dom M. apporte des précisions tirées d'une vingtaine de manuscrits (notamment *Paris Nat. lat. 4333B*, datant du VIIIe-IXe siècle et contenant les Règles). Il regrette aussi ne pas y trouver certaines œuvres d'authenticité douteuse, ou de même milieu. Compte rendu qui témoigne d'une belle connaissance des milieux monastiques de cette époque. A. B.

1475. M. C. Díaz y Díaz. *Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla.* — Histor. Jahrb. 77 (1958) 467-472.

Dans son *De ortu et obitu Patrum* Isidore de Séville ferait allusion à l'évangélisation de l'Espagne par l'apôtre saint Jacques (*atque Spaniae et occidentalium locorum evangelium praedicavit*). Mais, si l'ouvrage est certainement authentique, ces quelques mots ne le sont pas : c'est une interpolation datant du VIII^e^ siècle, d'origine probablement irlandaise. Les Espagnols ont toujours regardé Aldhelm comme leur premier missionnaire. A. B.

1476. J. Quasten. *Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo.* — Hist. Jahrb. 77 (1958) 167-173.

Ildephonse de Tolède, dans son *De cognitione baptismi*, rapporte que pendant le carême le baptistère restait fermé, signe que durant ce temps on ne conférait pas le baptême. A la fin du VII^e^ siècle le XVII^e^ synode de Tolède (694) confirme cette coutume en termes apparentés à ceux d'Ildephonse : l'évêque doit sceller de son sceau la porte du baptistère au début du carême pour ne l'ouvrir qu'au jeudi saint. Le concile ajoute que cette coutume doit être observée par tous les évêques d'Espagne et de Gaule. De fait on trouve la même prescription dans l'*Expositio antiquae liturgiae gallicanae*. Ni à Rome, ni à Milan, ni en Afrique on ne connaît pareil usage. Il provient probablement des Églises d'Orient où on le trouve, au siècle précédent, chez Sévère d'Antioche. Un *Typikon* du Sinaï, du IX^e^ siècle, y fait également allusion. A. B.

1477. C. A. Bouman. *Sacring and Crowning.* The Development of the Latin Ritual for Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the Eleventh Century. Proefschrift (Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis der Rijks-Universiteit te Utrecht, 30). — Groningen, J. B. Wolters, 1957 ; in 8, XIV-198 p.

M. B. étudie les rites du sacre et du couronnement des rois et des empereurs, depuis les premières formules qu'on trouve dans les sacramentaires jusqu'à la formation de l'*ordo* germanique du sacre de l'empereur. L'étude est divisée en trois parties. La première fait l'inventaire des documents en les classant d'après leur origine. La seconde, d'ordre méthodologique, étudie les procédés de composition et la technique des maîtres de cérémonies ou des rédacteurs. La troisième partie examine le développement des divers éléments : formules de bénédiction, oraisons additionnelles, formules d'onction, couronnement et formules de traditions. C'est la tradition franque occidentale qui tient la place prépondérante dans l'histoire primitive du sacre. C'est d'elle que dépend entièrement l'usage anglo-saxon, avant qu'intervienne l'influence du pontifical romano-germanique. L'*ordo* germanique lui-même a subi des additions qui proviennent de la tradition franque occidentale. Les trois formulaires qui ont exercé une influence sur les autres sont l'*ordo* de Léofric (*Oxford Bodl. lat. 579*), celui d'Erdmann, représenté par divers manuscrits, dont le Pontifical de Sens, et l'*ordo* de Stavelot (*Bruxelles Bibl. roy. 2067-73*). En Angleterre, le premier *ordo* connu, celui d'Egbert (*Paris Nat. lat. 10575*), est une réplique de celui de Léofric. L'*ordo* d'Edgar, utilisé par l'archevêque Dunstan pour le sacre du roi Edgar en 973, conservé dans plusieurs manuscrits, ajoute de nouveaux éléments empruntés également à la tradition franque occidentale. L'*ordo* de Bourgogne, sur lequel M. B. attire l'attention, dépend du type de Stavelot. Pour l'usage franc-oriental et germain, M. B. se rallie aux conclusions de C. Erdmann et M. Andrieu. Ce très pâle résumé ne donne qu'une idée très inexacte de la richesse de cette étude. M. B. est conscient des lacunes de notre documentation, bien qu'il ait exploré tous les matériaux accessibles, et il se garde des affirmations tranchantes. Dans quelle mesure les textes

recueillis par les livres liturgiques représentent-ils un usage déterminé pour un sacre bien daté ? Il est la plupart du temps impossible de le dire. Mais ce qui est intéressant à constater, c'est qu'il y a une continuité entre les différents formulaires. Il y a certes de l'un à l'autre des nuances qu'il importerait de préciser. Mais il serait illusoire de chercher une empreinte proprement nationale. L'étude de M. B. est avant tout littéraire. Nous espérons qu'il la complétera par une étude qui mettra en lumière l'évolution des idées sur le pouvoir royal ou impérial.

B. B.

1478. E. Dekkers O. S. B. *La bibliothèque de Saint-Riquier au moyen âge (VII^e-XII^e siècle).* — Bulletin trimestriel de la Soc. des Antiquaires de Picardie 44 (1956) 157-197.

Dom D. rappelle le peu que l'on connaît sur l'abbaye de Saint-Riquier, supprimée à la Révolution française, et s'attache davantage à sa bibliothèque. Celle-ci commença à fleurir sous l'abbatiat d'Angilbert († 814). En 831, elle comptait 256 manuscrits, parmi lesquels l'« Évangile de Charlemagne », le « Psautier de Charlemagne », probablement aussi le « Psautier de Corbie ». Parmi les livres d'école, dom D. signale une *Passio Domini in theodisco et latino*, pour apprendre le latin aux jeunes Francs qui recevaient leur éducation à l'école abbatiale fondée par Angilbert.

O. L.

1479. Defensoris Locogiacensis Monachi *Liber scintillarum*, quem recensuit H. M. Rochais. Desiderii Episcopi Cadurcensis *Epistulae*, cura et studio W. Arndt. *Vita S. Desiderii Ep. Cadurcensis*, cura et studio B. Krusch. *Epistulae Austrasiacae*, cura et studio W. Gundlach. *Appendices* (Corpus Christianorum, Series Latina, 117). — Turnholti, Brepols, 1957 ; in 8, XXXV-692 p.

Le *Corpus Christianorum* de dom E. Dekkers avance à un rythme qui déroute les prévisions les plus optimistes. Le présent volume met les bouchées doubles. Malheureusement pour en connaître le contenu il ne sert de rien de consulter la page-titre. Le titre que nous donnons ci-dessus est factice et il faut plaindre les bibliographes et bibliothécaires qui doivent cataloguer le volume. Espérons qu'à l'avenir les éditeurs respecteront les usages reçus.

Le *Liber scintillarum* est depuis longtemps l'objet des soucis de dom R. On connaît ses nombreuses études à ce sujet, dont on trouvera du reste le résumé et les références dans le *Prooemium* (p. VII-XXXVI). Toutefois, on aurait aimé qu'en tête de l'édition le choix des témoins fût justifié plus en détail. L'impression qu'on tire de ces pages, comme d'ailleurs de l'édition elle-même et de l'apparat des variantes, c'est que dom R. a retenu à dessein le texte le plus illisible, celui que ne peuvent comprendre les « scioli » ordinaires et dont la lecture est réservée à l'un ou l'autre « vir doctissimus » (p. XIII). Pourquoi présumer que les scribes pré-carolingiens sont nécessairement plus fidèles à l'original que leurs successeurs copiant le même archétype ? N'est-il pas temps, après un demi siècle de tergiversations, que les éditeurs de textes médiévaux s'entendent enfin pour publier des textes lisibles et pour rejeter dans l'apparat leurs scrupules orthographiques et grammaticaux ? Les éditions dites diplomatiques et leurs dérivés devraient rester l'exception. Au total nous sommes heureux, cependant, de disposer à l'avenir d'un texte bien appuyé, lisible à travers l'apparat, muni de notes précieuses et d'*Indices* étendus.

Un mot encore au sujet du prologue : dom R. édite dans le texte les deux « recensions ». S'agit-il bien de deux recensions ? J'y vois plutôt deux familles

de témoins qui peuvent être corrigées l'une par l'autre. La recension dite longue a conservé le paragraphe sur Ligugé et quelques autres variantes certainement authentiques, tandis que la recension dite brève donne pour l'ensemble un texte plus plausible.

Les *Epistulae* et la *Vita* de Didier de Cahors, les *Epistulae Austrasiacae* (Ve-VIe s.) sont empruntées aux *Mon. Germ. Hist.* Les *Appendices* comprennent les *Versus de calice* et le *Testamentum* de Remi de Reims, six *Epistulae merovingicae* (VIe-VIIe s.) ainsi que le *Testamentum* et les *Passiones* de Léger d'Autun. La 5e lettre mérovingienne (*Venerandus*) est empruntée à L. Traube (*Textgeschichte der Regula S. Benedicti*). Les pièces concernant Remi de Reims et les *Passiones* de Léger d'Autun sont explicitement rattachées aux MGH. Quant aux autres textes, leur provenance n'est pas clairement indiquée, mais il semble bien que les *Epistulae merovingicae* I-IV et VI soient également empruntées aux MGH et le *Testamentum Leudegarii* à l'édition de A. Miraeus (1629). Le *Testamentum Leudegarii* est accompagné d'une traduction française du XVIe siècle éditée par dom J. B. Pitra. M. C.

1480. J. Kirchmeyer, D. Hemmerdinger-Iliadou. *Saint Éphrem et le « Liber scintillarum »*. — Rech. Science relig. 46 (1958) 545-550.

En confrontant les citations de S. Éphrem recueillies dans le *Liber scintillarum* avec les textes édités du saint docteur, on constate que Defensor utilisait un texte latin « plus proche des sources et plus fidèle parfois que ne le sont les manuscrits grecs... qui par son ancienneté demeure un témoin de premier ordre pour l'histoire de la tradition textuelle éphrémienne » A. B.

VIIIe s. **1481.** G. Nortier. *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie*. — Revue Mabillon 47 (1957) 1-33, 57-83, 135-171, 219-244 ; 48 (1958) 1-19, 99-127, 165-175, 249-257.

Mme N. esquisse d'abord les grandes lignes de l'histoire générale des bibliothèques bénédictines de Normandie, depuis le VIIIe siècle : ces bibliothèques se développent au XIIe siècle ; mais, soumises aux vicissitudes des guerres et des pillages, elles déclinent surtout aux XVIe et XVIIe siècles où la situation devient déplorable. Mme N. a pu trouver assez de documents (anciens catalogues, catalogues plus nombreux du XVIIe siècle, manuscrits qui subsistent encore) pour retracer l'histoire de huit de ces bibliothèques : Fécamp, Le Bec, le Mont-Saint-Michel, Saint-Évroul, Lyre, Jumièges, Saint-Wandrille et Saint-Ouen de Rouen. Pour chacune d'elles, Mme N. retrace les origines, le développement, le déclin ; elle publie les listes des manuscrits qui nous sont parvenus, avec la bibliothèque actuelle où ils sont conservés. A l'occasion, elle édite des pièces justificatives.

On ne saurait assez la remercier de ces exposés extrêmement soignés qui sont une mine de renseignements. O. L.

1482. F. Châtillon. *« Arbiter omnipotens » et le symbolisme de l'Alpha et de l'Omega*. — Revue Moyen Age latin 11 (1955) 5-50.

Grâce à une très riche documentation, M. Ch. remonte à l'origine de la formule *Arbiter omnipotens* désignant le souverain « Arbitre » de toutes choses. Il la trouve au VIIIe siècle sous la plume d'Aldhelme, abbé de Malmesbury, de la moniale anglo-saxonne Leopgytha (Lioba) dans une lettre à son parent saint Boniface, chez l'Irlandais Cruindmel, Milon de Saint-Amand, etc. On a vite remarqué que les deux mots qui constituent la formule commencent par la première et la dernière

lettre de l'alphabet grec, alpha et oméga ; et ainsi tout naturellement on associa l'idée de l'« arbitre tout-puissant » à celle du Christ de l'Apocalypse, l'« arbitre » qui décidera du sort de tous. O. L.

1483. E. A. Lowe. *An Autograph of the Venerable Bede ?* — Revue bénéd. 68 (1958) 200-202.

M. L. se demande si la dernière ligne du colophon du manuscrit *Léningrad lat.Q.v.I.18* n'est pas de la main de Bède lui-même. Le nominatif au lieu du génitif, sa place à la fin du colophon, son absence dans les autres manuscrits de l'*Historia ecclesiastica* le feraient croire. A. B.

1484. L. Whitbread. *Note on a Bede Fragment.* — Scriptorium 12 (1958) 280-281.

Le fragment que K. Strecker édita jadis dans les MGH *Poetae* IV, 3 et VI, 3 comme « fragmentum incertum » ou « Schluss einer Heiligenvita », appartient en réalité à Bède le Vénérable (*Versus de die iudicii*, 139-154 ; PL 94, 633-638). A. B.

1485. P. Grosjean S. J. *Notes d'hagiographie celtique. 41. Speculator, superspeculator, superinspector.* — Analecta Bolland. 76 (1958) 379-387.

Les mots *speculator, superspeculator, superinspector* sont l'équivalent d'*episcopus* ou d'*archiepiscopus*. Le P. G. cite plusieurs textes de Bède, Godescalc et autres, qui ne laissent subsister aucun doute. A. B.

1486. T. C. Skeat. *An Early Medieval « Book of Fate » : the Sortes XII Patriarcharum.* — Mediaeval Renaissance Studies 3 (1954) 41-54.

M. S. édite d'après plusieurs manuscrits une pièce de 25 vers, formulaire de bonne aventure, qu'il intitule *Sortes XII patriarcharum* parce que les 12 questions qui sont posées rappellent le nombre des 12 patriarches. Cette pièce doit être antérieure au XIe siècle. A cette occasion, M. S. mentionne les écrits du même genre connus jusqu'ici. O. L.

1487. W. Gericke. *Wann entstand die Konstantinische Schenkung ?* — Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtgesch. 74, Kan. Abt. 43 (1957) 1-88.

D'après M. G. le *Constitutum Constantini* serait constitué d'un noyau littéraire qui aurait reçu trois développements. Ce document aurait donc été composé en quatre étapes (754, 766-771, vers 790, vers 796). M. G. a cru pouvoir discerner dans l'emploi du pronom personnel, tantôt au singulier, tantôt au pluriel, les rédactions successives de ce texte. De plus ce serait dans sa rédaction de 766-771 qu'il aurait été tout d'abord utilisé dans la légende du pape Sylvestre. G. M.

1488. H. Fuhrmann. *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 523-540.

Réfutation motivée des théories de W. Gericke sur la rédaction progressive du *Constitutum Constantini* et son introduction dans la légende du pape Sylvestre (voir *Bull.* VIII, n° 1487). G. M.

1489. W. Goez. *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958 ; in 8, VII-400 p. Mk. 38.50, rel. 43.

Diverses études récentes ont traité de la *Translatio Imperii* dans des limites chronologiques bien déterminées. Les utilisant au mieux, M. G. en a poussé l'étude jusqu'aux débuts du protestantisme. Après un premier chapitre sur l'idée de *translatio* dans la Bible, il l'étudie dans le cadre de la littérature romaine, au temps des migrations de peuples, à l'époque carolingienne et othonienne, dans la littérature historique des Staufen. Il consacre plusieurs chapitres à la théorie curiale, à ses origines, à son évolution dans la politique depuis Innocent III jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle, dans la littérature canonique, dans l'historiographie et la littérature polémique du haut moyen âge, dans la littérature historique de la Réforme, avant d'en décrire la fin dans le monde catholique comme dans le monde protestant. M. G. traite en outre, en annexe, de la *Translatio religionis*, de la traduction en langue vivante de cette formule *translatio Imperii* et des rapports de cette dernière avec la souveraineté populaire.

Vaste synthèse sur une question fort débattue à l'heure actuelle et dont le moindre mérite n'a pas été d'en étendre l'étude à toute l'époque médiévale.

G. M.

1490. F. C. Scheibe. *Alcuin und die Briefe Karls des Grossen.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 181-193.

Trois lettres dites de Charlemagne (MGH, *Ep.* IV, n^os^ 85, 93, 100) doivent, pour des motifs de critique interne, être attribuées à son secrétaire Alcuin.

G. M.

1491. H. B. Meyer S. J. *Eine verlorene Schrift Alkuins ?* — Zeitschr. kathol. Theol. 81 (1959) 101-103.

Concerne le *De benedictionibus patriarcharum* mentionné dans une lettre d'Alcuin (MGH, *Ep.* IV). Ce traité serait à identifier avec la question 281 des *Interrogationes et responsiones in Genesim* (PL 100, 558-566). Hypothèse vraisemblable, qui ne deviendra certitude qu'après examen de la tradition manuscrite, que le P. M. n'a pu réaliser.

A. B.

1492. U. Grossmann. *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 76 (1954) 19-54.

On sait la place qu'occupent les nombres dans l'exégèse de saint Augustin. L'évêque d'Hippone ne manque aucune occasion d'en expliquer largement le sens. Il est d'ailleurs à l'origine de la vogue qu'aura la symbolique du nombre au moyen âge. En étudiant deux écrivains, Hincmar et Alcuin, l'auteur de cet article note justement les particularités qui les distinguent : tous deux dépendent d'Augustin et en utilisent largement les données, mais ils le font dans un esprit différent. Voici la conclusion de M. G. : « Les rapports d'Hincmar avec la symbolique du nombre ne sont pas aussi étroits que chez Augustin et Alcuin. Par de petits changements il édulcore et atténue souvent le sens d'un nombre. Alors qu'Augustin et Alcuin s'en tiennent à l'explication des nombres contenus dans la Bible, Hincmar les emploiera pour des constructions personnelles. Cette différence provient du caractère profond de ces auteurs. Hincmar était un grand

homme d'État, politique ecclésiastique, canoniste ; mais théologien de peu d'importance. Alcuin ne s'y connaissait pas du tout en politique, aimait la solitude de sa cellule et les choses de la théologie. Il avait aussi un faible pour les sciences naturelles et les mathématiques. Il aimait traiter ses sujets à fond et avec clarté ».

A. B.

1493. J. Chelini. *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin* (Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, Travaux et mémoires, 12). — Aix-en-Provence, La pensée universitaire, 1959 ; in 8, 104-LXXIX p. Fr. 900 (polycopié).

Alcuin a été amené à fournir aux princes les grands traits d'une morale politique et à élaborer, au moins schématiquement, une théorie des rapports sociaux. Dans cette étude, Mme Ch. s'est attachée à dresser un relevé systématique du vocabulaire politique et social dont le « magister » des princes a dû se servir dans sa vaste correspondance. Elle en constate les limites et les lacunes (pour exprimer ses conceptions politiques et sociales Alcuin ne dispose guère que de quelques dizaines de mots), mais en même temps la forte unité, car il a pour source commune l'Ancien Testament, les livres sapientiaux par excellence. Toute la pensée alcuinienne est imprégnée de ce moralisme vétero-testamentaire qui va déteindre sur toute la période carolingienne. Quant à sa pensée politique, peu originale, elle reprend les schèmes de la « Cité de Dieu » de saint Augustin.

Cette étude comporte cinq chapitres : les sources du vocabulaire politique et social d'Alcuin ; le roi : vocabulaire royal et impérial ; l'administration et la justice : ducs, comtes, juges ; le peuple chrétien : pasteurs et fidèles ; la morale politique et sociale. En annexe une table de correspondance des lettres d'Alcuin citées ici, un index biographique de ses principaux correspondants et finalement quelques remarques et notes intéressantes du directeur des recherches, le professeur B. Taladoire.

G. M.

1494. J. Fleckenstein. *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der « Norma rectitudinis »*. — Freiburg i. Br., E. Albert, 1953 ; in 8, 125 p. Mk. 6.50. IXe s.

Cette étude a été présentée en 1952 sous forme de dissertation à la Faculté de philosophie de l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Elle veut surtout réagir contre la tendance à considérer la « réforme » carolingienne comme une « renaissance ». Pour M. F. « renaissance » signifie retour spontané à l'antiquité classique, tandis que « réforme » dit réformateur et, lorsqu'il s'agit du moyen âge, reprise de contact avec la tradition chrétienne.

C'est sous cet éclairage, — un peu artificiel à notre sens, — que M. F. présente les diverses activités de Charlemagne et de ses collaborateurs. En d'autres termes, aux yeux de M. F., Charlemagne en personne est à la base de l'ensemble des réformes et celles-ci sont essentiellement ordonnées à la rénovation religieuse.

Cette perspective a du bon : elle met en vedette le personnage de Charlemagne et le but principal de ses efforts. Mais on peut se demander si elle met suffisamment en valeur le rôle de ses collaborateurs et le sens de leur œuvre. Quoi qu'il en soit, on trouvera dans ce petit volume des renseignements précieux sur la plupart des personnages de l'époque ainsi que sur divers aspects de la réforme carolingienne. Notons cependant que la bibliographie laisse un peu à désirer.

M. C.

1495. L. Bieler. *Notes on the Durham Copies of the « Psalterium iuxta Hebraeos ».* — Scriptorium 12 (1958) 282-283.

Le *Psalterium iuxta Hebraeos* des manuscrits *Durham Cathedral A.II.4* et *A.II.2* représente la recension de Théodulphe dans sa forme pure et originale. Ces manuscrits ne semblent pas avoir été connus par dom H. de Sainte-Marie dans son édition critique de 1954. A. B.

1496. A. Freeman. *Theodulf of Orléans and the Libri Carolini.* — Speculum 32 (1957) 663-705.

La paternité des *Libri Carolini* a fait l'objet de nombreuses controverses. D'aucuns ont considéré Alcuin comme leur principal auteur ; d'autres, Théodulphe d'Orléans. M. F. a rassemblé des arguments péremptoires pour établir la paternité de ce dernier, le seul espagnol connu à la cour de Charlemagne.

Parmi les multiples hispanicismes qui trahissent l'origine espagnole des *Libri*, M. F. relève les nombreuses citations scripturaires empruntées à la version préhiéronymienne utilisée presque exclusivement en Espagne. Les antiennes citées dans les *Libri* se retrouvent dans la liturgie mozarabe. L'orthographe du texte original (*Vat. lat. 7207*) est typiquement espagnole. Mais, argument plus décisif encore, seuls les *Libri Carolini* donnent une explication exhaustive de cette étrange mosaïque de l'abside de Germigny-des-Prés, dont Théodulphe fut l'inspirateur. G. M.

1497. H. Porter. *The Rites for the Dyings in the Early Middle Ages. I. St. Theodulf of Orléans.* — Journal theol. Studies, n. s. 10 (1959) 43-62.

Cet article conteste, avec raison, l'authenticité de l'*ordo* attribué à Théodulphe. Il n'est conservé que dans un seul manuscrit et une grande partie de ce capitulaire ne se retrouve pas dans les autres sources. Le contenu ne concorde pas avec les idées de Théodulphe sur l'onction des malades. L'*ordo* représente déjà cette onction comme une onction de mourant. Il faut le placer au XI^e^ siècle plutôt qu'au IX^e^. B. B.

1498. A. Cabaniss. *Amalarius of Metz.* — Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1954 ; in 8, XII-115 p. Fl. 7.50.

M. C. a publié en 1953 un livre sur Agobard de Lyon qui devait le conduire à étudier de plus près le mystérieux Amalaire. Sujet attrayant que l'édition des *Opera* par le P. J.-M. Hanssens (voir *Bull.* VI, n^os^ 117 et 1406) rendait moins difficile.

Disons dès l'abord que M. C. donne p. 107-114 une bonne bibliographie des œuvres d'Amalaire.

La biographie du personnage, — naguère tricéphale, — n'était pas facile à reconstituer. M. C. réussit néanmoins à tracer une carrière acceptable qui va des années 775-80 à 850. Il y intègre le jeune oblat de Saint-Martin de Tours, l'abbé, l'archevêque de Trêves, les voyages en Orient et à Rome, les séjours à Lyon et Metz, les controverses de tout genre. Tout cela est fort bien exposé, mais le personnage n'en reste pas moins mystérieux et encombrant pour l'historien.

M. C. s'intéresse surtout aux œuvres d'Amalaire. C'est évidemment ce qui importe le plus. A cet égard le livre de M. C. offre un cadre précieux et indispensable. M. C.

1499. E. Pellegrin. *Les manuscrits de Loup de Ferrières. A propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main.* — Biblioth. École Chartes 115 (1957) 5-31.

Au catalogue déjà indûment allongé des manuscrits revus par Loup de Ferrières, M^lle P., qui en livre une brève bibliographie et des descriptions sommaires, croit pouvoir ajouter *Orléans 162 (139)*. Dans ce manuscrit elle a relevé les témoignages les plus caractéristiques d'une révision attentive et des notes qu'il faut attribuer à ce philologue carolingien, espérant élucider ainsi son activité érudite.
G. M.

1500. F. Ruello. *Étude du terme 'Αγαθοδότις dans quelques commentaires médiévaux des Noms divins.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 225-266 ; 25 (1958) 5-25.

M. R. a étudié mot à mot le texte du livre I des *Noms divins* du Pseudo-Denys. Il cite 50 mots pour lesquels il donne la traduction qu'en adoptèrent sept traducteurs ou commentateurs : Maxime, Scot Érigène, Thomas Gallus, le Pseudo-Pierre d'Espagne, le commentateur anonyme de *Paris Maz. 873*, Robert Grosseteste, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Pour être complet il a cité *Paris Maz. 873*, qui est plutôt une *expositio textus* et qui d'ailleurs, en l'occurrence, n'apporte aucune lumière. S'il cite saint Thomas, c'est parce que celui-ci a entendu à Cologne Albert le Grand expliquant les *Noms divins*. A la fin de l'article, M. R. publie les textes inédits, surtout ceux de Thomas Gallus, du Pseudo-Pierre d'Espagne et d'Albert le Grand ; quant au texte de Robert Grosseteste, il a voulu corriger et compléter le texte qu'on a édité. Cette étude lexicographique montre la divergence de technique qui sépare les commentateurs ; elle révèle chez trois d'entre eux (Robert Grosseteste, Albert le Grand, Thomas d'Aquin) un réel souci de synthèse théologique ; elle permet aussi de reconstituer le texte grec que tel ou tel traducteur avait sous les yeux. Quant au terme *ἀγαθοδότις*, on voit qu'à côté de la traduction *qui dat bonum*, on rencontre celle de *principium*, Dieu source de tout bien, le Saint-Esprit. Le travail ingrat qu'a entrepris M. R. rendra service ; il invite à des travaux d'histoire doctrinale et, par exemple, à l'enquête que M. R. lui-même prépare sur la pensée dionysienne de saint Albert le Grand.
O. L.

1501. P. Borella. *La festa dell'Assunta nell'antica liturgia ambrosiana.* — Scuola cattol. 79 (1951) 94-105.

La première fête mariale dans la liturgie ambrosienne date du V^e siècle ; elle était célébrée le sixième dimanche de l'avent. La fête de l'assomption fut introduite au cours de la seconde moitié du IX^e siècle, sous l'influence de l'école carolingienne, ce qui explique la réserve des textes (presque tous romains) se rapportant à l'assomption corporelle. M. B. y relève deux traits favorables au nouveau dogme : le lien entre la virginité de Marie et son assomption, et l'oraison *Veneranda*.
C. V. P.

1502. J. Dubois O. S. B. *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IX^e siècle : le martyrologe d'Usuard.* — Revue Histoire Église France 43 (1957) 35-48.

A travers le martyrologe du moine Usuard († c. 877), dom D. nous fait apparaître Saint-Germain-des-Prés dans la seconde moitié du IX^e siècle comme un

vivant centre de culture, ayant une bibliothèque bien fournie, des relations étendues, un milieu préparé à une saine critique. G. M.

1503. J. P. Pozzi. *Le manuscrit Tomus XVIII^us de la Vallicelliana et le libelle « De episcoporum transmigratione et quod non temere judicentur regule quadraginta quattuor ».* — Apollinaris 31 (1958) 313-350.

Ce libelle inédit, — publié en appendice d'après *Rome Vallic. Tomus XVIII^us*, — contient 44 règles contre des abus relatifs à la translation et au jugement des évêques. Il aurait été composé, selon M. P., vers 864 par Anastase le Bibliothécaire. Auxilius l'aurait utilisé pour la rédaction de ses propres libelles sur la question formosienne, contrairement à ce qu'ont toujours cru les historiens du droit canonique. G. M.

x^e s. **1504.** K. Hallinger. *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 10 (1953-54) 417-445.

Après avoir rappelé les opinions émises sur l'esprit du Cluny primitif, M. H. s'attache à le dépeindre en s'adressant à saint Odon, abbé de Cluny de 927 à 942. Le monachisme a pour mission de réaliser l'Église de la Pentecôte, vivre en dehors du monde, retourner à l'état de justice originelle, préparer la fin des temps (la paix finale, le silence éternel, la fête éternelle, la vie angélique, l'espoir de la venue prochaine du Christ). Pour y arriver, saint Odon prône la vie liturgique nourrie d'une vie intime d'oraison, la volonté de réforme, une sainte indépendance à l'égard des puissances qui pourraient entraver l'idéal, un effort de centralisation et un grand attachement à l'Église romaine. O. L.

xi^e s. **1505.** E. Seckel, H. Fuhrmann. *Bisher nicht identifizierte Texte im Dekret des Burchard von Worms.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 16-22.

Dans ses études critiques sur le Décret de Burchard de Worms, P. Fournier comptait une quarantaine de chapitres d'origine inconnue ou douteuse. Dans la présente étude est proposée l'identification d'une douzaine d'entre eux. G. M.

1506. R. Morghen. *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 1422) 333-356.

Passant en revue les hérésies et les mouvements populaires religieux du XI^e siècle, M. M. constate une grande diversité dans leurs attitudes spirituelles. Il est impossible de les réduire à une origine unique et à une doctrine commune. Tous veulent pourtant une vie plus fidèle aux lois évangéliques et manifestent un même sens de leur autonomie spirituelle face à l'autorité de l'Église. Ces manifestations simultanées s'expliquent par un même « humus spirituel ».

La question des origines des hérésies du XI^e siècle a été fortement débattue dans la plus récente historiographie. M. M. ne croit pas pouvoir les trouver dans une transmission de doctrines hérétiques plus anciennes. Le climat spirituel créé par la réforme de l'Église au XI^e siècle expliquerait à lui seul cette éclosion. Il s'oppose ainsi à la théorie du P. A. Dondaine (voir *Bull.* VIII, n° 994). Il reconnaît finalement la nette continuité des mouvements hérétiques du XI^e au XII^e siècle. G. M.

1507. N. Cohn. *The Pursuit of the Millenium.* — London, Secker & Warburg, 1957 ; in 8, xvi-476 p. Sh. 42.

Le moyen âge a hérité des Juifs et des premiers chrétiens une tradition de prophétisme qui, du XI^e au XVI^e siècle, connaîtra de surprenantes et inquiétantes déformations. Essentiellement eschatologique, ce pseudo-prophétisme médiéval annonçait la venue dans un millénaire ou dans un temps indéterminé d'une humanité plus juste et plus heureuse. Il était entretenu par des exaltés ou paranoïaques qui, se faisant passer pour la divinité ou le Messie, attiraient autour d'eux des groupes fanatisés, très souvent opprimés et mécontents de leur sort.

M. C. nous renseigne dans leur ordre chronologique sur ces divers mouvements hétérodoxes : de Tanchelin, d'Eudes de l'Étoile et d'Emico, des Pastoureaux, des Caputiati, des Joachimites, des Flagellants, des sectateurs du libre Esprit, des Taborites, des Anabaptistes de Münster. Dans chacune de ces sectes mystico-religieuses, qui oscillent de la plus violente agressivité au pacifisme le plus doux, de la spiritualité la plus éthérée au matérialisme le plus terre à terre, se retrouvent ces singulières manifestations d'hystérie religieuse.

De nombreuses notes, une bibliographie très développée, un index onomastique augmentent encore l'intérêt de ce travail original. G. M.

1508. F. J. Schmale. *CR de C. Violante, La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I* (voir *Bull.* VIII, n° 122). — Histor. Zeitschr. 187 (1959) 376-385.

Tout en félicitant M. V. des précisions apportées à l'histoire des débuts de la *Pataria* milanaise, M. S. estime néanmoins qu'il n'a pas suffisamment éclairci ces origines. Selon lui, la *Pataria* ne peut s'expliquer que comme la manifestation locale d'un mouvement religieux beaucoup plus vaste, qui s'étendait à toute l'Italie supérieure et qui s'enracinait dans l'action réformatrice de la papauté au début du XI^e siècle. Ainsi se comprend l'appui sans réticence accordé d'abord par la papauté à ce courant réformateur à Milan. G. M.

1509. R. Masi. *S. Pier Damiani e la cultura.* — Divinitas 3 (1959) 176-185.

M. M. réhabilite à son tour Pierre Damien qu'on avait trop souvent considéré comme l'ennemi de toute culture humaine. Le cardinal d'Ostie ne s'est pas opposé systématiquement à l'emploi de la dialectique en théologie, mais il lui a assigné ses limites. Quant à son apparente négation du principe de contradiction, il faut la comprendre dans le climat augustinien du temps et dans son contexte immédiat, le problème de la toute-puissance divine. O. L.

1510. Th. Mayer. *Papsttum und Kaisertum im hohen Mittelalter.* Werden, Wesen und Auflösung einer Weltordnung. Ein kritischer Überblick. — Histor. Zeitschr. 187 (1959) 1-53.

M. M. retrace, à la lumière de travaux récents, les origines, l'existence et la dissolution de ce monde médiéval dont les deux grandes puissances, la papauté et l'empire, eurent leur sort continuellement mêlé. G. M.

1511. W. Holtzmann. *Imperium und Nationen.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 1422) 273-303.

Profitant de la lutte entre l'empire et la papauté, des monarchies occidentales surent si bien conquérir leur autonomie qu'après la défaite de l'empire elles eurent la force de tenir tête à la papauté triomphante.

Dans ce rapport, M. H. reproduit dans ses grandes lignes une étude parue sous le titre : *Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen* (Geisteswissenschaftliche Reihe der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 7), Opladen 1953. G. M.

1512. C. Erdmann. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens.* — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955 ; in 8, XII-420 p.

Réédition anastatique de ce volume paru en 1935 chez le même éditeur dans la collection des *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, 6.

Depuis Léon IX jusqu'à Urbain II la croisade a été considérée comme une guerre sainte au service de l'Église. Les expéditions des croisés en Palestine en furent une manifestation, tout comme celles, contemporaines ou presque, contre les hérétiques, les païens ou les persécuteurs de l'Église. Pour plus de détails voir *Bull.* IV, nº 775. G. M.

1513. P. Rousset. *L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, nº 1422) 547-563.

M. R. a voulu saisir dans sa pureté originelle l'idée de croisade, telle qu'elle s'épanouit vers l'an 1100, à l'aide des sources littéraires de l'époque : chartes, annales, chroniques et poèmes. Il considère la première croisade comme seule véritable et typique. Après avoir montré comment les chroniqueurs expliquent et justifient la croisade, précisent son but et ses modalités, comment le croisé est désigné, il décrit les caractères intérieurs de la croisade (croyance dans une élection divine, influence biblique). Il s'efforce finalement de faire saisir ce qui fit véritablement de la croisade une guerre à part des autres guerres, une idée-force dans l'histoire de l'Occident aux XIe et XIIe siècles. G. M.

1514. I. Garcîa Alonso. *La administración de sacramentos en Toledo después del cambio di rito (s. XII-XIII).* — Salmanticensis 5 (1958) 3-79.

Cette étude commence au moment où l'Église de Tolède remplaça la liturgie mozarabe par la romaine, c'est-à-dire vers 1080. Les sources en sont trois manuscrits du chapitre de Tolède : *37-27* (*Pontificale Toletanum*), du XIIe-XIIIe s.; *27-18* (*Missale Romanum*), du XIIIe s. ; *29-7* (*Manuale*), du XIIIe s., et un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Madrid contenant un sacramentaire de Tolède le *9719* (*Ee 26*), du XIIe s. Sont étudiés successivement les sacrements du baptême, de la pénitence, du mariage, de l'extrême-onction, la recommandation de l'âme et les funérailles. On y remarque la conformité quasi absolue avec les *ordines* gallo-romains. De-ci de-là, quelques particularités de détail. Ce n'est que dans les cérémonies du mariage, de l'extrême-onction et des funérailles qu'on garde quelques éléments du rite mozarabe. M. G. croit à une influence de la Gaule narbonnaise plutôt qu'à une influence de l'Angleterre et de l'Irlande, comme le pensait E. Bishop. A. B.

1515. J. Autenrieth. *Bernold von Konstanz und die erweiterte 74-Titel-sammlung.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 14 (1958) 375-394.

De l'étude du contenu, des sources et de la tradition manuscrite de la *Collectio LXXIV titulorum* ou *Diversorum sententiae Patrum*, il apparaît que le

célèbre canoniste Bernold de Constance en est vraisemblablement l'auteur.
G. M.

1516. N. F. Cantor. *Church, Kingship and Lay Investiture in England, 1089-1135* (Princeton Studies in History, 10). — Princeton, Princeton University Press, 1958 ; in 8, xiv-349 p. et 8 pl. Dl. 6.

Cette étude traite des rapports difficiles, à propos de la question des investitures, entre la papauté et la royauté anglaise durant la période cruciale qui sépare la mort de l'archevêque Lanfranc de la fin du règne d'Henri Ier.

Après un chapitre d'introduction sur le système normand des relations entre l'Église et l'État, établi par Lanfranc et Guillaume le Conquérant, qui assurait la mainmise de la royauté sur l'Église d'Angleterre, M. C. relate les péripéties qui opposèrent sur cette question les fils du Conquérant, Guillaume le Roux († 1100) et Henri Beauclerc, à la papauté. La grande personnalité de ce drame fut l'ancien abbé du Bec, Anselme, devenu archevêque de Cantorbéry. Par sa résistance passive, par son esprit de conciliation, malgré deux exils sur le continent, soutenu par Pascal II, ce dernier obtint finalement d'Henri qu'il renonçât à l'investiture des fiefs ecclésiastiques et se contentât de l'hommage. Succès de courte durée, car après la mort d'Anselme (1109) Henri, soutenu par l'épiscopat anglais, réussit à rétablir la situation telle qu'elle était sous Guillaume le Conquérant. Une autre querelle, qui rendait plus difficile encore l'intervention de Rome dans les affaires ecclésiastiques anglaises, fut la lutte pour la primatie entre Cantorbéry et York qui se poursuivit durant de nombreuses décades.

Si l'action d'Anselme dans le sens de la réforme grégorienne est apparue peu durable, son pontificat eut comme heureux effet d'assurer le développement de l'Église anglaise, tout spécialement en resserrant les liens entre le clergé anglo-normand et la papauté. Il faudra néanmoins attendre le meurtre de Thomas Becket pour voir l'Église d'Angleterre sauver sa dignité.

Illustré d'enluminures représentant le couronnement de rois d'Angleterre, cet ouvrage contient aussi un index des nombreux manuscrits utilisés (British Museum, Oxford, Cambridge), une ample bibliographie, ainsi qu'une précieuse table analytique. G. M.

1517. F. S. Schmitt O. S. B. *Geschichte und Beurteilung der früheren Anselmausgaben.* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 65 (1953-54) 90-115.

Dans son édition critique des *Opera omnia* de saint Anselme commencée en 1939 (voir *Bull.* III, n° 939), dom S. n'a utilisé aucune des anciennes éditions. Il s'en explique ici. Il a examiné les 14 éditions parues depuis l'édition *princeps* de Nuremberg en 1491 jusqu'à celle de Migne reproduisant celle des Mauristes de 1675. Elles n'offrent aucune sécurité. L'édition des Mauristes l'a cependant aidé à déterminer le texte là où les témoins manuscrits étaient peu nombreux.
O. L.

1518. F. S. Schmitt O. S. B. *Die unter Anselm veranstaltete Ausgabe seiner Werke und Briefe. Die Codices Bodley 271 und Lambeth 59.* — Scriptorium 9 (1955) 65-75.

Dom S. souligne l'importance capitale de deux manuscrits anglais pour l'édition des œuvres de saint Anselme : d'abord, pour les œuvres systématiques, *Oxford Bodl. 271*, manuscrit originaire de Christ Church de Cantorbéry, copié

par le moine Thidricus, à qui Anselme écrit en vue d'une correction du texte ; ensuite, pour les lettres, *Londres Lambeth 59*, transcrit par le même copiste, à qui Anselme adresse aussi une lettre. Ces deux témoins datent du début du XII^e siècle et, revus tous deux par l'auteur, ils sont une base solide pour l'édition critique. O. L.

1519. F. S. Schmitt O. S. B. *Die Chronologie der Briefe des hl. Anselm von Canterbury.* — Revue bénéd. 64 (1954) 176-207.

Avec une précision que nul autre ne pourrait apporter, dom S., éditeur des lettres de S. Anselme (qui n'occupent pas moins de trois volumes des *Opera omnia* ; voir *Bull.* V, n° 1383, VI, n° 1089 et VII n° 1695), assigne une date à chacune d'elles selon qu'Anselme les écrivit comme prieur (1070-1078), comme abbé (1078-1093), depuis son élévation au siège de Cantorbéry jusqu'à son premier exil (1093-1097), en exil (1097-1100), de retour en Angleterre jusqu'à son second exil (1100-1103), pendant cet exil (1103-1106), après cet exil (1106-1109). O. L.

1520. F. S. Schmitt O. S. B. *Die echten und unechten Stücke der Korrespondenz des hl. Anselm von Canterbury.* — Revue bénéd. 65 (1955) 218-227.

Dom S. a l'heureuse idée de récapituler tous ses travaux antérieurs sur la correspondance de saint Anselme : d'abord les lettres authentiques, ensuite toutes les pièces apocryphes. O. L.

1521. F. S. Schmitt O. S. B. *La « Meditatio redemptionis humanae » di S. Anselmo in relazione al « Cur Deus homo ».* — Benedictina 9 (1955) 197-213.

Le *Cur Deus homo* de saint Anselme fut achevé en 1098 ; la *Meditatio redemptionis humanae* fut écrite entre l'été de 1099 et l'été de 1100. Cette méditation apporte-t-elle du nouveau ? Dom S. fait le relevé complet de tous les endroits parallèles. Il remarque que la *Meditatio* modifie l'ordre des idées du *Cur Deus homo*. C'est que celui-ci est un dialogue, où les idées ne se suivent pas nécessairement selon un ordre logique. Au contraire, malgré ses allures de méditation, la *Meditatio* présente une ordonnance beaucoup plus rigoureuse. C'est que, au fond, le *Cur Deus homo* est un ouvrage apologétique et que la *Meditatio* est nettement théologique et dogmatique. O. L.

1522. M. Garrido O. S. B. *El supuesto racionalismo de San Anselmo.* — Verdad y Vida 13 (1955) 469-480.

Certains théologiens et historiens seraient bien près de voir en saint Anselme un rationaliste avant la lettre en ce qui concerne sa théologie trinitaire, et ils avancent des textes extraits de quatre écrits du saint docteur. Dom G. fait justice de leur exégèse et apporte en outre des passages où saint Anselme dit qu'il faut croire au mystère de la Trinité, « quoiqu'il soit inexplicable ». On serait rationaliste si l'on partait des données de la raison pour démontrer le mystère ; mais on ne l'est nullement si l'on part des données de la révélation auxquelles on adhère fermement, quitte à exercer ensuite sa raison pour en avoir quelque idée. O. L.

1523. K. Barth. *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry.* Traduction francaise de J. Carrère (Bibliothèque théologique). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 8, 159 p.

Ce livre de K. B., paru en 1931 (voir *Bull.* II, n° 388) et réédité en 1958 (voir *Bull.* VIII, n° 1524) garde une réelle valeur par l'esprit qui l'anime, par la lumière qu'il jette sur certaines attitudes intellectuelles du moyen âge, par l'interprétation originale aussi de nombreux textes. Cependant il faut regretter que le traducteur, qui ne connaît pas encore la réédition de 1958, n'ait pas cru devoir consacrer une note aux progrès que les études anselmiennes ont faits depuis près de trente ans, tant au point de vue de la correction des textes qu'à celui des précisions littéraires et de l'exégèse doctrinale. Personnellement, j'ai pris position dans une étude parue en 1934 (voir *Bull.* III, n° 648) et depuis cette date bien d'autres études ont été signalées dans ce *Bulletin*. M. C.

1524. K. Barth. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.* Zweite neu durchgesehene Auflage. — Zollikon (Schweiz), Evangelischer Verlag, 1958 ; in 8, 163 p. Fr. 15.80.

Cette nouvelle édition reproduit celle de 1931 (voir *Bull.* II, n° 388), moyennant quelques changements dans les références bibliographiques : renvoi à l'édition des *Opera omnia* de F. S. Schmitt (voir *Bull.* III, n° 939 ; V, n° 1383 ; VI, n° 1089 ; VII, n° 1695) et suppression de la page des « sources » devenue caduque. Pour le reste, voir *Bull.* VIII, n° 1523. M. C.

1525. M. Garrido O. S. B. *San Anselmo y el argumento de analogia en el misterio de la Trinidad.* — Verdad y Vida 13 (1955) 349-361.

On assimile volontiers saint Anselme à Richard de Saint-Victor : le saint docteur aurait voulu prouver par la raison la nécessité de trois personnes en Dieu. Dom G. répond que c'est de saint Augustin qu'il faut rapprocher saint Anselme : il suffit de s'en rapporter à ce que les deux auteurs disent du verbe intérieur de l'âme, image du Verbe du Père, de la génération du Fils, de la procession du Saint-Esprit par voie d'amour, et enfin de la division tripartite des facultés de l'âme en mémoire, intelligence et volonté, image de la Trinité. O. L.

1526. A. Hayen S. J. *La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles.* — Nouv. Revue théol. 79 (1957) 1009-1028 ; 80 (1958) 113-132. XII^e S.

Les deux premiers tiers de cette étude sont la recension des deux ouvrages du P. M.-D. Chenu O. P., *La théologie au XII^e siècle* (voir *Bull.* VIII, n° 677) et *La théologie comme science au XIII^e siècle* (voir *Bull.* VIII, n° 1085). Tout en relevant quelques menus détails, le P. H. présente une analyse fort pénétrante et très complète de ces deux ouvrages de l'éminent dominicain. O. L.

1527. H. Cloes. *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle.* — Ephemer. theol. Lovan. 34 (1958) 277-329.

A côté des commentaires bibliques, fruit de l'enseignement oral expliquant le texte sacré, on vit apparaître dès le début du XII^e siècle des « recueils de sen-

tences » qui étaient déjà des ouvrages systématiques. Quel plan suivaient-ils ? M. C. a examiné tous les écrits de ce genre jusqu'à Pierre Lombard ; les résultats de son enquête valent d'être signalés. Les uns suivent l'ordre historique : la création par Dieu de l'univers et de l'homme en particulier, les prérogatives de celui-ci, la faute originelle, les moyens de relèvement ; ainsi procèdent les disciples immédiats d'Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor dans son *De sacramentis*, Robert Pulleyn, Pierre Lombard lui-même. D'autres adoptent un plan idéologique ; tel Pierre Abélard, avec sa trilogie : *fides, caritas, sacramentum* (dogme, morale, théologie sacramentaire), et ses disciples, l'auteur de l'*Epitome theologiae christianae*, les *Sententiae Florianenses* et *Parisienses*. D'autres enfin combinent les deux plans : la *Summa Sententiarum*, Roland Bandinelli, Omnebene, les *Sententiae divinitatis*, l'*Ysagoge*. Il est d'ailleurs évident que le contenu de ces ouvrages s'enrichit progressivement, mais le progrès est inégal. Après cette vue générale, M. C. étudie divers secteurs de la théologie pour relever, ici encore, un effort constant vers une plus grande systématisation. L'étude de M. C. me paraît une très utile introduction pour les jeunes médiévistes amateurs d'histoire doctrinale en cette première moitié du XII[e] siècle. O. L.

1528. Ph. Delhaye. « *Grammatica* » *et* « *Ethica* » *au XII[e] siècle*. — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 59-110.

M. D. poursuit ses fécondes enquêtes sur la pénétration des moralistes de l'antiquité classique au sein de la pensée chrétienne du XII[e] siècle. Le programme du *trivium* et du *quadrivium* ne comportait pas la morale : comment l'y introduire ? Honorius d'Autun, le poème d'*Alençon 10*, Étienne de Tournai, Godefroy de Saint-Victor se contentent d'ajouter la morale au septénaire des arts. Mais d'autres l'y intègrent en la rattachant à l'enseignement de la grammaire et accessoirement de la rhétorique : le *grammaticus* et le *rhetor* soulignaient la portée morale des textes expliqués de Virgile, Homère, Cicéron, Quintilien et autres ; ainsi firent le moine Conrad d'Hirsau (vers 1130), Jean de Salisbury, Alexandre Neckam. Un autre moyen se présentait : recueillir les leçons de morale dans les auteurs classiques commentés par le professeur de grammaire. Ce qui se faisait soit dans les traités systématiques, tantôt des professeurs ès arts (le *Moralium dogma philosophorum*, Jean de Salisbury, Pierre de Blois), tantôt des représentants de la théologie traditionnelle et monastique (Pierre le Chantre, Thomas de Perseigne, Hélinand de Froidmont) ; soit dans des florilèges tels que le *Gallicanum*, l'*Oxoniense* en sa seconde partie, le *Bruxellense*, le *Duacense*, repérés par M. D. Et quelles leçons morales ces auteurs, spécialement Jean de Salisbury et Pierre de Blois, empruntaient-ils aux classiques ? La recherche du bonheur par la vertu, la lutte morale, la pratique des humbles vertus, la bonté envers le prochain, le service de Dieu, la fuite du monde. M. D. peut donc conclure, une fois de plus, à l'existence d'une renaissance morale, au sein de la pensée chrétienne du XII[e] siècle, par l'intégration des morales païennes conciliables avec l'enseignement l'Église. O. L.

1529. Z. Alszeghy S. J. *Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen*. — Gregorianum 39 (1958) 685-705.

Où trouver les éléments d'une théologie de la prédication au moyen âge ? Le P. A. répond : dans les commentaires bibliques, les questions disputées, les *artes praedicandi* et les sermons eux-mêmes. Et qu'y lit-on ? La prédication est un des principaux moyens de sanctification ; toutefois le prédicateur ne peut rien si Dieu n'opère dans l'intimité de l'âme de l'auditeur et si le prédica-

teur ne lui est uni par la sainteté de sa vie. D'après la « théologie monastique », le sermon est essentiellement basé sur la Bible, et le prédicateur n'a aucune influence s'il ne se fait pas le héraut de cette parole divine. D'après la « théologie scolastique », représentée surtout par saint Thomas d'Aquin, la prédication se présente avant tout comme un enseignement ; mais elle ne propose la vérité que pour exciter l'amour. Le prédicateur, en promulgant la parole de Dieu, coopère à l'union des âmes à Dieu en y disposant les âmes et en se faisant le simple ministre de Dieu : la prédication comme telle ne produit rien, Dieu seul en assure le succès. Le sacrement est source de grâce ; la prédication n'en est, à vrai dire, que l'occasion. O. L.

1530. A. M. Landgraf. *Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus.* — Zeitschr. kathol. Theol. 80 (1958) 562-566.

Comment, au XII^e siècle, les théologiens et canonistes entendaient-ils la formule : *quid petis ? Fidem.* Mgr L. constate que ces auteurs entendaient par là non pas la vertu de foi, mais le sacrement qui donne la foi, le baptême : *fidem, id est sacramentum fidei.* Et même, on lit parfois : *Quid petis ? Baptismum.* O. L.

1531. L. Ott. *Das Konzil von Ephesus (431) in der Theologie des Frühscholastik.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schüler, herausgegeben von J. Auer und H. Volk (München, K. Zink, 1957 ; in 8, XXX-956 p.) 279-308.

Mgr O. se demande quel usage les théologiens occidentaux, surtout ceux du XII^e siècle, ont fait des décisions du concile d'Éphèse. Ce concile a traité trois sujets : la procession du Saint-Esprit, la personne du Christ et l'eucharistie. Au XII^e siècle, la thèse éphésienne du *Filioque* a été utilisée en premier lieu par Pierre Abélard et à sa suite par Pierre Lombard et Gratien : ces auteurs ne citent cependant pas les actes du concile. Cette utilisation des textes eux-mêmes se lit chez Hugues Éthérien et son frère Léon Toscan. Quant à la lutte contre l'adoptianisme, Robert de Melun et surtout Gerhoh de Reichersberg († 1169) et son frère Arnaud, Évrard, évêque de Bamberg (1146-1172), Gauthier de Saint-Victor sont les seuls à en appeler à la doctrine d'Éphèse. En ce même XII^e siècle, la doctrine eucharistique présentée à Éphèse a été exploitée par Yves de Chartres († 1117), Gerhoh de Reichersberg. Comme tous ceux qui ont étudié la théologie occidentale des XII^e et XIII^e siècles, Mgr O. doit constater le peu de cas que ces théologiens font des décisions et surtout des actes des anciens conciles œcuméniques. Fort soucieux d'exploiter au maximum les ressources de la raison pour illustrer le donné révélé et attentifs à la tradition patristique, ces théologiens attachent peu d'importance aux décisions du magistère authentique des premiers siècles. Ce caractère peu « ecclésial » de leur attitude est sans contredit une lacune de la théologie occidentale des XII^e et XIII^e siècles. O. L.

1532. J. B. Schneyer. *Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel.* — Scholastik 34 (1959) 56-69.

M. S. a patiemment recueilli dans 48 manuscrits de l'université de Bâle tous les sermons qu'ils contiennent. Il dresse la liste des incipits (texte biblique et premiers mots du sermon) et des auteurs attestés par les manuscrits eux-mêmes, le tout enrichi de remarques utiles. Travail ingrat, mais souverainement profitable. O. L.

1533. C. C. J. Webb. *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster : Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of Christ.* — Mediaeval Renaissance Studies 3 (1954) 55-77.

Gilbert Crispin, abbé de Westminster (1085-1117), est l'auteur non seulement d'une *Disputatio Iudaei cum Christiano* (PL 159), mais aussi d'une *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi*, qui n'est conservée que dans le seul manuscrit *Londres Brit. Mus. Addit. 8166*, f. 29-36 (XII^e s.). M. W. en édite tout ce qui nous en est conservé, car le texte est tronqué à la fin. O. L.

1534. R. W. Southern. *St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster.* — Mediaeval Renaissance Studies 3 (1954) 78-115.

Gilbert Crispin († 1117) connut saint Anselme au Bec ; il devint abbé de Westminster probablement en 1085. De son côté Anselme, abbé du Bec de 1078 à 1093, devint évêque de Cantorbéry en 1093 et renoua avec Gilbert Crispin. On sait qu'il rédigea sous forme de dialogue son *Cur Deus homo* en 1095-1098. D'autre part M. S. rappelle qu'il existe deux rédactions de la *Disputatio Iudaei cum Christiano* de Gilbert : l'une antérieure à l'élévation d'Anselme au siège de Cantorbéry, l'autre où Crispin parle d'Anselme comme archevêque. Or M. S. relève une étroite parenté entre cette seconde rédaction de Gilbert et le *Cur Deus homo* d'Anselme, et il est clair que c'est Gilbert qui s'inspire d'Anselme : Gilbert n'a rien d'un spéculatif, il est comme ses contemporains le simple commentateur de la Bible ; ses bribes de spéculation ne peuvent venir que d'Anselme, où d'ailleurs on les retrouve presque à la lettre. Si les écrits de Gilbert eurent si peu d'influence, c'est qu'ils furent éclipsés par ceux de l'archevêque. M. S. a fort judicieusement conduit son enquête. Il a été assez heureux de rencontrer dans *Bruxelles Bibl. roy. 8794-99* trois petits écrits de Gilbert : l'un sur la vie monastique, l'autre sur les trois Maries de l'évangile et enfin un sermon pour le jour des Rameaux. Il les édite en appendice, notant en post-scriptum que, indépendamment de lui, dom J. Leclercq O. S. B., éditait le premier (voir *Bull.* VII, n° 987). O. L.

1535. H. Hoffmann. *Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 393-440.

M. H. relate les circonstances historiques qui ont retardé la mise en pratique de la théorie d'Yves de Chartres en matière d'investiture temporelle et spirituelle. Il traite en appendice de l'authenticité du *Libellus de iniusta vexatione Willelmi episcopi.* G. M.

1536. F. Brunner. *Études sur le sens et la structure des systèmes réalistes.* — Cahiers civilisation médiévale 1 (1958) 295-317.

Sous ce titre général M. B. embrasse deux chapitres très distincts relatifs au XII^e siècle : l'un consacré à Ibn Gabirol (Avencebrol), l'autre à l'école de Chartres. On ne connaît le *Fons vitae* d'Ibn Gabirol que par la traduction qu'en firent vers 1150 Jean d'Espagne et Dominique Gundissalinus. M. B. s'attache aux deux premiers livres de la première partie ou science du créé. Le premier livre établit l'existence de la matière et de la forme dans les corps ; le second livre s'occupe de la substance qui porte le corps du monde et qui n'appartient plus au domaine du sensible. Ce philosophe subit avant tout l'influence du néoplatonisme (Plotin et Proclus), revisé par les penseurs ismaéliens. M. B. en résume la doctrine : l'uni-

vers a deux principes : la substance commune à toutes les substances, qui est la matière universelle, et ce qui est reçu dans la substance, c'est-à-dire l'accident, qui n'est autre que la forme universelle. Quant à l'école de Chartres (Bernard et Thierry), le savant médiéviste fait un résumé critique de toutes les opinions émises jusqu'aujourd'hui sur le « panthéisme chartrain ». D'après lui, la pensée des Chartrains se présente comme suit : la forme corporelle s'écoule de la forme divine qui est toutes les formes, et Dieu est partout présent tout entier et essentiellement. Mais ce n'est pas là du panthéisme : il y a certes continuité entre Dieu et le monde, parce que l'essence et l'existence des choses tiennent de Dieu tout ce qu'elles ont de perfection. Mais il y a aussi discontinuité, parce que l'essence et l'existence des choses, n'ayant plus la perfection de Dieu, sont autres que Dieu. Et c'est même parce qu'elles sont autres que Dieu qu'elles trouvent en lui leur cause. O. L.

1537. P. Courcelle. *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance » (Platon, Politique, 273 d).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 24 (1957) 5-33.

Aux auteurs du moyen âge chez lesquels les érudits ont jusqu'ici retrouvé l'expression platonicienne de *regio dissimilitudinis*, M. C. en ajoute huit autres (dont deux cisterciens) et il en cite les nombreux textes en un long appendice. M. C. est certain que la plupart des auteurs ont repris l'expression directement au livre VII des *Confessions* de saint Augustin. Cependant, à côté d'Augustin, d'autres écrivains ont transmis l'expression au moyen âge ; parmi eux, il faut citer Plotin, Origène, et sans doute encore quelque autre auteur grec (peut-être Grégoire de Nysse) qu'on lisait en traduction latine au XII^e siècle. O. L.

1538. Bernardus Silvestris. *Über die allumfassende Einheit der Welt, Makrokosmos und Mikrokosmos.* Aus dem Latein des XII. Jahrhunderts übersetzt und eingeleitet von W. Rath (Aus der Schule von Chartres, 1). — Stuttgart, J. Ch. Mellinger, [1953] ; in 8, XIX-60 p. Mk. 5.30.

Cette nouvelle collection consacrée à l'école de Chartres débute par le personnage le plus mystérieux du groupe et aussi par l'œuvre la moins facile à intégrer dans la littérature du XII^e siècle : le *De mundi universitate libri duo sive Megacosmos et microcosmos* de Bernard Silvestris.

M. R. n'a pas cherché à améliorer le texte reçu (éd. C. S. Barach-J. Wrobel, 1876). Il se contente de le traduire, — sans y joindre le texte latin, — et y ajoute quelques rares notes exégétiques ainsi qu'une brève introduction (p. V-XVI) où Bernard reçoit en quelque sorte les honneurs de l'histoire universelle. Ces douze pages ne nous apprennent rien sur le personnage et son œuvre. M. C.

1539. E. Jeauneau. *Un commentaire inédit sur le chant « O qui perpetua » de Boèce.* — Rivista crit. Storia Filosofia 14 (1959) 60-80.

Dans *Clm 14689*, f. 88^r-94^r, M. J. a mis la main sur un commentaire anonyme sur le chant 9 du livre III du *De consolatione* de Boèce. L'auteur dépend certainement du commentaire de Bovo de Corvey († 916) ; il semble dater du XII^e siècle. M. J. le publie en entier : sans être très profond, l'auteur vise à fixer le sens exact du texte boétien et c'est un bon témoin de la tradition platonicienne du XII^e siècle. O. L.

1540. D. Van den Eynde O. F. M. *Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » attribuées à Geoffroi Babion.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 50-84.

Cette importante étude relève à la fois de l'histoire littéraire et de l'histoire doctrinale. Il s'agit des *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162, 1227-1500, attribuées jadis à Anselme de Laon, plus récemment à Geoffroi Babion. Le P. V. d. E. les confronte avec les écrits du temps. Les *Enarrationes* dépendent de la *Glossa ordinaria* d'Anselme de Laon ; de même du commentaire d'*Alençon 26*. Le *Liber pancrisis* contient 7 sentences qu'on retrouve dans les *Enarrationes* et le savant critique s'attache à prouver que le *Liber pancrisis* les a empruntées aux *Enarrationes*. Celle-ci sont aussi la source d'autres florilèges, tels ceux d'*Oxford Bodl. Misc. Laud. 216* et *Vat. Reg. lat. 241*. Les sermons de Geoffroi Babion ne présentent pas assez de parenté avec les *Enarrationes* pour qu'on puisse en tirer quelque conclusion. Pierre le Mangeur a certainement utilisé les *Enarrationes*.

Le P. V. d. E. s'est ensuite attaché à quelques points de doctrine des *Enarrationes* ; ces doctrines sont certainement apparentées aux sommes théologiques issues de l'école d'Anselme de Laon, mais ont subi l'influence d'autres courants de pensée, par exemple celui de Pierre Abélard. Cet ouvrage ne peut donc émaner d'un disciple immédiat d'Anselme de Laon, ni à plus forte raison être une œuvre de celui-ci.

Deux problèmes sont encore à résoudre : l'auteur et la date des *Enarrationes*. Quant à l'auteur, rien jusqu'ici ne peut être décidé. Quant à la date, le P. V. d. E. prouve que l'argument par lequel j'avais cru prouver qu'*Avranches 19* était antérieur à 1113 est sans valeur. Et comme il croit avoir prouvé que le *Liber pancrisis* dépend des *Enarrationes*, il conclut : « Il faudra rapprocher *Avranches 19* et le *Liber pancrisis* du milieu du siècle. Mais pas plus qu'Aubri des Trois-Fontaines, qui adjuge le *Liber pancrisis* à Pierre le Mangeur, je n'y vois d'inconvénient » (p. 82). J'accepterais difficilement cette conclusion : je me suis permis de confier quelques réflexions à une petite étude qui paraît en même temps que cette recension (*Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, 307-314) et où je fixe la date du *Liber pancrisis* aux environs de 1120-1125 (voir *Bull.* VIII, n° 1541). O. L.

1541. O. Lottin O. S. B. *A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 307-314.

Le *Liber pancrisis* et le florilège d'*Avranches 19* doivent-ils être situés aux environs de 1150, comme le voudrait le P. D. Van den Eynde (voir *Bull.* VIII, n° 1540) ? J'émets quelques considérations tendant à prouver que c'est le *Liber pancrisis* qui est la source des *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162. D'autre part, je concède au P. V. d. E. que ces deux florilèges ne peuvent dater des premières années du XII^e siècle. J'estime qu'ils datent plutôt des années 1120-1125. O. L.

1542. N. M. Haring. *A Study in the Sacramentology of Nicolas of Liège.* — Mediaeval Studies 20 (1958) 41-78.

Solide étude sur la teneur et les origines de nombre d'exposés de théologie sacramentaire contenus dans deux traités de Nicolas de Liège († c. 1132-35). Le premier d'entre eux est le *Liber de misericordia et iustitia* (PL 180, 857-968), écrit à une date incertaine, antérieur aux collections canoniques d'Yves de Chartres (1094-95), postérieur à Pierre Damien († 1072) qu'il attaque plus d'une fois. Moins certaine est sa dépendance à l'égard de Bernold de Constance († 1110). Il accorde à Pierre Damien que les sacrements conférés par les hérétiques, aux-

quels il assimile les simoniaques, sont valides *quoad formam*, mais sans effet sur celui qui les reçoit. Le second traité est le *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, écrit assez bien après le premier et fortement sous l'influence du *Decretum* d'Yves de Chartres (1094-95) ; il date des années 1110-1121. Comme Nicolas cite Bérenger, Ratramne, les *Sententiae Prosperi* attribuées à saint Augustin, certains historiens prétendent qu'il a lu ces auteurs. Rien ne le prouve, note M. H., puisque ces textes se retrouvent chez Yves de Chartres. D'autres exposés encore sont sans doute aussi empruntés au grand canoniste, telle la définition du *sacramentum*. M. H. complète son étude en soulignant l'influence du *Liber de misericordia et iustitia* de Nicolas sur Gratien et Pierre Lombard, qui l'utilise sans le citer ; il ne paraît pas que la *Summa Sententiarum* et Hugues de Saint-Victor l'aient connu. O. L.

1543. H. Grundmann. *Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, nº 1422) 357-402.

1544. H. Grundmann. *La mistica tedesca nei suoi riflessi popolari : il beghinismo.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, nº 1422) 467-484.

1545. H. Grundmann. *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter.* — Archiv Kulturgesch. 37 (1955) 129-182.

Dans ses deux rapports présentés en allemand au Xe Congrès international des sciences historiques à Rome (1955) et réunis en un seul article dans *Archiv für Kulturgeschichte*, M. G. fait en quelque sorte le point des progrès réalisés dans la connaissance de la fermentation religieuse du XIIe siècle depuis la parution de son étude sur les *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1935 ; voir *Bull.* III, nº 565). Dans un premier rapport il passe en revue les travaux récents relatifs aux nouveaux ordres, hérésies et sectes du XIIe siècle ; à la *Vita apostolica* et à la prédication itinérante ; à la radicalisation hérétique de certaines manifestations religieuses et à leurs aspects sociaux. Le second rapport s'intéresse au mysticisme allemand des derniers siècles du moyen âge, à ses manifestations et à ses déviations, plus particulièrement à la secte du « libre esprit ». G. M.

1546. W. Mohr. *Tanchelm von Antwerpen. Eine nochmaliger Überlieferung der Quellenlage.* — Annales Universitatis Saraviensis, Philos.-Lettres 3 (1954) 234-247.

D'après M. M. Tanchelin d'Anvers ne serait pas un hérétique mais il aurait accentué la radicalisation de la réforme ecclésiastique. Il n'aurait prêché que contre les sacrements administrés par des prêtres indignes. Le clergé d'Utrecht aurait mal compris sa doctrine de la divinisation par l'Esprit-Saint ; ce qu'on a cru être l'emploi de l'eau de son bain serait en fait la distribution de vin allongé d'eau. Il aurait au total suscité un mouvement assez semblable à la *Pataria* de Milan. Sa prédication au monde féminin contribua au développement du « Beginenwesen ».

E. Werner, critiquant cette thèse dans un « Nachtrag » (p. 205-207) de *Pauperes Christi* (voir *Bull.* VIII, nº 123), ne croit pas que Tanchelin puisse échapper à l'accusation d'hérésie. G. M.

1547. R. Baron. *Note sur l'énigmatique « Summa Sententiarum ».* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 26-41.

M. B. rappelle utilement l'état de la question concernant la *Summa Sententiarum* : son authenticité hugonienne et les rapports chronologiques entre cet ouvrage et le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor ; il évoque également les données de la tradition manuscrite. Il s'arrête — sans rien préciser encore — à l'hypothèse d'un état primitif de la *Summa Sententiarum* où l'auteur, Hugues, s'inspirerait à la fois de Pierre Abélard et de l'école d'Anselme de Laon. Sa préférence pour l'authenticité hugonienne de la *Summa* dans son état actuel semble dictée par le fait que *Douai 363* et *364* l'attribuent au grand Victorin. O. L.

1548. O. Lottin O. S. B. *A propos des sources de la « Summa Sententiarum »*. — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 42-58.

Au prologue de son *De sacramentis* Hugues de Saint-Victor dit qu'il a inséré dans ce livre *nonnulla quae antea sparsim dictaveram*. Ce qui laisse entendre que ces « sentences » ont été répandues dans le monde des écoles. Mais a-t-on espoir de les retrouver ? Nous avons mis la main sur un tronçon de florilège conservé dans *Troyes 1174* et un florilège beaucoup plus considérable dans *Châlons-sur-Marne 72 (80)*. Or nous avons constaté entre certaines de ces « Sentences » et le texte de la *Summa Sententiarum* une étroite parenté littéraire qui permet de conclure qu'elles sont une des sources de la *Summa* tout autant que du *De sacramentis*. O. L.

1549. H. Weisweiler S. J. « *Sacramentum fidei* ». *Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*. — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 433-456.

Hugues de Saint-Victor a traité du *sacramentum fidei* en trois de ses écrits : le *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, le *De sacramentis* et, s'intercalant entre les deux, l'*Expositio in Caelestem hierarchiam*. Avec sa limpidité habituelle le P. W. retrace les traits essentiels de la théorie de Hugues sur le *sacramentum fidei* : par ce mot, entendez non pas le sacrement qui implique la foi, mais ce sacrement qu'est la foi. Car la foi, en un sens, est un sacrement, puisqu'en elle on distingue deux choses : ce qui apparaît au dehors et la vertu intérieure qu'elle confère, à savoir ici-bas ce qui nous fait entrevoir Dieu *per speculum et aenigmate*, et au ciel la vision béatifique. L'*aenigma*, c'est l'Écriture sainte qui, par définition, est mystérieuse et obscure. Le *speculum*, c'est non pas simplement l'intelligence, mais avant tout le cœur, le cœur pur qui embrasse tout ce qu'il y a de religieux dans l'âme. La foi n'est donc pas une pure connaissance ; elle est un *affectus*, un appel intime à la contemplation de Dieu ; la *res* de ce *sacramentum* est la vision béatifique. Le commentaire de Hugues sur la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys introduit un nouvelle notion : l'incompréhensibilité de Dieu, qui ne peut être saisi par l'homme ; l'esprit humain peut saisir ce que Dieu n'est pas, mais il ne peut fournir aucune idée positive sur Dieu. Et cependant tout ce qui est créé est une participation à ce Dieu inconnaissable, et ainsi le créé est l'image de Dieu imprimée dans la constitution même de l'être. L'œil charnel peut voir le monde et ce qu'il contient ; l'œil de la raison peut connaître l'âme et ce qui est en elle ; seul l'œil de la contemplation peut nous faire saisir Dieu et ce qui est en Dieu ; par là, *Deus sentitur et non exprimitur*. Et, en manière de conclusion, le P. W. montre en Hugues de Saint-Victor la synthèse des vues augustiniennes et pseudo-dionysiennes : d'une part, la transcendance d'un Dieu inconnaissable, quoique présent à l'âme ; d'autre part, un appel, une aspiration à le connaître. O. L.

1550. R. De Ganck. *Petits travaux sur Guillaume de Saint-Thierry.* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 211-217.

Résumé fidèle des dernières études sur Guillaume de Saint-Thierry : les unes consacrées aux sources grecques ; les autres, les plus nombreuses et les plus importantes, faites par dom J.-M. Déchanet sur *Charleville 114*, qui nous a conservé la « Lettre d'or » (voir *Bull.* VII, nos 1360, 1361 ; VIII, nos 172, 1036). O. L.

1551. J. Hourlier O. S. B. *Guillaume de Saint-Thierry. Le manuscrit de la Lettre d'or.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 223-226.

Dom H. résume fidèlement les études de dom J.-M. Déchanet sur *Charleville 114*, qui a conservé le texte de la « Lettre d'or » (voir *Bull.* VIII, no 1550). O. L.

1552. J. de la C. Bouton O. Cist. *Bibliographie bernardine, 1891-1957* Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, 5). — Paris, P. Lethielleux, 1958 ; in 8, XIV-167 p. Fr. 1500.

En 1891 L. Janauschek, moine cistercien de Zwettl, publiait une bibliographie de toutes les éditions des écrits de saint Bernard et des études parues sur la vie et la doctrine du saint docteur. La Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux poursuit le même but pour les années 1891-1957. Elle a confié cet immense travail au P. B., qui donne, année par année, tout ce qui a paru sur saint Bernard ; à l'occasion il complète l'inventaire de Janauschek et indique pour chaque écrit une cote de valeur permettant de classer les études selon leur importance relative. Ce répertoire de 1072 numéros est indispensable à quiconque prépare un travail sur saint Bernard. O. L.

1553. S. Bernardi *Opera.* Vol. II : *Sermones super Cantica Canticorum 36-86.* Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq O. S. B., C. H. Talbot, H. M. Rochais O. S. B. Prefationem scripsit C. Mohrmann. — Romae, Editiones cistercienses, 1958 ; in 4, XXXV-329 p.

Avec ce tome II se clôt l'édition critique des 86 sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques. Même technique, même matériel manuscrit que pour l'édition du tome I (voir *Bull.* VIII, no 706) ; toute introduction était superflue. Les savants éditeurs ont eu l'heureuse inspiration de demander en manière de préface, à Mlle M., experte en la matière (cf. *Bull.* VII, nos 1003 et 1004), des *Observations sur la langue et le style de saint Bernard* (p. IX-XXXIII). Mlle M. note d'abord que, malgré son désir de retourner à la simplicité du monachisme primitif, saint Bernard est l'héritier littéraire de saint Augustin. Son style « paratactique », procédant par phrases simplement coordonnées, son abondance de jeux de mots, de sons, son style vif et nerveux trouvent leur modèle dans les sermons de l'évêque d'Hippone. Le style de saint Bernard s'inscrit donc normalement dans une évolution typiquement chrétienne de la littérature. Mais il a ses particularités qu'il faut savoir discerner. Il y a peu à dire sur la syntaxe de saint Bernard, simple, normale, conforme aux règles de la tradition patristique. Mlle M. s'étend davantage sur sa langue et son style. La langue de saint Bernard reste très proche de la tradition des IVe et Ve siècles, mais elle emprunte des éléments au latin chrétien, très riche encore, du XIIe siècle, tout pénétré d'ailleurs de l'imagerie biblique et respirant l'élan monastique et mystique qui caractérise le saint. Quant au style, il varie selon les états d'âme de ce saint qui fut un grand passionné. Les parallélismes, les antithèses, les jeux de mots, les sonorités, les

métaphores se multiplient dans la mesure où son âme frémit sous l'enthousiasme religieux, la colère, la douleur ou quelque autre passion. D'autre part, alors même que son âme est plongée en Dieu, le style subitement se calme, redevient sobre et limpide comme celui d'une âme paisible. Ces pages d'introduction de Mlle M. sont un trésor de notations, d'exemples, qui aideront puissamment à goûter les écrits du saint docteur. O. L.

1554. J. Domínguez Bordona. *Manuscritos de San Bernardo en la Biblioteca de Tarragona.* — Scriptorium 12 (1958) 238-246.

Description de 16 manuscrits de la Bibliothèque publique de Tarragone, s'étageant du XIIe au XVe siècle, contenant diverses œuvres de saint Bernard, spécialement des sermons. O. L.

1555. R. Gelsomino. *S. Bernardo di Chiaravalle e il « De amicitia » di Cicerone.* — Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au moyen âge, 5e série (Studia Anselmiana, 43. — Romae, Herder, 1958 ; in 8, 216 p.) 180-186.

M. G. signale dans les écrits de saint Bernard une quinzaine de formules empruntées au *De amicitia* de Cicéron. Saint Bernard a dû lire cet ouvrage vers 1125. O. L.

1556. M. P. Delfgaauw O. C. R. *La lumière de la charité chez saint Bernard.* — Collect. Ord. Cist. reform. 18 (1956) 42-69, 306-320.

Le P. D. remarque à bon droit que, pour la tradition monastique, la vraie connaissance ne se cantonne pas dans l'abstrait, mais elle atteint le réel, et cela par tout l'être humain : pour voir clair, l'intelligence doit être purifiée ; dans l'unité de l'être spirituel, connaissance et amour ne forment qu'une sagesse. C'est cette conception que le P. D. relève chez saint Bernard. Car tout ce que celui-ci dit de la connaissance rejoint la tradition : selon les néoplatoniciens et les augustiniens, l'âme connaît Dieu, non en remontant des créatures, ni en partant des attributs divins, mais par un retour à elle-même : l'âme connaît Dieu par une adhésion, une assimilation intérieure où intelligence et amour coïncident dans le même dynamisme qu'est l'esprit. Mais comment l'amour peut-il être lumière ? Ce n'est pas tout amour qui est lumière, mais l'*affectus* spirituel, attachement du cœur qui communie à Dieu. Sans vision ni *species* Jésus est directement présent au cœur, produisant dilatation de l'âme, infusion de joie, révélation des secrets divins. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la *puritas cordis* chez saint Bernard ; elle n'est pas seulement la condition indispensable pour la connaissance et l'amour ; elle est elle-même une connaissance d'un caractère propre : elle nous rapproche de Dieu au delà de tout raisonnement, elle est l'épanouissement de la foi, ouverture des yeux du cœur, condition de toute communication directe du cœur de Dieu. Telle est la lumière propre de la charité : elle découvre l'amour de Dieu à son égard d'une façon toute personnelle, dans une expérience incommunicable.

L'étude du P. D. est inachevée ; au début, il annonçait trois autres chapitres encore : les sens spirituels, l'*excessus*, la vision de Dieu. Après trois années d'attente, il faut désespérer. On le regrettera : cette analyse, très avertie d'ailleurs de la littérature du sujet, témoigne d'un remarquable approfondissement de la pensée de saint Bernard. O. L.

1557. M. A. van Iterson O. C. R. *L'Ordre de Cîteaux et le cœur de Marie.* — Collectanea Ord. Cist. ref. 20 (1958) 291-312 ; 21 (1959) 97-120.

Recherchant les manifestations et les étapes du développement du culte de Marie dans l'Ordre de Cîteaux depuis ses origines jusqu'à nos jours, le P. v. I. constate que le pas décisif dans l'évolution de cette dévotion, dont il faut découvrir les origines dans la Bible et chez les Pères, a déjà été fait par saint Bernard et son école. On trouve également de beaux textes sur le cœur de Marie dans des écrits cisterciens plus tardifs. Les moniales du même Ordre, — les grandes mystiques du monastère de Helfta, — composent les premières prières en l'honneur du cœur de la Mère de Dieu. Ce culte de Marie est resté en honneur dans la famille cistercienne, qui lui fut consacrée dès ses débuts. G. M.

1558. B. Jacqueline. *Le pouvoir pontifical selon saint Bernard. L'argument des deux glaives.* — Année canonique 2 (1953) 197-201.

Plutôt que d'éclairer la doctrine de saint Bernard sur les deux glaives à la lumière des controverses ultérieures, M. J. préfère en découvrir les précisions dans trois passages de ses propres écrits. L'essentiel de la pensée bernardine peut se ramener aux points suivants : les deux glaives symbolisent les deux pouvoirs coactifs de l'Église ; le pape ne doit user directement que du pouvoir coactif spirituel ; il a peut-être une autorité indirecte « ad nutum » sur le pouvoir coactif temporel qui est aux ordres du prince. Saint Bernard n'a donc nullement attribué au pape les pouvoirs du prince temporel.

Cet article est extrait d'une thèse de doctorat en droit canonique sur *Le droit pontifical selon saint Bernard*, présentée par l'auteur à l'Institut catholique de Paris. G. M.

1559. K. Fina. *«Ovem suam requirere». Eine Studie zur Geschichte des Ordenswechsels im 12. Jahrhundert.* — Augustiniana 7 (1957) 33-56.

Un chanoine régulier quitte secrètement son ordre et est reçu dans un monastère bénédictin où il fait profession. Le prélat lésé a-t-il le droit de réclamer sa brebis, *ovem suam requirere* ? Non, si l'ordre bénédictin est meilleur que l'ordre canonial. Il se fait que ce sujet est traité dans l'opuscule bien connu : *Dialogus inter Cluniacensem monachum et cisterciensem.* Pur artifice littéraire, répond M. F. : l'auteur anonyme veut bel et bien prouver la supériorité de l'ordre canonial sur tout l'ordre monastique et, dès lors, établir le droit du prélat lésé de faire revenir son chanoine. Le genre littéraire adopté est celui de la lettre sous forme de dialogue, et sous ce rapport l'auteur anonyme est bien de son temps. La forme épistolaire n'est cependant pas un simple ornement de rhétorique. L'auteur procède volontiers par symboles : *nigretudo est species humilitatis, candor species est puritatis* ; le noir représente non seulement le moine noir, mais tous les moines ; le blanc symbolise le chanoine norbertin. Mais surtout il adopte le procédé de la discussion dialectique qui, à première vue, déroute l'auditeur : *qui me interrogaverit, si canonicus sum, dico monachos meliores ; si monachus sum, dico canonicos potiores.* O. L.

1560. R.-A. Gauthier O. P. *Un prologue inédit au « Moralium dogma philosophorum ».* — Revue Moyen Age latin 11 (1955) 51-58.

Le P. G. ajoute d'abord 9 manuscrits du *Moralium dogma philosophorum* aux 107 déjà cités par lui (voir *Bull.* VII, n° 1741). Mais il s'attache à un 117e, celui

d'*Ivrea Bibl. capit. XV. 80*, qui présente un prologue (incipit : *Materia*) différent du prologue connu *Quia mores*. Le prologue nouveau écrit : *auctor huius opusculi fuit magister Guilielmus* (Guillaume de Conches), tandis que le prologue *Quia mores* porte : *Magister Galterus* (Gauthier de Châtillon)... *vel secundum quosdam magister Guilhelmus*. Les deux prologues présentent des ressemblances et des divergences qui permettent de conclure qu'ils ont tous deux mis en œuvre les gloses de Barthélemy de Recanati. Mais quel est le texte le plus sûr ? Le P. G. répond que, selon les règles de la critique textuelle, la leçon difficile prévaut, et ici la leçon difficile est celle du prologue *Quia mores*, qui présente deux candidats, et que par conséquent l'intérêt du prologue *Materia* disparaît. Je pense qu'une mise au point serait utile. La règle : *lectio difficilior, lectio tutior* est une règle générale qui vaut dans la plupart des cas, *ut in pluribus*, mais n'est pas nécessairement une règle universelle, ne souffrant aucune exception. De plus, il ne s'agit pas précisément ici de *lectio difficilior*, mais simplement de *lectio longior*. Et enfin, la règle peut s'appliquer quand un des deux textes dépend de l'autre. Mais en l'occurrence tout porte à croire que les deux auteurs du prologue ont utilisé leur source commune indépendamment l'un de l'autre. Que conclure ? Le P. G. estime, à juste titre, que selon toute vraisemblance, la source commune ne comportait que l'initiale *G*. Ne pourrait-on pas supposer ceci : le prologue *Materia* a interprété : *Guillelmus* ; et, indépendamment de lui (donc avant ou après lui), l'auteur du prologue *Quia mores* a lu : *Galterus*, parce que c'était sans doute son opinion personnelle, mais sachant que la candidature était disputée, il a ajouté loyalement : *uel secundum quosdam magister Guilhelmus*. Mais à qui pensait la source commune en écrivant *G.* ? Qui nous le dira ? O. L.

1561. E. Jeauneau. *L'usage de la notion d'« integumentum » à travers les Gloses de Guillaume de Conches.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 24 (1957) 35-100.

M. J. s'est livré à une enquête très approfondie sur le terme *integumentum* si fréquent dans les Gloses de Guillaume de Conches. Chez les auteurs du XII^e^ siècle, l'*integumentum* (ou l'*involucrum*) devait jouer dans la lecture des auteurs païens le même rôle que l'*allegoria* dans la lecture de la Bible. Son but était, non seulement d'extraire une doctrine morale édifiante, mais surtout de découvrir, sous le symbole, le vrai sens des formules, leur vérité philosophique. Et de la sorte on pouvait trouver un sens orthodoxe à ce que Platon, Boèce et autres auraient dit de peu conforme aux données de la foi. C'est pour illustrer ces données abstraites que M. J. étudie les Gloses de Guillaume de Conches. Et d'abord celles sur le *De consolatione* de Boèce (subsidiairement, celles, trop courtes, sur Juvénal). Guillaume songe surtout à tirer des textes une leçon morale ; on y voit cependant se dessiner l'intention d'interpréter chrétiennement certains dires de Boèce. Guillaume a aussi glosé le *Timée* : ici c'est cette dernière intention qui prédomine. Pour le montrer, M. J. s'attache à deux thèmes fondamentaux de Platon. Le premier est celui de l'âme du monde : à partir de quels éléments Dieu a-t-il formé l'âme du monde, suivant quel procédé l'a-t-il formée et comment l'a-t-il jointe au monde ? M. J. se livre ici à une analyse très fine de passages particulièrement obscurs ; il conclut que c'est abusivement restreindre la portée du problème que de le réduire à la seule question du Saint-Esprit, âme du monde : on oublie que l'âme du monde est un *integumentum* à interpréter. Le second thème est celui de la création des âmes individuelles, où est soulignée l'influence des causes secondes. On devine l'intérêt majeur de l'enquête de M. J. : saint Augustin avait exprimé ses préférences pour Platon ; il importait que le XII^e^ siècle, si pénétré d'augustinisme, « christianisât » le mieux possible le *Timée* ; de là, chez

Guillaume de Conches, comme chez d'autres cités par M. J. (Bernard Silvestre, Thierry de Chartres, Pierre Abélard, Jean de Salisbury), le recours à la notion d'*integumentum*. O. L.

1562. A. S. Walker. *The Life and Status of a Generation of French Women, 1150-1200.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 2071.

Signalons cette dissertation parce qu'elle contient un chapitre important sur les origines, le développement du culte marial et son influence sur la situation de la femme. Mlle W. arrive à la conclusion qu'il n'y a guère de lien entre les deux : géographiquement et socialement le culte de la Vierge se répandit dans un milieu qui ne se distinguait pas par une plus grande liberté accordée à la femme ; d'autre part, le plein épanouissement du culte marial ne fut atteint qu'un quart de siècle après la période où la femme connut l'émancipation la plus accentuée. Le culte de la Vierge se développa d'ailleurs sous la poussée populaire plus que sous l'impulsion hiérarchique. Les autorités religieuses ne favorisaient guère non plus les aspirations féministes. Un chapitre est aussi consacré aux représentants de l'antiféminisme à cette époque. Dissertation en microfilm de 459 p., Dl. 5.85. H. B.

1563. M. Alonso Alonso S. J. *Influencia de Algazel en el mundo latino.* — Al-Andalus 23 (1958) 371-380.

A l'occasion du 9e centenaire de la naissance d'Algazel, le P. A. rappelle la forte influence qu'exerça le philosophe arabe par son traité *Maqāṣid alfalāsifa* sur de nombreux auteurs latins, à commencer par son traducteur Dominique Gundissalinus. Le P. A. dresse la liste des écrivains médiévaux où il a rencontré des citations d'Algazel et il étudie plus spécialement un traité espagnol, d'un philosophe inconnu, chez qui l'influence d'Algazel est spécialement marquée ; il est contenu dans *Madrid Nac. 10011*, f. 39r sv., du XIVe-XVe siècle. G. M.

1564. M.-A. Louf O. C. R. *Une théologie de la pauvreté monastique chez le bienheureux Guerric d'Igny.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 207-222, 362-373.

La pauvreté est un des thèmes favoris des sermons de Guerric à ses moines. L'abbé suppose que le monastère a de quoi subsister, mais il demande que les moines y vivent en pauvres, comme les petites gens. Cette pauvreté matérielle favorise l'esprit de pauvreté, fait de simplicité et d'humilité ; le renoncement intérieur, qui attire la grâce divine, nous prépare à l'union mystique ; elle nous fait enfin vivre dans l'au-delà, où les pauvres seront comblés des richesses du Christ. O. L.

1565. K. Fina. *Anselm von Havelberg. Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts.* — Analecta Praemonstr. 32 (1956) 69-101, 193-227 ; 33 (1957) 5-39, 268-301 ; 34 (1958) 13-41.

C'est toute une dissertation que nous présente M. F. sur Anselme, évêque de Havelberg (1129-1155) et finalement archevêque de Ravenne (1155-1158). Elle débute par une abondante bibliographie et par le rappel des travaux consacrés à Anselme. Celui-ci fut d'abord chanoine régulier, disciple de saint Norbert. Parmi ses œuvres, il faut citer l'*Epistola apologetica pro canonicis regularibus*,

adressée à une date incertaine à l'abbé Egbert de Huysburg (1138-1152) et que M. F. s'efforce de reconstituer dans sa teneur primitive ; les trois livres des *Dialogi*, rédigés on ne sait quand, à la demande d'Eugène III (en 1149), où Anselme résume la discussion qu'il avait eue en 1136 à Constantinople avec les évêques de la cour et où il défend l'Église de Rome, tout en dénonçant ses abus ; on y ajoutera ses lettres à son ami Wibald de Stavelot et son *Tractatus* liturgique *de ordine pronuntiandae letaniae* (entre 1142 et 1152).

Le dessein de M. F. est d'extraire de ces œuvres et autres écrits du temps tout ce qui peut intéresser la vie de l'Église et la culture du XII^e siècle. Nous sommes aux temps des discussions entre moines blancs et noirs, et entre clergé séculier et chanoines réguliers. On devine la position du chanoine norbertin. La vie monastique est présentée dans nombre de documents ecclésiastiques comme supérieure à la vie séculière, ne fût-ce que comme le lieu prédestiné pour réparer les scandales d'une vie antérieure. Cependant Anselme s'attache à prouver que l'ordre des chanoines réguliers est plus digne que la vie monastique ; car la vie active l'emporte sur la vie contemplative, d'autant plus que souvent celle-ci se ramène à une vie de paresse. De leur côté les *Dialogi* nous montrent en Anselme un lettré qui, lors de ses discussions théologiques à Constantinople, a su manier la dialectique, les figures de rhétorique et les arguments de raison. C'est ainsi qu'Anselme joint, à sa manière, l'action apostolique et la contemplation de la vérité. Il connaît d'ailleurs aussi la théologie de son temps, spécialement celle de Pierre Abélard. Enfin, le chanoine norbertin a assez de sens historique pour comprendre que l'Église, tout en restant une, est multiforme dans son déroulement temporel, sachant modifier sa législation selon les besoins du moment. M. F. conclut sa docte enquête en proclamant l'optimisme d'Anselme concernant l'avenir de l'Église. O. L.

1566. *Otto von Freising, 1158-1958* (Sonderdruck der *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 14, fasc. 3-4). — Roma, Editiones Cistercienses, 1958 ; in 8, p. 151-345 et 40 pl. L. 2700.

Ces pages, extraites des *Analecta Sacri Ord. Cisterc.* 14 (1958) fasc. 3-4, sont consacrées à Othon de Freising à l'occasion du VIII^e centenaire de sa mort. En voici le sommaire.

M. A. Weissthanner, *Regesten des Freisinger Bischofs Otto I., 1138-1158* (p. 151-222), publie les regestes des actes épiscopaux d'Othon (189 documents).

H. Watzl S. O. Cist., *Fragen um einen Kult Ottos von Freising* (p. 223-279), s'est livré à des recherches historiques sur son culte. Si les sources freisingo-bavaroises sont muettes à ce sujet, par contre les sources cisterciennes et autrichiennes nous apprennent qu'Othon, dans son Ordre de Cîteaux et tout spécialement sur son tombeau à Morimond, a été vénéré et invoqué dès sa mort. Dans plusieurs ménologes et hagiologes de la fin du XV^e siècle, il est tenu pour bienheureux ; au XVI^e siècle il est représenté avec les attributs de la sainteté. Rome toutefois n'a jamais consacré officiellement son culte.

L. Grill S. O. Cist., *Bildung und Wissenschaft im Leben Bischof Ottos von Freising* (p. 281-333), considère sous l'angle intellectuel trois périodes de la vie d'Othon : l'enfance à Klosterneuburg et les études supérieures en France (Chartres, Paris), la vie monastique et l'abbatiat à Morimond, l'épiscopat à Freising.

E. Krausen, *Morimund, die Mutterabtei der bayerischen Zisterzen. Zugleich ein Beitrag zum Urkundenwesen der 4. Primarabtei* (p. 334-345), évoque les fondations et les actes des abbés de Morimond jusqu'à la fin du XV^e siècle.

Une abondante documentation iconographique othonienne augmente considérablement l'intérêt de ce recueil. G. M.

1567. J. Spörl. *Otto von Freising, Bischof und Geschichtsschreiber.* — Stimmen der Zeit 113 (1958-59) 145-148.

Othon de Freising n'est pas seulement l'auteur d'une Chronique et de *Gesta.* Il fut aussi un brillant évêque d'Empire qui fit de son diocèse un second foyer spirituel et intellectuel à côté de Ratisbonne. Philosophe ou théologien de l'histoire, il a cherché la clé de l'histoire du monde dans la vision augustinienne des deux cités, tout en croyant à la réalisation terrestre de la *civitas Dei.* G. M.

1568. A. Dumas O. S. B. *S. Amédée de Lausanne. Le personnage à travers son œuvre.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 11-28.

S. Amédée de Lausanne (1110-1159), moine de Clairvaux, nommé par saint Bernard abbé à Hautecombe, promu à 34 ans à l'évêché de Lausanne, a laissé huit homélies sur la sainte Vierge (PL 188, 1303-1346). On en conserve trois manuscrits : *Fribourg (Suisse) Bibl. canton. L 303,* auquel se rattache *L 125* incomplet, et *Aoste Bibl. capit.,* non coté. Dom D. s'attache à l'écrivain (emploi constant du rythme ternaire, comme saint Bernard, parallélisme antithétique, prolixité) et à l'homme (sa culture classique, son amour de la nature, sa sainteté inspirée par les Pères et la liturgie, sa vie contemplative). O. L.

1569. M.-A. Louf O. C. R. *Marie dans la parole de Dieu selon S. Amédée de Lausanne.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 29-62.

On sait que S. Amédée, hostile à l'immaculée conception de Marie, est un témoin favorable à son assomption corporelle. Mais comment caractériser en général sa mariologie ? Le P. L. la définit par un rapport constant entre Marie et la Bible, spécialement le Cantique des cantiques ; le saint applique volontiers à Marie tout ce que l'Écriture attribue au Christ et à son Église. O. L.

1570. H. Farmer O. S. B. *A Letter of St Waldef of Melrose Concerning a Recent Vision.* — Analecta monastica, 5e série (voir *Bull.* VIII, no 1555) 91-101.

Dans *Oxford Bodl. Fairfax 17,* f. 78-80, on lit une lettre de Walleuus, à savoir saint Waldef, entré chez les cisterciens en 1143, élu abbé de Melrose en 1148, mort en 1159 ; lettre où il rapporte le récit qu'on lui fit d'un songe concernant les tourments d'un convers infidèle à sa vocation. O. L.

1571. R. J. Cox. *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Mediaeval Canonists* (Catholic University of America, Canon Law Studies, 395). — Washington, Catholic University of America Press, 1959 ; in 8, x-105 p. Dl. 2.

Cette dissertation porte sur la doctrine des canonistes médiévaux, de Gratien à Jean André (1348), quant au statut juridique du laïc dans l'Église.

M. C. présente tout d'abord ces canonistes et expose la signification de différents concepts médiévaux ayant trait à la juridiction ecclésiastique. Il constate ensuite que la distinction des chrétiens en deux classes d'après Gratien a été reprise par les canonistes pour leur définition de base de l'état clérical et laïc. La condition de clerc fut parfois étendue à tout religieux ; généralement elle était réservée aux tonsurés. Néanmoins la distinction reposa toujours sur quelque chose de plus sacré, de plus fondamental, sur l'ordination aux ordres sacrés. Le premier contact

qu'eurent les canonistes avec les laïcs fut pour réprimer leurs prétentions abusives sur le gouvernement de l'Église. Ainsi s'explique leur méfiance, leur attitude négative quant à un statut juridique ecclésiastique du laïcat. Dans deux cas néanmoins, — celui du laïc élu pape avant toute consécration et celui de la supérieure religieuse, — les canonistes furent amenés à reconnaître un pouvoir de juridiction à des non-clercs. G. M.

1572. B. Tierney. *Medieval Poor Law.* A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England. — Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959 ; in 8, x-169 p. Dl. 4.

Du Décret de Gratien et des collections canoniques postérieures, M. T. a su dégager les principes adoptés par le moyen âge pour combattre la pauvreté et apporter aide aux nécessiteux. S'intéressant particulièrement à la situation sociale de l'Angleterre au XIII^e^ siècle, il établit que la pauvreté n'y a été nullement considérée comme un crime ou une disgrâce ; puis il rapporte les discussions des canonistes sur la légitimité de la propriété privée d'après le droit naturel. De là deux problèmes : le premier, celui de l'analyse des relations (de justice ou de charité) entre les dispensateurs d'aumônes et leurs bénéficiaires ; le second, celui des institutions (paroisses, monastères) chargées d'accorder cette aide. Que les pauvres aient été véritablement aidés et que la théorie ne soit pas restée lettre morte, on ne peut en trouver de meilleure preuve que dans les protestations soulevées par certaines négligences. Il est vrai qu'à partir du XIV^e^ siècle, les conditions économiques ayant notablement changé et la législation canonique n'ayant pas su suffisamment s'y adapter, le gouvernement séculier devra de plus en plus se charger de soulager les pauvres. G. M.

1573. F. Cognasso. « *Filii Arnaldi* » *(Per l'interpretazione di un passo di Ottone Morena).* — Aevum 32 (1958) 184-197.

Les *filii Arnaldi* auxquels il est fait allusion dans l'*Historia* d'Othon Morena, lors du siège de Crémone (juillet 1159), loin d'être des disciples d'Arnaud de Brescia, seraient tout simplement des mercenaires de l'empereur Frédéric, affublés du sobriquet assez courant de « fils d'Arnaldo » ou « vauriens ». G. M.

1574. Aelred de Rievaulx. « *Quand Jésus eut douze ans ...* » Introduction et texte critique de A. Hoste O. S. B. Traduction française de J. Dubois (Sources chrétiennes, 60 ; Série des textes monastiques d'Occident, 1). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, 133 p. Fr. 660.

L'édition défectueuse de cet opuscule (PL 184, 849-870) vient d'être remplacée par une bonne édition critique due à dom H. Neuf manuscrits ont conservé le texte complet avec la *pars allegorica* ; douze autres omettent cette partie et sont assez fautifs. Parmi les neuf manuscrits complets, le meilleur est celui de *Durham Univ. Cosin V 1.11* (début du XIII^e^ siècle). C'est lui que dom H. a pris comme texte de base, tout en le corrigeant par endroits grâce à d'autres témoins. M. D. s'est chargé d'en donner une attachante traduction française. L'opuscule a été attribué à saint Bernard jusqu'au XVII^e^ siècle, mais il est indubitablement l'œuvre de saint Aelred de Rievaulx (1110-1167) qui le dédie à son ami Yves, moine de Wardon. Il doit remonter aux années 1153-57, précédant de quelques années seulement le *De spirituali amicitia.* Cet écrit, représentant de la « théologie monastique », est à base d'Écriture sainte interprétée dans le sens littéral, allégorique et moral. Comme sources, dom H. a pu relever entre autres des em-

prunts à Origène, Jérôme, Scot Érigène, saint Bernard. On lira volontiers ce fruit savoureux de la théologie monastique qui exprime si candidement la tendresse de l'âme médiévale pour son Sauveur. O. L.

1575. M.-Ch. Dumont. *Aspects de la dévotion du Bienheureux Aelred à Notre-Dame.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 20 (1958) 313-326.

Aelred ne songe pas à l'immaculée conception de Marie, mais à sa maternité divine. Il est un des rares auteurs du XII^e siècle qui ait proclamé l'assomption corporelle de Marie. Il célèbre la puissance de son intercession et voit en elle un modèle de vie active et de vie contemplative. O. L.

1576. P. Classen. *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner.* — Byzant. Zeitschrift 48 (1955) 239-368.

L'étude des débats christologiques de ce concile témoigne une fois de plus de l'interpénétration des pensées latine et grecque au temps des Comnènes. G. M.

1577. A. Dondaine O. P. *Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166.* — Histor. Jahrb. 77 (1958) 473-483.

Le P. D. a déjà relevé l'importance de Hugues Éthérien dans les controverses gréco-latines du XII^e siècle (voir *Bull.* VII, n° 457). Voici que dans *Tarragone Bibl. provinc. 92* il découvre deux documents importants sur la controverse relative aux paroles du Christ : « Le Père est plus grand que moi ». Tout d'abord le traité de Hugues *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem* (f. 176^r-187^r), traité qui emporta la décision orthodoxe de l'empereur Manuel Comnène et du concile de Constantinople de 1166. Ensuite (f. 187^r-188^r), la lettre d'envoi de Hugues à maître Pierre (de Vienne), pleine de renseignements sur la controverse, les circonstances de son intervention et le concile qui trancha le débat. Le P. D. publie *in extenso* cette lettre et la finale du traité *De minoritate.* O. L.

1578. *Une double thèse de philosophie sur Alcher de Clairvaux et Isaac de l'Étoile à l'Université de Lublin (Pologne).* — Collectanea Ord. Cist. reform. 18 (1956) 161-164, 247-253.

En 1955, M. L. Lewicki présentait à l'Université de Lublin, en vue d'obtenir la licence et le doctorat en philosophie, deux thèses : l'une sur « Les sources de la philosophie d'Alcher de Clairvaux », l'autre sur « L'anthropologie philosophique d'Isaac de l'Étoile ». Dans l'impossibilité de les publier, il en a envoyé un résumé à la rédaction des *Collectanea.* O. L.

1579. Richard de Saint-Victor. *Liber exceptionum.* Texte critique avec introduction, notes et tables publié par J. Châtillon (Textes philosophiques du moyen âge, 5). — Paris, J. Vrin, 1958 ; in 8, 547 p.

Grâce à une patience plus qu'ordinaire et à d'heureux travaux d'approche (voir *Bull.* VI, n° 154), M. Ch. peut nous offrir une édition à la fois complète et critique du *Liber exceptionum* de Richard de Saint-Victor. Dans l'intention de celui-ci, l'ouvrage devait fournir toutes les connaissances utiles pour une saine intelligence de la Bible. La première partie (10 livres) traite sucessivement de philosophie, de géographie et d'histoire (spécialement celle de empereurs païens et

chrétiens). La seconde partie est composite : un commentaire allégorique des principaux textes historiques de l'Ancien Testament (9 livres), une collection de 27 sermons qu'on retrouve dans les *Sermones centum* (livre 10), l'interprétation allégorique des textes des quatre évangiles (livres 11-14). La tradition manuscrite est loin d'être une : M. Ch. a pu repérer 40 manuscrits contenant le texte intégral ou à peu près ; 127 manuscrits se sont bornés aux *Allegoriae in vetus et novum testamentum* ; 2 ont conservé les *Sermones centum*. M. Ch. s'attache à grouper tous ces témoins du texte ; nous ne le suivrons pas dans ce délicat travail. Le terme d'*exceptiones* signifie, non pas des extraits (*excerpta*) comme par exemple dans le *Liber pancrisis*, mais des notes de cours enregistrées peut-être par des secrétaires ou des étudiants, peut-être par Richard lui-même. La recherche des sources du *Liber exceptionum* est relativement aisée : Richard a exploité Augustin, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Raban Maur, Bède le Vénérable, Hugues et Adam de Saint-Victor, Hugues de Fleury. L'authenticité de l'ouvrage est certaine : il faut résolument rejeter la candidature de Hugues de Saint-Victor. Le *Liber exceptionum* est antérieur à l'*Expositio in Apocalysim*. Il cite le *De consideratione* de saint Bernard (de 1148-1152) ; il ne cite pas encore Richard comme prieur de Saint-Victor (nommé en 1162). M. Ch. devait opérer un choix parmi les manuscrits : il a prix comme texte de base *Paris Arsenal 266*, f. 1ra-140rb ; subsidiairement il a exploité *Tours 361* et *Paris Nat. lat. 17470*, d'autres encore pour l'édition des *Allegoriae* ou des *Sermones*. On ne saurait assez remercier M. Ch. de cette édition qui fait descendre Richard de Saint-Victor des hauteurs de la mystique et nous le montre adonné à une humble tâche, nécessaire à ses yeux, pour l'intelligence des Écritures. Nous y voyons aussi sur le vif le culte de l'abbaye de Saint-Victor pour toutes les sciences utiles au salut. O. L.

1580. A. Ch. Garrison. *The Benjamin minor, or, The Preparation of the Mind for Contemplation, by Richard of St. Victor : translated, with an Introduction.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 1739-1740.

La traduction anglaise du *Benjamin minor* est encadrée d'une introduction et d'appendices, où Mlle G. étudie le style de l'ouvrage et la manière dont il applique la méthode allégorique. Elle retrace rapidement l'histoire de l'exégèse allégorique au moyen âge et mesure l'influence du *Benjamin minor*, en particulier sur les mystiques anglais du XIVe siècle. Elle replace aussi l'ouvrage dans le milieu victorin et montre comment il se rattache à la pensée spéculative de Richard. Thèse de 250 p. en microfilm, Dl. 3.25. H. B.

1581. R. W. Hunt. *The « Lost » Preface to the « Liber derivationum » of Osbern of Gloucester.* — Mediaeval Renaissance Studies 4 (1958) 267-282.

On croyait n'avoir en Angleterre aucun manuscrit du *Liber derivationum* d'Osbern de Gloucester, moine bénédictin du XIIe siècle. M. H. a été assez heureux d'en y découvrir quatre. Deux d'entre eux ont un prologue ; M. H. l'édite d'après *Hereford Cathedr. P. V. 5* ; le texte de l'autre manuscrit est trop corrompu pour être utilisé. Ce prologue, qui contient d'intéressants détails sur l'origine et l'histoire du livre, est dédié à Hamelin, l'abbé même du moine de 1148 à 1179 ; ce qui permet de dater approximativement l'ouvrage. Comme le notent les auteurs du temps un *liber derivationum* n'est autre qu'un *liber etymologiarum*. Le texte du manuscrit contient nombre de notes marginales que M. H. édite un appendice. O. L.

1582. *The Letters of* John of Salisbury. Vol. I. *The Early Letters, 1153-1161.* Edited by W. J. Millor S. J. and H. E. Butler, revised by C. N. L. Brooke (Medieval Texts). — Edinburgh, Th. Nelson, 1955 ; in 8, lxvii-547 p. Sh. 50.

Jean de Salisbury est l'un des principaux témoins de la vie politique et culturelle tant en France qu'en Angleterre vers le milieu du XIIe siècle. Sa vaste correspondance, dont nous avons conservé plus de 300 lettres est, — tout comme le reste de son œuvre, — d'une importance capitale pour l'histoire. Elle se répartit entre deux groupes qui répondent à des périodes assez différentes, la première couvrant l'épiscopat de Théobald dont Jean fut le bras droit pendant quelque treize années (1148-61), la dernière débutant à l'avènement de Thomas Becket (1162).

Le présent volume ne contient que les lettres de la première période (1 à 135). Elles n'ont pas le même intérêt que celles de la deuxième période qui sont beaucoup plus nombreuses et aussi pour la plupart plus personnelles. On nous annonce que ces dernières occuperont les vol. II et III.

Les 135 premières lettres constituent historiquement une collection à part agencée par Jean dès 1161-62 à l'intention de son ami Pierre de Celle. Ce sont principalement des lettres écrites au nom de l'archevêque Théobald ; un petit tiers seulement portent le nom de Jean lui-même. Toutes nous donnent évidemment des lumières non seulement sur l'histoire du temps mais aussi sur la mentalité et la culture de l'auteur. Toutefois M. Brooke fait remarquer avec raison (p. XXXVIII sv.) que les lettres d'un « humaniste » comme Jean de Salisbury ne permettent pas à elles toutes seules de camper le personnage. Ses autres œuvres en apparence moins personnelles sont en réalité plus révélatrices.

Le texte est basé sur le seul témoin complet et indépendant : *Paris Nat. lat. 8625*, du XIIe-XIIIe siècle. Il est accompagné de notes explicatives, d'une traduction anglaise, d'une longue introduction à la fois historique et littéraire, ainsi que de quelques appendices où sont examinés des points de l'histoire contemporaine et d'une série d'index précieux. Ce texte a été établi par le P. Millor. La traduction a été commencée par M. Butler et achevée par M. Brooke, et c'est ce dernier qui a donné corps et figure à l'ensemble. Signalons cependant que dans une « note des éditeurs » (p. VII) MM. V. H. Galbraith et R. A. B. Mynors, directeurs des *Medieval Texts*, se déclarent responsables de l'apparat critique et de la description des trois manuscrits (p. LVII-LXII). M. C.

1583. H. Hohenleutner. *Johannes von Salisbury in der Literatur der letzten zehn Jahre.* — Histor. Jahrb. 77 (1958) 493-500.

Depuis les éditions critiques du *Policraticus*, du *Metalogicon* et surtout depuis l'édition de nombre de lettres de Jean de Salisbury, les médiévistes se sont davantage intéressés à celui-ci. M. H. fait d'abord une analyse critique de l'édition des lettres de 1153 à 1161 (voir *Bull.* VIII, no 1582) ; il résume ensuite les monographies consacrées au penseur, et souhaite la fin de la publication des lettres où se dévoile le mieux la pensée intime de l'auteur. O. L.

1584. J. F. Mahoney. *The Praemonstratentian Canons in the Renaissance Century.* — Analecta Praemonstrat. 33 (1957) 259-267.

En se basant sur les écrits de Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance, M. M. décrit l'influence que l'Ordre des Prémontrés exerça sur la renaissance du XIIe siècle. Le nouvel Ordre assumait comme tâche de suppléer aux ordres monastiques à qui leur genre de vie habituellement sédentaire interdisait l'accès

des grandes masses souvent très ignorantes des choses de la religion ; dans ce même but d'évangélisation, les Prémontrés devaient inculquer au clergé l'amour des belles lettres et veiller surtout à sa formation morale. O. L.

1585. J. Leclercq O. S. B. *Nouvelles lettres de Pierre de Celle.* — Analecta monastica, 5e série (voir *Bull.* VIII, nº 1555) 160-179.

Certaines lettres de Pierre de Celle ont été publiées, mais sont pratiquement inaccessibles. Dom L. les édite. D'abord une lettre de Pierre à Gossuin, abbé bénédictin d'Anchin depuis 1131, mortellement atteint ; une lettre d'Alexandre d'Anchin, successeur de Gossuin (ces deux lettres sont éditées d'après *Metz 1168*) ; et six lettres conservées dans *Oxford* (c'est par distraction qu'on a imprimé : *Cambridge*) *St. John's Coll. 126*, publiées sous le nom de Walter de Dervy (Gauthier de Montier-en-Der). Lettres peu importantes, mais révélatrices du style et du caractère de Pierre de Celle. O. L.

1586. J. R. O'Donnell. *Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation.* — Mediaeval Studies 20 (1958) 239-315.

La traduction latine des *Analytica posteriora* faite par Gérard de Crémone a été éditée par M. L. Minio-Paluello (voir *Bull.* VII, nº 997). Grâce à cette base solide, le P.O'D. édite la traduction latine de la paraphrase de Thémistius sur cet ouvrage d'Aristote. Le savant éditeur a établi son texte d'après trois manuscrits : *Clm 317*, *Paris Nat. lat. 16097* et *Tolède Bibl. capit. 17.14* ; ce dernier manuscrit est le meilleur. O. L.

1587. Y. M.-J. Congar O. P. *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical.* — Analecta monastica, 5e série (voir *Bull.* VIII, nº 1555) 1-90.

Le P. C. consacre une immense érudition à Henri de Marcy, né peu avant 1140, profès cistercien en 1156, abbé de Hautecombe en 1160, amené bientôt à s'opposer au néo-manichéisme du midi de la France et à recruter des seigneurs pour la croisade, élu abbé de Clairvaux en 1170, créé cardinal-évêque d'Albano en 1179, envoyé en 1180 par Alexandre III comme légat pour combattre l'hérésie et résoudre le conflit de la papauté avec Frédéric Barberousse, mort en 1189. Vie très remplie dont le P. C. retrace longuement les péripéties. On possède d'Henri de Marcy un *De peregrinante civitate Dei*, conservé dans *Troyes 509*, f. 93 ^{vb}-177^{vb} (PL 204, 251-402), où les moines de Clairvaux ont réuni deux œuvres disparates : le commencement d'un commentaire sur le psaume 86 (traités 1-12) et l'explication de la liturgie de la septuagésime et des trois dimanches suivants (traités 14-18) ; entre ces 2 parties, le traité 13 rend compte des événements de la croisade en 1186. On peut dater l'ensemble des années 1182-1187. La *civitas Dei* pour notre auteur est la cité de Dieu terrestre, l'Église militante ; les thèmes augustiniens et bernardins abondent dans les exposés. Henry de Marcy est étranger à la culture classique et même à la « théologie monastique », plus étranger encore au courant dialectique ou scolastique ; il n'offre donc aucun intérêt pour l'histoire des idées. Il fut avant tout mêlé à la politique religieuse de l'Église où le légat pontifical se meut dans le sillon de Grégoire VIII. La croisade revêt un caractère religieux : on se croise par vœu, on s'engage à suivre le Christ dans sa pauvreté, on est prêt à lui faire don de sa vie ; la croisade est un pèlerinage et une occasion d'expier ses péchés, en portant sa croix avec le Christ. O. L.

1588. M. B. Hackett O. S. A. *An Unnoticed Johannes Faventinus Fragment.* — Traditio 14 (1958) 505-508.

Le P. H. signale deux feuillets contenant des fragments de la *Summa Decreti* de Jean de Faenza qui furent insérés au début de *Vat. lat. 4954* comme pages de garde. Il décrit le manuscrit et les fragments. G. M.

1589. A. M. Landgraf. *Der « casus perplexus » in der Frühscholastik.* — Collectanea francisc. 29 (1959) 74-86.

Comment, aux débuts de la scolastique, a-t-on résolu le cas de la conscience perplexe ? L'exemple classique est celui des Juifs se demandant s'ils devaient condamner le Christ à mort. Mgr L. a épinglé les textes de Pierre de Poitiers, des questions du cercle d'Odon d'Ourscamp, de Pierre de Capoue, de la Somme de *Bamberg 136*, de Maître Martin, Étienne Langton et Guillaume d'Auxerre. A cette époque, on ne distinguait pas encore assez nettement le péché matériel du péché formel, et l'obligation de suivre sa conscience n'était pas encore claire dans les esprits. On ne s'étonnera donc pas de l'imprécision des théologiens : on est coupable si l'on s'est mis de sa propre faute dans cette perplexité, et il faut toujours se demander si celle-ci peut être écartée ou si elle est inévitable. O. L.

1590. R. Giorgi. *Nota sulla sacralità dell'arte del medioevo.* — Archivio di Filosofia 1957, n° 3 (La filosofia della arte sacra. — Padova, A. Milani, 1957 ; in 8, 212 p. L. 1600) 131-141.

L'art médiéval se caractérise par le « sens du sacré ». Celui-ci s'exprime par un ensemble de symboles et d'allusions qui en font un art éminemment représentatif, « significatif » ; il est une sagesse et une contemplation. Ces réflexions judicieuses synthétisent une vaste connaissance de l'art médiéval, mais ne font appel qu'exceptionnellement à des textes précis ou à des œuvres d'art déterminées. F. V.

1591. H. J. Dow. *The Rose-Window.* — Journal Warburg and Courtauld Institutes 20 (1957) 248-297.

De cette étude excellente et très détaillée sur les origines, l'aire d'extension géographique et la signification des fenêtres en rosace dans les édifices religieux, retenons les pages sur le symbolisme de la roue : la roue de la fortune, la roue dans la Bible (notamment chez Ézéchiel) et chez les auteurs chrétiens du XII^e^ et du XIII^e^ siècle (image du Verbe de Dieu, de la lumière, de la Trinité). L'art gothique en fit un élément d'une iconographie qui englobe toute l'histoire du salut. F. V.

1592. G. Gonnet. *Enchiridion fontium Valdensium* (Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge). Du III^e^ Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179-1532). Vol. I (Collana della Facoltà valdese di teologia, Roma). — Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1958 ; in 8, 188 p. L. 1800.

Premier fascicule d'un recueil des sources sur les Vaudois. Il va de 1179 à 1218, date de la Conférence de Bergame. Les documents publiés se suivent selon l'ordre chronologique des dates, sûres ou probables, de leur composition. Excepté quelques inédits, toutes les sources de ce recueil ont été tirées des éditions les plus

récentes ou les plus correctes. Chaque pièce est précédée d'une notice critique, où sont rapportées les indications strictement nécessaires sur l'origine, la nature, le but, le contenu, la portée du document publié, l'édition ou le manuscrit qui a été pris en considération.

Souhaitons la rapide exécution de cet admirable instrument de travail, qui comportera quatre fascicules. G. M.

1593. B. Marthaler O. F. M. Conv. *Forerunners of the Franciscans : the Waldenses.* — Franciscan Studies 18 (1958) 133-142.

On découvre déjà chez les Vaudois cet idéal de pauvreté évangélique et ce zèle pour la parole de Dieu qui caractériseront aussi le franciscanisme naissant. Mais à l'encontre des Vaudois les disciples de S. François sauront rester en communion avec la hiérarchie et la doctrine de l'Église. G. M.

1594. J. Frappier. *Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XII^e siècle.* — Cahiers Civilisation médiévale 2 (1959) 135-156.

Les anciens troubadours ont édifié sur les données de la « fin' amor » une éthique particulière qui cherche en elle-même son ennoblissement, à l'imitation du service féodal. Leur religion de l'amour constitue l'élaboration la plus audacieuse et la plus hérétique d'un paganisme mondain. Leur poésie s'est prolongée dans le roman français, mais on ne peut lui attribuer un rôle déterminant dans l'éclosion et le succès de l'idéal courtois chez les auteurs du Nord, sauf pour le *Tristan* de Thomas et le *Lancelot* de Chrétien. Il semble bien que le thème fondamental des romans antiques et des romans bretons, l'alliance courtoise de l'amour et de la chevalerie, dépend d'une tradition bien établie dans le Nord avant toute influence de la poésie d'oc. G. M.

1595. D. D. R. Owen. *The « Vision of St Paul ». The French and Provençal Versions and Their Sources.* — Romance Philology 12 (1958-59) 33-51.

La *Visio* originale dut être écrite en grec, probablement au III^e siècle. Elle ne nous est connue que par des recensions plus tardives en grec, syriaque, copte, latin etc. Elle ne sera traduite en français et en provençal qu'à partir du XII^e siècle par des poètes et des prosateurs, utilisant différentes recensions latines. Comme telle elle forme la source principale des idées qu'on s'est faites dans les derniers siècles du moyen âge sur les tourments réservés aux damnés. G. M.

1596. I. Vallery-Radot O. C. R. *Les sources d'un roman cistercien : la « Queste del Saint Graal ».* — Collectanea Ord. Cist. reform. 17 (1955) 201-213.

1597. I. Vallery-Radot O. C. R. *La « Queste del Saint Graal », roman cistercien.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 18 (1956) 5-20, 199-213, 321-332.

En des pages très vivantes, le P. V.-R. résume le roman de chevalerie celtique, la *Queste del Saint Graal*, développant le thème classique de la rencontre de Dieu et de l'homme dans l'« autre monde ». Loin d'y voir la mise en scène d'une doc-

trine esotérique, manichéenne ou cathare, le P. V.-R. y constate des expressions trahissant un auteur cistercien, antérieur sans doute au XIIIe siècle : l'« autre monde » n'est autre que la vie cistercienne. O. L.

1598. R. Nelli. *Écritures cathares*. Textes originaux traduits et commentés (La Tour Saint-Jacques). — Paris, Denoël, 1959 ; in 8, 257 p.

M. N. consacre tout d'abord quelques pages aux origines et à l'esprit du catharisme. Il livre ainsi un rapide aperçu de ses tendances philosophiques essentielles sur Dieu, le principe du mal, le dualisme des principes, la liberté, le salut, le rôle de Jésus-Christ, l'eschatologie. Il constate que sa morale reflète les caractères généraux de sa philosophie.

Il présente ensuite, traduit et commente la totalité des écrits cathares connus et qui se réduisent aux sept petits traités groupés dans le *Livre des deux principes*, au *Rituel roman* dit de Lyon et au *Fragment de rituel latin*, édité par le P. A. Dondaine. Il y ajoute la traduction de la *Cène secrète*, apocryphe qui aurait exercé une influence certaine sur la formation de la pensée cathare et faisait partie des livres mystiques sur lesquels les Cathares de France et d'Italie appuyaient leur foi. Cette *Cène secrète* (ou *Interrogatio Iohannis*) est un « faux évangile » où saint Jean est censé interroger Jésus-Christ sur l'organisation du monde par le diable, la création du monde etc., au cours d'une « Cène secrète du royaume des cieux ». Il en existe deux versions latines : l'une, provenant des archives de l'inquisition de Carcassonne, actuellement *Paris Nat. Doat 36* (qu'utilise M. N.) ; l'autre, conservée dans *Vienne Nat. 1137*.

Le mouvement cathare étant fort étudié et mieux connu, grâce surtout aux nombreuses publications du P. Dondaine, on appréciera d'autant plus ces traductions complètes et bien commentées de textes cathares. G. M.

1599. N. de Pierrefeu. *Le rayonnement du néo-manichéisme en Italie médiévale*. — Cahiers Études cathares 9 (1958) 142-158.

Vaste tour d'horizon de l'hétérodoxie néo-manichéenne en Lombardie, Ombrie et Toscane : le mouvement de Gérard de Monforte, les Umiliati, les Cathares de Florence, les Fidèles d'Amour. G. M.

1600. Ch. Delpoux. *Les Cathares et l'Inquisition à Toulouse et dans sa région*. — Cahiers Études cathares 7 (1956) 83-95.

M. D. rappelle quelques épisodes de la répression inquisitoriale dans la capitale du catharisme occitan et dans ses environs au XIIe siècle et au début du XIIIe. G. M.

1601. Ch. Delpoux. *Le catharisme dans la région de Narbonne*. — Cahiers Études cathares 7 (1956) 144-159.

Si la ville de Narbonne resta l'un des centres les plus orthodoxes au point de vue de l'Église romaine, — et M. D. explique pourquoi, — le pays environnant aurait été, tout au contraire et pendant toute la croisade, un foyer ardent de résistance cathare. G. M.

1602. Ph. Wolff. *Un problème historique : Cahors et le catharisme*. — Bulletin de la Société des Études littér. scientif. et artist. du Lot 80 (1959) 51-62.

Après avoir rappelé les origines, le contenu doctrinal, les causes de l'échec final et de la disparition du catharisme, M. W. émet l'hypothèse que, si Cahors, à l'encontre des régions voisines, a échappé à l'hérésie, il le doit probablement à son bon gouvernement et à sa prospérité économique dans la seconde moitié du XII[e] siècle. G. M.

1603. R. Dorbes. *Les symboles manichéens et cathares des stèles discoïdales du Lauraguais.* — Cahiers Études cathares 6 (1955) 18-26.

Étude des signes, emblèmes ou symboles, relevés sur des stèles manichéennes et cathares de vieux cimetières du Lauraguais dans le Languedoc et reproduits par M. D. sur deux pages de planches. G. M.

1604. S. Hannedouche. *Manès et le Manichéisme. Le Catharisme : résurgence du Manichéisme. La mission cosmique du Manichéisme.* — Cahiers d'Études cathares 5 (1954) 229-239 ; 6 (1955) 3-9.

Trois conférences sur la cosmogonie de Manès et sa reviviscence dans le catharisme. G. M.

1605. S. Hannedouche. *Le problème du mal chez les Manichéens et les Cathares.* — Cahiers Études cathares 8 (1957) 3-10.

M. H. établit que les cathares ont posé le problème du mal de la même façon que les manichéens et que les ouvrages cathares qui ont survécu donnent des précisions intéressantes, en particulier sur l'origine de Satan et sur le mythe de la tentation. G. M.

1606. R. L. Benson. *From Election to Consecration : Studies on the Constitutional Status of an « electus » in the High Middle Ages.* Vol. I-II. — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 2585-2586.

M. B. étudie les précisions et distinctions apportées à la notion d'office ecclésiastique par les décrétistes et les premiers décrétalistes. Rufin est le premier, d'une part à distinguer entre les offices avec *auctoritas* et les offices de pure administration, d'autre part à appliquer cette distinction aux évêques élus, qui n'ont encore que la seule *potestas iurisdictionis*, et aux évêques consacrés, qui jouissent en outre de la *potestas ordinis*. Bientôt après on fit dépendre la *potestas iurisdictionis* de la confirmation de l'élu par son supérieur compétent, c'est-à-dire finalement le pape, ce qui allait dans le sens des tendances centralisatrices de l'époque. Le cas du pape lui-même faisait d'ailleurs exception à cette loi, puisque pontife suprême et jouissant immédiatement de la *plenitudo potestatis*. M. B. étudie aussi les relations entre pape et empereur chez Rufin et ses successeurs, et l'application au cas de l'empereur de la distinction entre *auctoritas* et *administratio*. Dissertation de 588 p. en microfilm, Dl.7.45. H. B.

1607. H. Barré. *Deux sermons du XII[e] siècle pour la fête de la Conception.* — Sciences ecclésiast. 10 (1958) 341-359.

Le P. B. édite et commente deux sermons sur la conception de la sainte Vierge qu'il a repérés dans *Clm 27129*, f. 110[v]-113[v]. Il ne s'agit pas de l'immaculée conception, mais de la conception de Marie ; et encore ne célèbre-t-on pas la sanctification de la Vierge, mais uniquement la première annonce de la rédemp-

tion du genre humain. Ces sermons s'inspirent visiblement d'un sermon *De nativitate sanctae Mariae* qui, depuis la fin du Xe siècle, circulait dans les pays germaniques. De fait le manuscrit de Munich provient d'Ottobeuren et, par sa teneur, est apparenté au mouvement qui se faisait jour, vers la fin du XIIe siècle en Allemagne, en faveur d'une fête de la conception de Marie. O. L.

1608. F. Russo. *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria* (Deputazione di storia patria per la Calabria, Collana storica, 1). — Napoli, F. Fiorentino, 1959 ; in 8, XII-277 p. L. 2500.

Le P. R. inaugure cette nouvelle série d'études historiques sur la Calabre par un ouvrage consacré à une de ses gloires, Joachim de Flore.

Dans une première partie est présentée la personne du fondateur avec dates biographiques, traités (P. R. s'en tient aux divisions de sa *Bibliographia gioachimita* ; voir *Bull.* VII, no 2600), orthodoxie, doctrine des trois états, ecclésiologie et sacramentalisme, prophétisme et influence à travers les siècles.

La seconde partie : l'Ordre de Flore, héritage de Joachim, est sans doute plus originale, car il n'existe guère d'études d'ensemble sur ce sujet. Le P. R. traite successivement de ses origines, de ses développements et de ses constitutions.

Dans une dernière partie sont présentés : les différentes fondations de l'Ordre en Calabre et en dehors ; les rapports entre « Florentins » d'une part, Cisterciens, Franciscains et Saint-Siège d'autre part ; les courants artistiques et les manifestations de sainteté.

On saura gré au P. R. d'avoir réuni en une étude si accessible l'essentiel de ce que l'on sait sur cette grande figure spirituelle si fortement controversée. G. M.

1609. V. Cilento. *Alano di Lilla poeta e teologo del secolo XII.* — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958 ; in 8, 103 p. L. 1500.

Dans ce « cours officiel d'histoire de la philosophie médiévale », donné à Naples en 1957-58, M. C. ne pouvait guère faire grand étalage d'érudition ; mais il est fort bien informé des problèmes et bien au courant des études actuelles. Il s'est attaché aux thèmes principaux qui se dissimulent parfois sous l'allégorie du *De planctu naturae* et de l'*Anticlaudianus* qui en est la continuation. Il s'agit avant tout de la nature qui est l'instrument de Dieu dans le gouvernement du monde, nature qui conduit à Dieu parce qu'elle fait régner l'amour et la concorde universelle. Pour comprendre Alain de Lille, il faut le rattacher aux *rationes seminales* de saint Augustin, à Boèce, au *Liber de causis*, l'intégrer dans le platonisme médiéval, dans le climat de l'école de Chartres, spécialement dans le naturalisme de Bernard Silvestre. Cependant Alain dépasse celui-ci ; car la nature joue deux rôles, l'un cosmologique, souligné par Bernard Silvestre : établir l'ordre dans le cosmos ; l'autre moral, connexe d'ailleurs au précédent : être la règle de la moralité, puisque la nature est l'instrument de Dieu. Alain synthétise donc la tradition classique et la tradition patristique. Pour être complet, M. C. a rappelé l'opposition d'Alain aux hérésies du temps, celles des Patarins, des Cathares et des Vaudois. On appréciera hautement les dernières pages de ce cours concernant la mentalité du XIIe siècle, qui sort de l'orbite patristique en intégrant le platonisme, et la mentalité du XIIIe siècle, qui peu à peu s'imprègne d'Aristote bouleversant les positions acquises. Saint Thomas cependant devait surgir qui, par son génie, allait adroitement christianiser Aristote. Les aperçus de M. C. qui, par endroits, auraient pu être ordonnés d'une manière plus méthodique, n'en sont pas moins une excellente vue d'ensemble sur la pensée d'Alain de Lille et faciliteront grandement l'intelligence du poète. O. L.

1610. L. Hödl. *Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille in Münchener Handschriften.* — Zeitschr. kathol. Theol. 80 (1958) 516-527.

Mgr Glorieux a naguère signalé dans *Paris Nat. nouv. acq. lat. 335* et *Vat. Reg. lat. 424* une collection de 27 et 28 sermons attribués à Alain de Lille (voir *Bull.* VII, nº 1765). M. H. a rencontré la même collection (32 sermons) dans *Clm 4616* (de même dans *Clm 4586* et *4782a*) et une autre assez différente dans *Clm 17458*. Tout invite M. H. à considérer comme authentique la collection de *Clm 4616*, dont il détaille les pièces. Dans ce dernier manuscrit cette collection est précédée de la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain. M. H. résume cet ouvrage qui donne les règles de la prédication, où l'*auctoritas* et la *ratio* ont chacune leur rôle, et il montre que les sermons d'Alain se sont efforcés de les suivre, par leur amour des *distinctiones* et l'élégance du langage. O. L.

1611. J. N. Garvin and J. A. Corbett. *The « Summa contra haereticos » Ascribed to Praepositinus of Cremona* (Publications in Mediaeval Studies, 15). — Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958 ; in 8, lviii-302 p.

Plusieurs historiens des hérésies médiévales ont déjà utilisé cet écrit pour exposer les erreurs théologiques du temps. Mais rien ne vaut le texte lui-même : le voici, présenté élégamment et savamment par deux ouvriers qualifiés. L'édition n'était pas aisée, car les 10 manuscrits qui conservent l'écrit offrent entre eux de notables divergences. Le texte de *Paris Nat. lat. 2476* est par endroits un simple résumé, ailleurs il est une altération notable du texte commun ; les éditeurs ont dû l'éditer en appendice. *Vat. lat. 4304* est de son côté aussi tellement aberrant qu'il a fallu, par endroits, éditer le texte en deux colonnes dont l'une lui était réservée. Pour constituer le texte, les éditeurs n'ont trouvé aucun manuscrit de base ; ils ont dû l'établir d'après les huits manuscrits plus ou moins apparentés ; les variantes sont nombreuses et constituent un copieux apparat critique. Quel est l'auteur de cet écrit ? Se basant sur la mention de Prévostin qu'on lit dans *Douai 434*, tome I, non pas au début de l'ouvrage mais dans la table des matières du début du tome, G. Lacombe avait cru jadis pouvoir l'attribuer à Prévostin de Crémone ; mais son opinion fut bientôt abandonnée. *Vat. Chigi A. V. 158* l'intitule *Summa magistri Galli*. Mais s'agit-il d'un nom propre ou du nom commun désignant tout Français ? Nous restons donc devant un anonyme, écrivant sans doute à la fin du XII^e siècle. En tout cas dans *Vat. Chigi A. V. 158* trouvons-nous des références à la *Summa Vergente*, à la Somme d'Alain de Lille et à celle de Vacarius. Les savants éditeurs ont décrit longuement, d'après le texte même, les erreurs visées par l'auteur : les Cathares et surtout les Passagiens. Cette édition sera fort utile : non seulement elle nous rapporte, avec leurs arguments, les hérésies du temps, mais elle nous montre le genre de réponse que lui opposaient les théologiens. O. L.

XIII^e s. **1612.** H. Grundmann. *La genesi dell'Università nel Medio Evo.* — Bullettino Istit. stor. ital. Medio Evo e Archivo Muratoriano 70 (1958) 1-18.

Ces pages reproduisent la conférence que M. G. fit en juin 1957 à l'Istituto storico italiano per il Medioevo. L'orateur développa ensuite amplement son travail et en fit un ouvrage qui a été recensé *Bull.* VIII, nº 755. O. L.

1613. C. H. Talbot. *A Cistercian Commentary on the Benedictine Rule.* — Analecta monastica, 5e série (voir *Bull.* VIII, no 1555) 102-159.

Dans les 150 premiers folios d'*Auxerre 50* on lit un commentaire anonyme de la Règle bénédictine. M. T. édite de très larges extraits des 17 premiers chapitres. Un examen attentif du contenu conduit le savant éditeur aux conclusions suivantes : l'auteur est un moine cistercien, qui écrit au début du XIIIe siècle et est sans doute Jean II, abbé de Pontigny. O. L.

1614. T. Leccisotti O. S. B. *I sermoni del Cassinese Erasmo.* — Benedictina 12 (1958) 27-71.

Pour nous donner une idée en quoi les moines du Mont-Cassin ont pu contribuer à la formation du jeune Thomas d'Aquin, dom L. édite une vingtaine de sermons du moine Érasme de cette abbaye. Ces sermons sont conservés dans *Mont-Cassin 832*, datant du début du XIIIe siècle. Sermons simples, de tendance moralisante. Parmi les autorités citées, on trouve, à côté de S. Augustin, S. Grégoire, Bède, la *Glossa*, S. Bernard ainsi qu'un *Henricus* (l'éditeur précise en note : Henri de Settimello ?). A. B.

1615. F. Seibt. *Über den Plan der Schrift « De nugis curialium » des Magisters Walter Map.* — Archiv Kulturgeschichte 37 (1955) 183-203.

Walter Map (1140-1210), d'origine galloise, vécut dans l'entourage d'Henri Plantagenet et comme diplomate mena intensément la vie de cour. Il fut aussi archidiacre d'Oxford. Il est l'auteur de nombreux écrits satiriques et polémiques où il fustige les défauts de l'Église et de la société de son temps. M. S. décrit ici le contenu du principal d'entre eux, le *De nugis curialium*, dont il veut établir l'ordonnance littéraire primitive. G. M.

1616. A. Dondaine O. P. *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 228-276.

Le *Liber antiheresis* (*Madrid Bibl. nac. 1114*), écrit anti-cathare d'origine vaudoise, offre une si étroite parenté avec le *Liber contra Manichaeos* (*Paris Nat. lat. 689*), d'origine catholique, qu'il faut leur attribuer le même auteur. Ils ne peuvent être que l'œuvre d'un polémiste converti, et plus spécialement du chef des Pauvres catholiques, Durand de Huesca, qui abandonna avec ses compagnons le valdéisme à la conférence contradictoire de Pamiers (1207), prononça l'année suivante devant Innocent III sa profession de foi catholique et obtint du pontife l'approbation de son genre de vie, conservé du valdéisme, d'entière pauvreté et de ministère de la parole sacrée. Le *Liber contra Manichaeos* présente une réplique à un petit traité cathare dont il reproduit le texte : par où il donne la possibilité de reconstituer un nouvel état de la secte dualiste.

Autour des écrits polémiques de Durand de Huesca se groupent plusieurs états de l'ouvrage attribué à Ermengaud (*Troyes 1068, Reims 495, Bruxelles Bibl. roy. 1558, Madrid Nac. 6911*). Il ne peut s'agir que du compagnon du fondateur Durand et non pas de l'abbé de Saint-Gilles. Ainsi plusieurs écrits contre le valdéisme hérétique tirent leur origine de cette communauté des Pauvres catholiques. G. M.

1617. H.-J. Koppitz. *Wolframs Religiosität.* Beobachtungen über das Verhältnis Wolframs von Eschenbach zur religiösen Tradition des Mittelalters (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, 7). — Bonn, H. Bouvier, 1959 ; in 8, 488 p. Mk. 19.50.

Sur Wolfram d'Eschenbach, le poète bavarois qui reprit dans les premières années du XIII^e siècle le thème du *Perceval* de Chrétien de Troyes, une abondante littérature récente a été publiée : on en a la liste, arrêtée à 1955, dans le *Verfasserlexikon*, t. V, Nachträge, col. 1136-1138. M. K. a maîtrisé cette immense production (il commence par en donner une idée, p. 11-66) en une thèse présentée à Bonn en 1954. Le présent travail complète celle-ci. Son objet, la « Religiosität » de Wolfram, lui permet de rencontrer les positions les plus caractéristiques des historiens récents. Il commence par comparer les conceptions de Wolfram sur Dieu, le monde et l'homme avec celles qui le précédaient, dans le droit germanique et la littérature courtoise notamment ; puis sur la foi, sur l'histoire du salut, les hiérarchies céleste et ecclésiastique, le démon, le jugement. Cette « théologie », pourrait-on dire, est dominée par la personne du Dieu-Juge et non par celle du Christ, ce qui donne à l'œuvre une physionomie encore proche de l'Ancien Testament. L'éthique de Wolfram est dans la ligne logique de ces principes, quoique les éléments chrétiens y prennent une plus grande place, — sans que pour autant on puisse accepter la thèse du « franciscanisme » de Wolfram. Passant alors à la légende du Graal, M. K. en admet le caractère symbolique, mais il ne restreint pas la portée de celui-ci à l'eucharistie : la perspective du *Parzival* englobe le paradis, l'éternité, l'idéal, l'union entre Dieu et le monde (p. 256). Enfin, un grand mérite de M. K. est de situer Wolfram dans l'ensemble des courants spirituels du XII^e siècle. Il recueille les indices qui le rattachent aux conceptions des mystiques, notamment sur l'amour, aux courants spirituels issus des croisades, au catharisme même, mais beaucoup moins à la scolastique naissante de son temps. Cet ouvrage, très bien documenté, mérite d'être connu.

F. V.

1618. A. Levasti. *Mistici-poeti francescani in Italia nel secolo XIII^o.* — Doctor seraphicus 6 (1959) 12-28.

Parmi les poètes franciscains italiens du XIII^e siècle qui ont chanté les joies de la contemplation, M. L. cite saint François d'Assise, l'auteur (franciscain selon lui) du *Dies irae*, Thomas de Celano, l'auteur présumé de la séquence *Sanctitatis nova signa*, saint Bonaventure, Bongiovanni de Cavriana, Giacomino de Vérone. Ces deux derniers à vrai dire ne sont pas des auteurs mystiques, au sens strict du moins ; mais Jacopone de Todi en est un représentant authentique, même s'il n'est pas l'auteur du *Stabat mater*, dont fait état M. L. O. L.

1619. R. Koper O. F. M. *Franziskus der Gottsucher.* — Franzisk. Studien 40 (1958) 115-132.

Sur la base des témoignages éprouvés au point de vue critique, le P. K. met en évidence quelques traits de la physionomie de saint François d'Assise : l'autre vie, l'eucharistie, le sacerdoce, l'amour des hommes, l'humilité. F. V.

1620. K. Esser O. F. M. *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit.* — Archivum francisc. histor. 51 (1958) 225-264.

Après avoir exposé la doctrine cathare telle que S. François l'a connue dans son dualisme radical, le P. E. montre comment le saint tenta en toute charité de ramener ses adhérents à l'orthodoxie, plus encore par sa vie exemplaire et sa piété que par sa prédication et ses écrits. G. M.

1621. L. Arnaldich O. F. M. *San Antonio, Doctor evangélico.* — Barcelona Editorial Seráfico, 1958 ; in 8, 229 p.

On ne trouvera sans doute dans cette nouvelle vie de saint Antoine de Padoue rien qui n'ait été dit au cours de ces dernières années. Mais tout y est bien ordonné : critique des sources de la vie du saint ; sa jeunesse et son ministère apostolique en Italie, en France et de nouveau en Italie ; sa formation scientifique ; les écrits apocryphes, douteux (l'*Expositio in psalmos*), authentiques (*Sermones dominicales, in solemnitatibus sanctorum, in honorem et laudem beatissimae Mariae Virginis*), leurs manuscrits et leurs éditions ; la technique des sermons du saint, illustrée par la publication de deux de ceux-ci ; le caractère scripturaire de son enseignement ; le tout suivi d'une liste complète fort utile de ce qui a été écrit sur le saint, surtout aux alentours de 1946, lorsque Pie XII le créa docteur de l'Église. O. L.

1622. M. Mückshoff O. F. M. Cap. *Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie.* — Franzisk. Studien 39 (1957) 288-502.

Le dessein de ce travail considérable est d'« éclairer l'absolue coprédestination de Marie dans la pensée franciscaine ». Au préalable, l'auteur mène une enquête attentive (p. 290-361) chez les Pères et les scolastiques sur la prédestination du Christ, en s'arrêtant longuement aux principaux représentants de l'école franciscaine, Duns Scot et Raymond Lulle. Passant ensuite à la « coprédestination » de Marie, il procède à peu près de même : l'enquête mène le lecteur des Pères latins et grecs (ces derniers jusqu'à la fin du moyen âge) à la mariologie franciscaine (en négligeant de faire l'examen des tenants d'autres écoles). Cette mariologie est représentée par saint Antoine de Padoue, saint Bonaventure, Conrad de Saxe, Raymond Lulle, Duns Scot et ses disciples, puis Ubertin de Casale, Bernardin de Sienne, Jean de Ségovie, parmi d'autres théologiens ou prédicateurs des XIVe et XVe siècles ; enfin, pour le XVIe siècle et l'époque moderne, par nombre de théologiens dont le P. M. a exploré les œuvres. Les conclusions — très brèves — mettent en relief comment le dessein annoncé au départ s'est trouvé vérifié. Il faut remercier le P. M. du dossier immense qu'il a réuni et auquel le chercheur devra recourir désormais. On eût souhaité cependant que la place accordée aux Pères fût proportionnellement moins grande ; et, par contre, qu'une meilleure attention ait été accordée aux écoles scolastiques autres que l'école franciscaine et ses prédécesseurs immédiats en ce qui concerne la prédestination de Marie. F. V.

1623. K. Balić O. F. M. *Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie.* — Franzisk. Studien 39 (1957) 218-287.

Seule la première partie de ce travail correspond à la période chronologique de ce *Bulletin*. Les noms que le P. B. passe ainsi en revue, pour le moyen âge, sont ceux de saint Antoine de Padoue, de saint Bonaventure, de Jean Duns Scot, d'Ubertin de Casale, de saint Bernardin de Sienne, de Bernardin de' Busti, de Pelbart de Temeswar. Cette enquête minutieuse met sous les yeux du lecteur les textes intéressants. Ceux-ci situent la « corédemption » de Marie dans la ligne de l'incarnation et dans celle de la « compassion » de Marie ; mais ils ne posent pas le problème d'une coopération de Marie à la rédemption objective accomplie par le Christ, ni d'ailleurs celui d'une pure passivité de Marie dans la réception des fruits de la rédemption. F. V.

1624. Alexander of Villa Dei. *Ecclesiale.* Edited with Introduction, Notes and English Translation by L. R. Lind. — Lawrence, University of Kansas Press, 1958 ; in 8, x-155 p. Dl. 4.

Alexandre de Villedieu († 1250) est né aux environs de 1170 à Villedieu-les-Poëles en Normandie ; il vint à Paris pour ses études et y conquit sans doute des grades, car il est dénommé *magister*. Il est surtout connu par son *Doctrinale*, grammaire fort répandue au moyen âge. Mais il composa par la suite un *Ecclesiale*, comput mêlé à un calendrier liturgique. Cet ouvrage n'eut pas d'écho, car on n'en a conservé qu'un seul exemplaire dans *Paris Nat. lat. 14927*, f. 165-175, écrit entre 1199 et 1202 et comportant 2002 vers. L'ouvrage se présente dans sa première partie comme un calendrier liturgique, où à chaque mois sont rattachées les fêtes qui peuvent y survenir. Dans sa seconde partie, l'écrit est un amalgame des sujets les plus disparates : notes liturgiques, époques du monde, décalogue, vices capitaux, quatre parties du monde. Tout l'ouvrage d'ailleurs est rempli des notations les plus diverses : notions d'histoire naturelle, de géographie, d'histoire sociale, notes sur le martyrologe, les monastères, les prébendes, les gestes des papes, etc. M. L. a le mérite de l'éditer en entier, et d'en donner une traduction anglaise enrichie de nombreuses références aux écrits similaires et aux études parues sur ce genre de littérature. Devant cet amas de données les plus divergentes, le lecteur désireux d'un renseignement est un peu découragé ; après les diverses tables qui clôturent le volume, un *index rerum notabilium* eût été le bienvenu. O. L.

1625. M. Villey. *L'idée de la croisade chez les juristes du moyen âge.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 1422) 565-594.

On ne rencontre guère avant le XIII^e^ siècle dans les ouvrages canoniques des développements touchant spécifiquement à la croisade. C'est avec l'*Apparatus* d'Innocent IV en 1245, la *Summa* de l'Hostiensis et son grand commentaire littéral ou *Lectura* que la théorie juridique de la croisade apparaît soudain constituée. Ces deux auteurs, qui seront fréquemment recopiés par les canonistes ultérieurs, ont soumis au creuset de leur logique propre et la légitimité même des croisades (contre les infidèles et contre les hérétiques ou schismatiques), et les détails de son organisation interne (initiative de la croisade, recrutement des croisés : la théorie du vœu, ses privilèges, la conduite des opérations). Ces canonistes ont ainsi créé un concept de croisade, ils en ont fait une théorie, parce qu'ils voulaient assurer à l'institution de longues et solides destinées. En fait leur œuvre n'a connu qu'une fortune médiocre, son efficacité fut courte. G. M.

1626. A. Emmen O. F. M. *Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule.* — Franzisk. Studien 39 (1957) 99-217.

Le P. E. a écrit une étude très importante et très consciencieuse. Il commence par l'examen des précurseurs de Duns Scot (Richard Fishacre, Nicolas d'Ockham, Guillaume de Ware) et entreprend ensuite l'étude de la mariologie de Scot lui-même. L'examen des sources met en relief la place du fondateur de l'école franciscaine d'Oxford, Robert Grossetête, et l'influence de saint Anselme. A propos de la doctrine en elle-même, la maternité divine de Marie prend une place de premier plan, dont le P. E. décrit tous les aspects. La doctrine scotiste de l'immaculée conception fait également l'objet d'une analyse attentive et documentée, illustrant ce que cette doctrine implique de potentialités pour saisir la place de Marie dans le plan du salut et la signification de son assomption. En appendice, le P. E. publie le Quodlibet IV de Roger Marston, comprenant trois questions sur l'amour, les joies et les douleurs de Marie (*Assise Com. 118*, f. 130-145), une question *De conceptione B. Mariae* du Commentaire sur les Sentences de

Robert Cowton (*In III Sent.*, q. 9, d'après *Oxford Merton Coll. 92*, f. 139-141, et *Exeter Coll. 43*, f. 204-206) et une autre sur le même sujet, de François de la Marche (*In III Sent.*, d. 3 ; d'après *Vat. Barber. lat. 791*, f. 98-100). F. V.

1627. G. M. Giacomozzi O. S. M. *L'Ordine della penitenza di Gesù Cristo. Contributo alla storia della spiritualità del secolo XIII.* — Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria 8 (1957-58) 3-60.

Cet article étudie l'histoire, non des confréries connues sous le vocable de la pénitence dès le XIII^e siècle et même avant, mais d'un véritable ordre religieux qui s'inspira de l'ordre franciscain. Il fut fondé à Hyères en Provence par Raymond Attanulfi vers 1248, puis approuvé par Innocent IV en 1251 et finalement, après une période d'expansion assez rapide dans tout l'Occident, supprimé au II^e concile de Lyon en 1274, en même temps que d'autres ordres mendiants nés à la même époque. Les derniers couvents de l'ordre vécurent jusqu'à la fin du XIII^e siècle, et bientôt tous s'affilièrent à l'un ou l'autre des ordres existants. Le P. G. a rassemblé toutes les données connues sur son histoire, corrigeant plus d'une fois ce que les historiens antérieurs de la vie religieuse avaient affirmé à son sujet (par ex. F. J. Marquez, *Origine delli frati eremitani dell'Ordine di S. Agostino*, Tortone 1620 ; P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris 1721 ; W. Emery, *The Friars of the Sack*, dans *Speculum* 18, 1943, 323-334). Les sources sur lesquelles il s'appuie sont surtout les Registres des Papes, d'Alexandre IV à Jean XXII en particulier. On voit tout l'intérêt de ce travail qui apporte des précisions très sûres pour l'histoire de l'ordre de la pénitence. Le P. G. éditera ultérieurement ses *Constitutiones*. F. V.

1628. Hadewijch. *Brieven.* Opnieuw uitgegeven door J. Van Mierlo S. J. I : *Tekst en commentaar.* II : *Inleiding.* — Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1947 ; 2 vol. in 8, 349 et 143 p.

Une anthologie des lettres d'Hadewijch fut publiée en 1936 par M^lle M. H. Van der Zeyde, avec adaptation en néerlandais moderne (Anvers, De Sikkel). Mais le P. Van M. avait préparé, déjà à cette époque, une édition critique complète des lettres d'Hadewijch, selon les procédés qu'il avait mis en œuvre pour l'édition des *Strophische gedichten* et des *Mengeldichten*. Nous avons décrit les rééditions de ces travaux du P. Van M. (voir *Bull.* VII, n^os 2621 et 2622). Dans l'édition des lettres, le texte est précédé, pour chacune d'elles, d'une analyse, d'un examen des passages réclamant des éclaircissements particuliers, et éventuellement de notes sur les sources, l'influence et l'authenticité. Remarquons que le second volume, *Inleiding*, s'étend particulièrement sur ces trois dernières questions. Le P. Van M. conclut que l'authenticité ne peut être infirmée par les emprunts que l'on découvre de-ci de-là ; c'est notamment le cas de la XVIII^e lettre, où il y a des emprunts à Guillaume de Saint-Thierry, et de la X^e, qui exploite Richard de Saint-Victor. L'influence de ces Lettres se découvre surtout dans les *Limburgsche Sermoenen* (le 41^e, en particulier, dépend de la X^e lettre), dans l'œuvre de Ruysbroeck et dans celle de Godefroid de Wevel. Les dernières sections étudient longuement la doctrine spirituelle des lettres, doctrine qui est foncièrement celle de la mystique nuptiale très répandue alors, mais où l'on découvre déjà des indices de la mystique de l'essence, appelée à une grande faveur au cours du XIV^e siècle. On ne peut que louer cette édition, vrai modèle du genre : elle apporte au lecteur un texte parfaitement établi, un commentaire très riche et une initiation doctrinale de premier ordre. F. V.

1629. Hadewijch. *Brieven.* Oorspronkelijke tekst en nieuw-nederlandse overzetting met inleidingen en aantekeningen bezorgd door F. Van Bladel S. J. en B. Spaapen S. J. (Bloemen van « Ons geestelijk Erf », nieuwe reeks, 6). — Tielt, Lannoo, 1954 ; in 8, 293 p.

Les traducteurs qui ont élaboré ce beau recueil ont pu bénéficier de l'édition des lettres d'Hadewijch par le P. J. Van Mierlo S. J. (voir *Bull.* VIII, n° 1628). Leur travail se caractérise par un détail précieux : ils ont reproduit sur la page de gauche le texte édité par le P. Van Mierlo, en en simplifiant quelque peu la typographie ; en regard, sur la page de droite, figure la traduction en néerlandais moderne. Une longue introduction (p. 7-47) rappelle ce qu'il faut savoir d'Hadewijch et donne une analyse succincte de chaque lettre. F. V.

1630. R. C. Dales. *Robert Grosseteste's « Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis ».* — Mediaevalia et Humanistica 11 (1957) 10-33.

Robert Grosseteste a composé un commentaire sur la Physique, conservé en trois manuscrits : *Oxford Bodl. Digby 220, Oxford Merton Coll. 295, Venise Marc. VI. 220.* M. D. s'intéresse surtout au premier, dont il analyse en détail chacun des 8 livres. Ce texte est le meilleur des trois. Le commentaire est, comme tenue littéraire, inférieur au commentaire de Robert sur les *Posteriora analytica* ; il est plutôt un ensemble de gloses. Il fut sans doute rédigé entre 1227 et 1233. Il cite nombre d'anciens auteurs grecs ; saint Augustin et Boèce apparaissent parfois. Seul parmi les auteurs « modernes », Richard de Saint-Victor est évoqué, une fois. En somme, excellente introduction à une édition critique. O. L.

1631. G. M. Colasanti O. F. M. Conv. *Maternità spirituale, assunzione e regalità di Maria SS. secondo Riccardo da San Lorenzo († c. 1260).* — Miscellanea francesc. 58 (1958) 3-35.

On sait que le *De laudibus Beatae Mariae Virginis* édité parmi les écrits d'Albert le Grand (t. 36 de l'édition A. Borgnet) est l'œuvre de Richard de Saint-Laurent, doyen du chapitre de Rouen en 1239, mort vers 1260. Cet ouvrage, essentiellement de dévotion, contient cependant d'intéressants aperçus dogmatiques. Le P. C. en relève trois : la maternité spirituelle de Marie, maternité morale et indirecte, embrassant tous les hommes, faite de bonté miséricordieuse ; l'assomption corporelle : la sainte Vierge est morte, puis assumée corporellement au ciel, glorifiée et intercédant pour nous ; et enfin la royauté de Marie, comme mère du Roi universel, épouse du Verbe incarné, corédemptrice et médiatrice de toutes grâces. O. L.

1632. G. M. Colasanti O. F. M. Conv. *La corredenzione di Maria nel « De laudibus B. M. V. » di Riccardo da San Lorenzo (sec. XIII).* — Marianum 19 (1957) 335-371.

Le P. C. analyse attentivement cet énorme traité du chanoine de Rouen Richard de Saint-Laurent, édité parmi les *Opera omnia* de saint Albert le Grand (éd. A. Borgnet, t. 36, Paris 1898). Il met en relief, en ce témoin précieux de la dévotion mariale au XIII^e^ siècle, d'inspiration biblique et symbolique très nette, en quoi sa doctrine implique ce que nous appelons la « corédemption », indirectement d'abord (par les prières et les mérites, par les vertus, l'assentiment à l'incarnation, la maternité divine), directement ensuite, quoique en subordination au Christ (par l'union de ses souffrances à la passion du Christ). F. V.

1633. E. Brouette. *Un manuscrit d'Avicenne à l'abbaye de Bonne-Espérance.* — Vie wallonne 30 (1956) 212.

L'obituaire inédit de l'abbaye norbertine de Bonne-Espérance en Hainaut (*Mons, Archives de l'État, Obituaires, n° 7*), fait mention au 19 octobre du legs d'un manuscrit d'Avicenne, sans autre précision, par un *magister Johannes dictus Alkane de Nivella*. M. B. ne parle pas de l'époque de cette donation. Le manuscrit semblait déjà perdu au XVI^e siècle. H. B.

1634. F. Petrangeli Papini. *S. Bonaventura e Viterbo.* — Doctor seraphicus 4 (1957) 55-70.

Saint Bonaventure fut-il à Viterbe en 1257 ? M. P. tient la chose pour probable, mais nullement comme certaine. Il est d'autre part indubitable que le saint docteur se trouvait à Viterbe au second semestre de 1271 et qu'il contribua efficacement à l'élection de Grégoire X. O. L.

1635. A. Matanic O. F. M. *San Bonaventura « secondo fondatore » dell' Ordine dei Frati Minori.* — Studi francesc. 55 (1958) 306-317.

Le P. M. rappelle l'influence décisive que saint Bonaventure exerça sur les débuts de l'Ordre franciscain : par son activité comme général de l'Ordre, par sa lutte contre les maîtres séculiers des deux facultés parisiennes et par sa conception avant tout évangélique de la perfection de son Ordre, où la pauvreté est la meilleure préparation à la contemplation. O. L.

1636. M. Brlek O. F. M. *I tre principali organizzatori degli studi nell' Ordine dei Fratri Minori : P. Bernardino dal Vago da Portogruaro, S. Bonaventura, S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 55 (1958) 325-349.

Par les *Constitutiones* de Narbonne (1260), saint Bonaventure s'avère comme le premier organisateur et le législateur des études chez les Franciscains. Ces Constitutions légifèrent à la fois pour les *studia* provinciaux, les *studia generalia* et en particulier pour celui de Paris. Le second organisateur est, après saint Bernardin de Sienne, saint Jean de Capistran (1386-1456). Les temps avaient changé ; il s'agissait avant tout de remédier à l'ignorance du peuple et même du clergé. Les *Constitutiones Capistranenses* de 1443 insistent sur la nécessité d'une solide formation théologique, non seulement pour la sanctification personnelle, mais pour l'apostolat de la parole et du confessional. Nous n'avons pas à évoquer le nom du P. Bernardin dal Vago da Portogruaro, ministre général de 1869 à 1889. O. L.

1637. K. Forster. *Liber vitae bei Bonaventura. Ein begriffsgeschichtliche Aufriss.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 397-414.

M. F. rappelle d'abord les vues des premiers scolastiques sur la métaphore *liber vitae*. Les avis sont partagés : ce *liber* est l'exemplaire de notre vie, c'est-à-dire la connaissance de Dieu ; il est le livre des saintes Écritures ; ou encore l'humanité du Christ. Saint Bonaventure en parle dans son opuscule *Lignum vitae*, mais surtout dans sa question disputée *De mysterio Trinitatis*. Le saint docteur distingue trois espèces de livres : le *liber creaturae*, à savoir le vestige et l'image

de Dieu dans le corps et l'âme de l'homme ; le *liber scripturae*, le livre des saintes Écritures des deux Testaments, qui nous inculque le devoir de la foi ; enfin le *liber vitae* qui, en attendant la lumière de gloire, confère à l'homme une connaissance surnaturelle de la sainte Trinité, grâce à une lumière innée et infuse, qui engendre la vertu de foi s'étendant à la Trinité et à tous les mystères de la religion. O. L.

1638. Ch. Bigi O. F. M. *Concezione bonaventuriana della sostanza e concezione aristotelica.* — Studi francesc. 55 (1958) 198-209.

Le P. B. relève la polyvalence du terme *substantia* chez saint Bonaventure ; ce mot désigne tantôt matière, forme, composé, essence (sens attribués à Aristote), tantôt la *res permanens et per se stans, res permanens alii inhaerens, quaelibet essentia actu ens* (sens employés par saint Augustin). Le problème central est celui de la distinction entre la substance et l'essence. Saint Bonaventure accorde à Aristote que la substance n'est aucunement l'essence abstraite de Platon, qu'elle est une catégorie distincte de celle des accidents (ce en quoi il se sépare de saint Augustin). Il reprend la distinction classique de son temps entre le *id quo est* et le *id quod est*. Il ne s'agit cependant pas d'en faire des réalités distinctes : le *id quo est* est l'essence considérée dans l'abstrait, le *id quod est* est le *suppositum* ou le sujet de cette essence ; saint Augustin avait dit *essentia actu ens*. La substance est l'essence, plus le sujet. O. L.

1639. A. Hufnagel. *Bonaventuras Person-Verständnis.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 843-860.

Après avoir étudié le concept de personne chez Albert le Grand et Alexandre de Halès (voir *Bull.* VI, nº 2186 ; VIII, nº 768), M. H. s'attache à saint Bonaventure. Le point de départ est la définition : *persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*. Sans doute, la personne est une réalité singulière et incommunicable, mais elle est aussi douée d'une noblesse ou « dignité suréminente ». Quelle est cette dignité ? Chez Alexandre de Halès, il s'agit d'une dignité d'ordre moral, tout en étant basée sur une dignité ontologique ; chez Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas, cette dignité est essentiellement ontologique, laquelle est évidemment à l'origine de la dignité morale. Mais qu'est-ce qui caractérise cette noblesse chez saint Bonaventure ? Par une étude très attentive des textes, M. H. établit que pour le Docteur séraphique la personne humaine ne se comprend qu'en relation avec les personnes divines. Personne humaine et personne divine, ces deux termes ne sont certes pas des notions univoques, mais pas davantage purement équivoques ; ce sont des notions analogiques *per prius et posterius*. Nouvelle application de la thèse de l'exemplarisme, si caractéristique de saint Bonaventure. O. L.

1640. R. Sciamannini O. F. M. Conv. *La contuizione bonaventuriana.* — Firenze, Editrice « Città di vita », 1957 ; in 8, 121 p. L. 700.

Pour définir la connaissance humaine, saint Bonaventure utilise volontiers le terme *contuitio*. Le P. S. consacre un volume à ce problème. La *contuitio* n'est évidemment pas une *intuitio*, c'est-à-dire une vision directe et immédiate, laquelle est réservée aux élus. La particule *con* indique que deux facteurs s'associent, en l'occurrence Dieu et l'homme. D'une part, toutes choses préexistent en Dieu comme dans leur cause exemplaire, et dès lors lui sont intimement unies. Dieu est en effet la cause de l'être dans l'ordre ontologique, il est le fondement de

l'intelligibilité des êtres et la norme de leur bonté morale. D'autre part, l'homme, par ses facultés de connaître et de vouloir, est capable et désireux de capter Dieu, son exemplaire ; et sitôt que l'intelligence a perçu son objet qui est une image de Dieu, elle le rapporte à son exemplaire et ainsi d'un seul regard l'âme voit Dieu dans l'objet et l'objet en Dieu. Il s'agit donc bien d'un concours de deux facteurs ; de là le terme de *contuitio*. Cette connaissance est manifestement toute différente de la connaissance par voie d'abstraction et de raison discursive. Saint Bonaventure sait parfaitement que l'âme s'élève vers le créateur par le procédé discursif, par le processus de l'affirmation et de la négation. Mais de cette connaissance naturelle l'âme passe aisément au contact avec Dieu. Quelle est la nature de ce contact ? Problème difficile : le P. S. estime que dans l'ordre ontologique il y a contact immédiat de Dieu et de l'âme, mais que dans l'ordre psychologique on n'a conscience que d'une chose : Dieu perçu comme cause efficiente et cause finale. Toutefois saint Bonaventure admet que chez certaines âmes il se produit une connaissance expérimentale de Dieu. Le P. S. compare saint Bonaventure et saint François d'Assise : celui-ci se sépare radicalement des créatures dans son élan vers Dieu et descend de Dieu vers les créatures ; saint Bonaventure commence son itinéraire par la connaissance du créé et s'élève vers Dieu par voie d'affirmation et finit comme les mystiques par la voie de négation. Nous recommandons volontiers cette étude claire et précise du P. S. A titre de curiosité, on peut noter qu'ailleurs encore saint Bonaventure recourt au concours de deux facultés pour expliquer un acte : le libre arbitre n'est pas la raison, ni la volonté, ni un *habitus* distinct de ces deux facultés ; il réside uniquement dans le concours de ces deux facultés. O. L.

1641. L. Iammarrone O. F. M. Conv. *La contuizione bonaventuriana.* — Miscellanea francesc. 58 (1958) 36-42.

On trouvera en ces quelques pages un exposé fidèle de l'ouvrage du P. R. Sciamannini (voir *Bull.* VIII, n° 1640) et la mise en valeur de ses idées fondamentales. O. L.

1642. Alejandro de Villamonte O. F. M. Cap. *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura.* — Estudios francisc. 59 (1958) 321-372.

Le P. A. développe longuement le thème qui s'impose à tout lecteur de saint Bonaventure : le caractère christocentrique de sa théologie. Le Christ est le sujet intégral de la science théologique, et de toutes les autres sciences qui se ramènent à la théologie ; le Christ est le résumé de notre foi ; le Christ crucifié est la synthèse du souverain bien. Cette place centrale du Christ se retrouve dans les divers traités théologiques : celui relatif à la Trinité, où le Christ est la *persona media*, ceux relatifs à la création et au retour de toute créature en Dieu. Le Christ est enfin le maître intérieur qui nous enseigne les choses divines. Le P. A. se plaît à souligner que cette théologie répond bien aux aspirations de la pensée moderne. Dans son premier chapitre sur le Christ sujet intégral de la science théologique, il a largement utilisé une question disputée attribuée par le P. G. H. Tavard à saint Bonaventure (voir *Bull.* VII, n° 522) ; mais il paraît ignorer que le P. H.-F. Dondaine en nie, à bon droit, l'authenticité et y voit une compilation des années 1270-1280 (voir *Bull.* VII, n° 523). O. L.

1643. N. Simonelli O. F. M. *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae* (Collana S. Damiano, 2). — Iesi, Scuola tipografica francescana, 1958 ; in 8, 249 p.

Le P. S. s'est attaché à réduire en un corps de doctrine les aperçus multiformes de saint Bonaventure sur la place du Christ dans l'économie du salut. Et pour ne pas être submergé par l'abondance des textes, il s'est appliqué avant tout aux trois premières *Collationes in Hexameron* (1272). Son plan est simple et l'exposé méthodiquement conduit. En premier lieu, le Christ est considéré comme le centre de tout l'ordre naturel. Comme Verbe incarné il est l'expression du Père, l'exemplaire de toute la création ; créateur du monde, il en est ainsi le centre et les créatures sont nécessairement le vestige du Verbe incarné. Non content d'être le *medium* de la création, le Christ est aussi le *medium* de toute connaissance naturelle, et c'est ici que se place l'illumination bonaventurienne : le Père ne se connaît pas seulement dans son Verbe, il connaît aussi toutes choses dans les *rationes aeternae* qui en sont l'exemplaire. Et puisque le Verbe est la vérité de toutes choses et comme leur centre, il est en même temps le moyen de les connaître ; on peut donc parler d'illumination de l'intelligence humaine par le Christ. Or ce qui est dit du Christ comme centre du monde naturel se vérifie aussi dans l'ordre surnaturel. Le Christ est en effet la tête du corps mystique ; ce qui implique une influence vitale sur l'âme de la sainte Vierge, sur les anges (avec restrictions toutefois), sur les hommes. On peut donc voir dans le Christ le cœur de l'Église. Et de même le Christ est le *medium* de toute connaissance surnaturelle, car il est le principe de la connaissance qui s'acquiert par la foi ; il est le centre de la révélation, puisqu'il en est l'objet principal. Le Christ enfin est le moyen et la voie pour arriver à la contemplation mystique. En conclusion le P. S. souligne que cette causalité du Christ est le fondement de sa royauté universelle. On le voit, l'exposé du P. S. est fortement charpenté ; et sans doute, par la rigidité de ses cadres, a-t-on omis ou insuffisamment souligné tel ou tel point de doctrine. Mais il faut prendre l'ouvrage tel que le P. S. l'a conçu : non comme un exposé strictement historique, mais comme une synthèse *ad mentem sancti doctoris.* O. L.

1644. L. Iammarrone O. F. M. Conv. *L'autocoscienza in Cristo secondo S. Bonaventura.* — Miscellanea francesc. 57 (1957) 317-332.

Comment, d'après saint Bonaventure, le Christ a-t-il eu conscience de lui-même ? Sans vouloir aborder tous les problèmes que pose l'unité psychologique du Christ, le P. I. étudie l'auto-conscience du Christ. Évidemment, par son intelligence créée, dotée de la vision béatifique, le Christ a connu le Verbe qui lui était uni en vertu de l'union hypostatique. Toutefois, étant donné la transcendance du Verbe et de l'union hypostatique qui dépasse tout le créé, cette connaissance du Verbe ne peut être identifiée avec la conscience humaine que le Christ avait de lui-même. D'autre part, cette union hypostatique est immanente à la nature humaine du Christ ; c'est donc dans cette intelligence humaine qu'on trouvera le fondement de l'auto-conscience du Christ. O. L.

1645. L. Amorós O. F. M. *Los teólogos inmaculistas del siglo XII y la cuestión de San Buenaventura sobre la Inmaculada.* — Verdad y Vida 16 (1958) 129-171.

Dans son Commentaire des Sentences (l. I, d. 3, a. 1, q. 3) saint Bonaventure se demande : *Utrum beata Virgo sanctificata fuerit ante nativitatem.* Il constate que l'opinion commune, à laquelle il se rallie, soutient que *sanctificatio virginis subsecuta est originalis peccati contractionem,* et il note qu'aucun de ceux qu'il a entendus de ses propres oreilles n'accorde que Marie a été préservée de la faute originelle. Mais il ajoute : *quidam dicere voluerunt in anima gloriosae Virginis*

gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis. Qui sont ces *quidam* ? De l'aveu de saint Bonaventure ils doivent lui être assez bien antérieurs ; ils sont sans doute du XII^e siècle. De fait, le P. A. peut citer une longue série d'« immaculistes » depuis Eadmer de Cantorbéry, Osbert de Clare et autres jusqu'à Alexandre Neckam, en passant par plusieurs anonymes. Or, — et ceci est capital, — le P. A. relève chez saint Bonaventure des passages qu'on retrouve chez ces auteurs. De là le savant critique conclut que saint Bonaventure a parfaitement connu cette littérature « immaculiste » du XII^e siècle.

Cette conclusion s'impose-t-elle à l'historien ? Du fait qu'il y a accord objectif entre les textes de saint Bonaventure et ceux du XII^e siècle, il ne s'ensuit pas que le saint docteur ait lu ceux-ci. Pas plus qu'aucun théologien de son temps, saint Bonaventure n'a eu cette curiosité historique qui nous hante aujourd'hui. Il aura fait exactement ce que faisaient ses contemporains : pour établir le *status quaestionis* de la question qu'il aborde, il a lu celui qu'avaient fait ses prédécesseurs immédiats ; il n'a sans doute rassemblé que les arguments *pro* et *contra* qu'il rencontrait chez plusieurs de ses prédécesseurs. Les *quidam* qu'il a en vue sont ceux-là même qu'il trouvait dans ses sources d'information. Et ces sources qui sont toutes du XIII^e siècle ont-elles lu tous ces textes du XII^e siècle ? Qui le dira ? Une voie très sûre s'impose donc à celui qui veut apprécier les connaissances historiques de saint Bonaventure : qu'on étudie d'abord le *status quaestionis* des auteurs que le saint a lus : Odon Rigaud, Alexandre de Halès, Albert le Grand et autres contemporains ; après quoi on verra s'il s'est encore adressé ailleurs. O. L.

1646. J. Ratzinger. *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 697-724.

Le conflit entre les ordres mendiants et les maîtres séculiers à l'université de Paris au XIII^e siècle fit poser d'une manière très concrète le problème de la primauté universelle du pape, car les ordres mendiants en appelaient à Rome. M. R. signale d'abord l'attitude des maîtres séculiers : précurseur des Gallicans, Guillaume de Saint-Amour déclare qu'il ne craint pas l'excommunication, parce que le pape ne peut modifier ce qui a été établi par les apôtres. Saint Thomas lui répondra que le pape ne peut modifier ce qui a été décrété par les conciles généraux, mais qu'il peut intervenir dans tout ce qui touche à l'organisation de la discipline. La position de saint Bonaventure intéresse davantage M. R. Le saint docteur part de ce principe : en tout ensemble, il existe un premier principe auquel se ramène tout ce qui est contenu dans cet ensemble ; il faut donc une juridiction suprême, celle du pape, qui préside à toute l'Église. A la hiérarchie ecclésiastique il faut un chef dont dérive tout pouvoir. Mais ce chef, en l'occurrence, n'est pas un être séparé de l'ensemble, car il n'est autre que le Christ, dont le pape n'est que le vicaire. O. L.

1647. V. Fagliolo. *L'istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di San Bonaventura.* — Antonianum 33 (1958) 241-262.

Pour désigner les diverses manières dont le Christ institua les sacrements, saint Bonaventure ne connaît pas les distinctions modernes d'institution *immediata, mediata, in genere, in specie,* mais il emploie les termes de *insinuare, initiare, confirmare, approbare, consummare.* En quelques pages très claires M. F. rappelle comment le saint docteur compare la nouvelle loi à l'ancienne. Certains sacrements

ne sont même pas préfigurés dans l'ancienne loi ; d'autres y sont, mais à des degrés différents. C'est ainsi que le sacrement de mariage est insinué par la loi naturelle elle-même, qui invite à l'union des sexes ; il a été institué par Dieu au début de l'humanité, et il a été conduit à sa perfection ultime par le Christ qui en a fait un élément de sanctification. Il a « consacré » les noces de Cana ; mais quand a-t-il institué le sacrement ? Saint Bonaventure ne se prononce pas. O. L.

1648. Libérat de Roulers O. F. M. Cap. *Le rôle du mot « habitus » dans la théologie bonaventurienne.* — Collectanea francisc. 26 (1956) 225-250, 337-372.

Le P. L. a rencontré 1150 fois le terme *habitus* dans le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure. Ce qui l'a invité à en préciser le sens ; il l'a fait en étudiant l'une après l'autre les questions où le saint en parle au cours de chacun des livres du Commentaire : l'image de *mens, notitia, amor*, la mission invisible du Saint-Esprit, les attributs divins (livre I) ; l'état originel de l'homme, la grâce, le mal, le libre arbitre, la conscience et la syndérèse (l. II) ; la grâce, la science du Christ, l'union hypostatique, les vertus, les dons du Saint-Esprit (l. III) ; les vertus reçues au baptême, le caractère sacramentel, la béatitude (l. IV). Le P. L. relève les nuances. De fait, la notion d'*habitus* paraît bien être une notion analogique, puisqu'il est question d'*habitus* en Dieu ; cependant dans son sens strict, conclut le P. L., l'*habitus* est, pour saint Bonaventure, une qualité spirituelle et stable qui perfectionne l'âme à travers ses facultés et qui leur donne une habileté pour poser l'acte qui lui convient. O. L.

1649. L. Profili O. F. M. *Saggio della spiritualità di S. Bonaventura. Introduzione al primo degli opuscoli mistici « La triplice via ».* — Doctor seraphicus 6 (1959) 30-39.

Pour s'élever à la contemplation, l'âme doit s'attacher au Christ et, par lui, atteindre la sainte Trinité ; c'est ainsi que pensait saint François d'Assise, note le P. P. Même processus chez saint Bonaventure : la charité qui nous unit au Christ est une participation de la sainte Trinité ; elle purifie, elle illumine, elle transforme en Dieu. De là la triple voie : voie purgative, voie illuminative, voie unitive. O. L.

1650. A. Bertsch. *Albertus Magnus in Rottweil. Ein Beitrag zur Chronologie seiner Reise ins Neckerland.* — Theol. Quartalschr. 138 (1958) 428-459.

D'après une tradition persistant jusqu'au XIX^e^ siècle, saint Albert le Grand aurait séjourné au couvent de Rottweil, dans le Neckerland ; et certains documents ajoutent que ce fut en 1268. Mais que valent ces affirmations tardives ? Il est certain qu'un peu avant 1240, les dominicains fondèrent un couvent à Rottweil. Confirmant ce qu'avait dit en 1927 le P. A. Walz O. P., M. B. apporte la charte elle-même, découverte au siècle dernier par l'archiviste Ch. Lotter et conservée aux Archives d'État de Stuttgart. Le document est explicite : saint Albert s'est trouvé le 25 avril 1268 à Rottweil et accorda une indulgence en vue d'achever l'église du couvent. O. L.

1651. B. Geyer. *Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus.* — Angelicum 35 (1958) 159-175.

Mgr G. mentionne d'abord les textes d'Albert le Grand et des anciens catalogues de ses œuvres qui font allusion à ses écrits mathématiques. Que nous en est-il resté ? Mgr G. élimine plusieurs écrits (Commentaire sur l'Almageste, une *Correctio antiqui computi*, une *Perspectiva*, un traité *De sphera*), pour en arriver à un Commentaire sur Euclide conservé dans *Vienne Dominicains 80/45*, f. 105r-145r, qu'il estime être un autographe. Il publie le prologue (f. 105r-105v) et la question *Utrum angulus sit quantitas* (f. 106r). O. L.

1652. A. Fries C. SS. R. *Zum Traktat Alberts des Grossen « De natura boni »*. — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 237-254.

En 1920, le P. F. Pelster découvrait dans *Clm 9640* et *26831* un *Tractatus de natura boni* qu'il attribuait à Albert le Grand. Dans son ouvrage *Mariologia* (voir *Bull.* VII, n° 1454) le P. B. Korošak émettait des doutes concernant l'authenticité, en raison de la date assez récente des deux manuscrits. Le P. F. reprend le problème. Il rappelle d'abord les preuves de critique externe ; mais il s'attache avant tout à l'examen des textes eux-mêmes. Il a noté la parenté évidente qui relie douze exposés du traité *De natura boni* sur la sainte Vierge aux exposés parallèles qu'on lit dans des commentaires bibliques qui sont de la main d'Albert le Grand. Il n'y a donc pas lieu de douter de l'authenticité du traité. O. L.

1653. I. Brady O. F. M. *Source or Extract ? A Note on Saint Albert.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 142-143.

Le P. B. prétendit naguère que les deux opuscules *De sensu communi* et *De quinque potentiis animae* étaient la source de la *Summa de homine* de saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, n° 1791). Mais Mgr B. Geyer estima au contraire qu'ils n'étaient que des extraits de cette *Summa* (voir *Bull.* VII, n° 1790). Le P. B. se rend aux raisons de Mgr G. et même en ajoute de nouvelles. Bel exemple de loyauté scientifique. O. L.

1654. B. Geyer. *Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus.* — Scholastik 33 (1958) 558-566.

Mgr G. prend position concernant plusieurs commentaires bibliques attribués à saint Albert le Grand. Le P. F. Pelster (voir *Bull.* II, n° 62) avait cru pouvoir revendiquer comme authentique le commentaire sur Daniel de *Florence Laur. Conv. soppr. 280*, différent de celui qui est imprimé et attribué nommément au saint docteur. Mgr G. élève des doutes fondés contre cette authenticité. Le commentaire sur le Cantique des cantiques de *Berlin Staatsbibl. lat. fol. 698* n'est pas davantage authentique : il dépend d'Odon Rigaud et d'Hannibald et pourrait bien être l'œuvre de Nicolas de Gorran. Quant au commentaire sur les psaumes et le traité *De muliere forti* rien de décisif ne peut être établi. O. L.

1655. P. Michaud Quantin. *Albert le Grand et les puissances de l'âme.* — Revue du Moyen Age latin 11 (1955) 59-86.

Après avoir rappelé les classifications des facultés de l'âme proposées avant saint Albert le Grand, M. M. Q. analyse le contenu de la Somme *De homine* d'Albert et conjointement ce que, quelque quinze ans plus tard, celui-ci y ajoutait dans son commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Dans le *De homine*, Albert suit la classification d'Aristote : vie végétative, connaissance sensible, intellect,

mouvement, appétit ; classification qu'il précise et subdivise d'après les commentaires arabes, et qu'il enrichit d'autres éléments concernant l'appétit rationnel, où il introduit ce que Jean Damascène dit de la *thelesis* et de la *boulesis*. Cependant Albert a conscience qu'il ne peut écrire un ouvrage de théologie, — et à ses yeux le *De homine* en est un, — sans citer ce que les théologiens du temps disaient de la *sensualitas*, de la raison, du libre arbitre, de la syndérèse et de la conscience, et enfin de l'*imago* ou ressemblance divine que Dieu a imprimée dans l'âme. Saint Albert n'a pas songé à faire la synthèse entre la classification d'Aristote et celle des théologiens qui s'inspiraient des tendances platoniciennes. Albert a le mérite d'avoir introduit la classification d'Aristote dans un ouvrage de théologie, mais il n'a pas oublié la nécessaire intervention de l'intellect divin à l'origine de la connaissance humaine. Cette enquête, judicieusement conduite, va rejoindre d'autres études du sagace chercheur sur le même sujet (voir *Bull.* VI, n° 482 ; VIII, n° 770). O. L.

1656. G. Englhardt. *Das Glaubenslicht nach Albert dem Grossen.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 371-396.

M. E. note d'abord que, contrairement à ce que fera saint Thomas, Albert le Grand n'abandonne aucunement la théorie traditionnelle de l'illumination augustinienne : le croyant ne nie aucunement la valeur de l'intelligence, mais ce n'est pas celle-ci qui lui donne la lumière : la foi reste l'*argumentum non apparentium*. Quelques traits vont définir la lumière de la foi. Cette lumière est simple, car elle n'est autre chose que l'empreinte en nous, *sigillatio*, de la sagesse divine ; la certitude qu'elle engendre ne vient donc pas de principes rationnels, mais de la lumière divine. La lumière de la foi, ensuite, informe la conscience : la foi *informis* est une simple lumière, éclairant la conscience sur ce qu'elle doit faire ; la foi *formata*, celle qui est vertu, fait plus qu'éclairer la conscience, elle l'entraîne à bien faire (on peut signaler ici l'annonce de la distinction que saint Thomas fera entre la raison théorique, qui éclaire la conscience, et la raison pratique, qui décide la volonté à agir). La lumière de la foi, enfin, implique sans doute un aspect affectif, mais elle est essentiellement une connaissance, non toutefois à la manière d'une science ou d'un art. Chemin faisant, M. E. rapproche volontiers les vues d'Albert le Grand de celles de ses prédécesseurs immédiats, Guillaume d'Auxerre et le chancelier Philippe. Cette étude, on le voit, est la continuation directe d'une remarquable enquête que fit jadis M. E. sur la théorie de la foi depuis le temps de Pierre Abélard jusqu'au chancelier Philippe (voir *Bull.* II, n° 487). O. L.

1657. H. Jorissen. *Materie und Form der Sakramente in Verständnis Alberts des Grossen.* — Zeitschr. kathol. Theol. 80 (1958) 267-315.

Récemment le P. C. Murray a étudié la composition des sacrements dans la *Summa de sacramentis* et le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand et a cru pouvoir conclure que celui-ci n'avait pas en vue la composition hylémorphique (voir *Bull.* VIII, n° 793). M. J. reprend le problème en son entier. Sa conclusion est nette : quoique Albert ne présente pas de traité systématique sur la question, il est cependant certain qu'il adapte aux sacrements la théorie d'Aristote sur la matière et la forme. Matière et forme sont toutes deux parties essentielles, constitutives du sacrement. La forme est le principe de l'être : *forma est id quo est, forma dat esse* ; la forme est principe d'union, *uniens est ipsa forma* ; elle est le principe d'action, *principium agendi*. Et en conséquence, Albert parlera de la

matière comme d'une *materia disposita, ultima dispositio materiae.* Et dans le même sens il emploie les termes d'acte et de puissance. M. J. est arrivé à cette conclusion grâce à une enquête extrêmement soignée sur chaque sacrement en particulier ; car chaque sacrement a sa physionomie propre, que l'historien doit respecter. Dans une seconde partie de son travail, M. J. étudie la matière et la forme en tant qu'elles sont les principes de la signification et de la causalité de la grâce.

Au cours de son enquête, M. J. est arrivé en outre à quelques résultats concernant l'histoire littéraire : Guillaume de Méliton, contemporain de saint Albert, a appliqué à son tour aux sacrements la théorie hylémorphique. Le commentaire anonyme sur le livre IV des Sentences dans *Bruxelles Bibl. roy. 1542* a utilisé à la fois Guillaume de Méliton et le livre IV du Commentaire d'Albert sur les Sentences. Sur ce dernier point, M. J. nous promet une étude spéciale. O. L.

1658. A. M. Abate O. P. *La potestà indiretta della Chiesa nel pensiero dei teologi.* — Sapienza 11 (1958) 167-181.

La formule « potestas indirecta Ecclesiae » exprime techniquement le droit de regard et d'intervention du souverain pontife dans des problèmes politiques et sociaux où sont mêlées intimement des valeurs religieuses, de conscience ou de morale. Plusieurs auteurs ont néanmoins récemment déclaré cette formule équivoque, si pas erronée. Le P. A., rappelant comment ce pouvoir s'est progressivement élaboré et précisé depuis saint Thomas jusqu'à Bañez, établit que la formule contestée est non seulement consacrée par la tradition, mais traduit au mieux cette forme d'autorité. G. M.

1659. A. Walz O. P. *Wege des Aquinaten.* — Histor. Jahrb. 77 (1958) 221-228.

Le P. W. rassemble toutes les indications que fournissent les documents, et notamment l'*Historia B. Thomae de Aquino* (éd. D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aq.*, c. 7), sur les déplacements que fit à travers l'Europe saint Thomas d'Aquin au cours de sa carrière. F. V.

1660. A. Walz O. P. *L'Aquinate a Orvieto.* — Angelicum 35 (1958) 176-190.

Le P. W. apporte de nouvelles précisions à son étude sur le même sujet (voir *Bull.* VIII, n° 797), concernant le séjour de saint Thomas à Orvieto de 1260 à 1265, et surtout son activité littéraire. Le saint docteur met la dernière main aux livres II, III et IV de la *Summa contra Gentiles* (le livre I avait été rédigé à Paris), il compose l'*Expositio in Dionysium De divinis nominibus*, la *Catena aurea*, le *Contra errores Graecorum* (voir *Bull.* VIII, n° 798), le *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, le *De emptione et venditione ad tempus*. Quant à l'office du *Corpus Domini* (voir *Bull.* V, n° 996), le P. W. expose soigneusement l'état de la controverse et prudemment attend ce que donnera l'édition critique. Remarquons qu'il ne fait plus allusion ici à la rédaction de la I^a II^{ae}. O. L.

1661. C. Molari. *I luoghi paralleli nelle opere di S. Tommaso e la loro cronologia.* — Euntes docete 11 (1958) 371-391.

Le sous-titre : *Un esempio di analisi : il lavoro manuale dei religiosi*, précise l'objet de l'article. Saint Thomas a discuté à cinq reprises la question fort agitée

du travail manuel des religieux. M. M. se borne aux deux premières interventions : l'opuscule *Contra impugnantes* (ch. 5) et la question disputée *De opere manuali* constituant, dans nos éditions courantes, la question 7 (a. 2) du *Quodl.* VII. Du *Contra impugnantes* il y a peu à dire, sinon que sa date reste imprécise : janvier-mars 1256 ou dernier trimestre de la même année. M. M. concentre son attention sur la questio *De opere manuali*. Cette question est certainement indépendante du *Quodl.* VII ; de plus, d'après *Vat. lat. 781*, elle fait suite aux *Quodl.* VII et VIII et au premier livre du *De veritate*. Sa confrontation avec le *Contra impugnantes* montre qu'elle est sensiblement plus parfaite que ce dernier opuscule. En conclusion, M. M. propose de placer la question *De opere manuali* soit en septembre-novembre 1256, soit à Pâques de cette même année. M. M. a souvent cité et utilisé les travaux de Mgr P. Glorieux sur tout le contexte historique et doctrinal, mais il n'en a pas moins revu très attentivement toutes les données du problème. O. L.

1662. M. B. Crowe. *St. Thomas and His Secretaries : A propos of a Recent Book*. — Irish theolog. Quart. 36 (1959) 56-72.

A la suite de nombre de médiévistes (voir *Bull.* VIII, nos 286-290), M. C. présente un résumé très soigné et fort élogieux du livre du P. A. Dondaine O. P. sur les secrétaires de saint Thomas (voir *Bull.* VIII, no 285), s'arrêtant à l'examen de *Vat. lat. 781* (*De verit.* q. 2-22, a. 11) et au scriptorium au service du saint docteur. O. L.

1663. C. Vansteenkiste O. P. *Il « Liber de causis » negli scritti di San Tommaso*. — Angelicum 35 (1958) 325-374.

Le P. V. a patiemment relevé les 223 citations, explicites et implicites, du *Liber de causis* faites par saint Thomas au cours de ses écrits, spécialement dans son Commentaire sur les Sentences, les deux Sommes, les questions *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De anima*. A cet inventaire il ajoute celui des propositions, des axiomes du *Liber de causis*, et indique pour chacun d'eux les endroits où saint Thomas les utilise. On ne saurait assez le remercier pour ce précieux instrument de travail, surtout quand on connaît l'acribie qu'il déploie en ce genre de recherches : si l'on veut mesurer l'étendue et la profondeur de l'influence que le *Liber de causis* exerça sur saint Thomas, c'est par des enquêtes de ce genre qu'il faut débuter.

Le P. V. tire d'ailleurs quelques conclusions fort instructives de ses deux inventaires. Tout d'abord, il est certain que saint Thomas, comme Guillaume de Moerbeke, le traducteur latin du *Liber de causis*, savait que l'ouvrage était de Proclus. Lequel des deux l'a découvert le premier ? En tout cas, il n'est pas du tout sûr que saint Thomas l'ait d'abord attribué à Aristote. On fait état, il est vrai, du terme *Philosophus* qui, dit-on, désigne Aristote. Le P. V., textes à l'appui, conteste cette affirmation : ce terme désigne, non pas le Philosophe, mais un philosophe (nous avons rencontré un fait analogue chez Godefroid de Fontaines ; quand celui-ci parle du *Commentator* de l'Éthique, il ne s'agit pas d'Averroès, mais d'Eustrate de Nicée ; voir *Bull.* III, no 601). En relevant les auteurs que saint Thomas associe à Proclus, le P. V. constate que c'est le Pseudo-Denys qui revient le plus souvent ; ce qui permet de croire que saint Thomas a bien reconnu le caractère néoplatonicien du *Liber de causis*. Les deux inventaires du P. V. montrent aussi comment saint Thomas utilise cet ouvrage, soit en son texte même, soit dans un ensemble de textes, soit en un texte développé ; ils montrent de même les thèses de cet ouvrage qui ont exercé le plus d'influence

sur la pensée de saint Thomas ; ils révèlent enfin dans quelle mesure la première introduction d'un texte de Proclus dans un écrit de saint Thomas a pu amener celui-ci à modifier ses positions antérieures. Toutes ces conclusions tirées par le P. V. montrent à la fois l'importance de son propre travail et l'intérêt qu'offre à l'historien des doctrines le commentaire que saint Thomas a rédigé du *Liber de causis* lui-même : c'est ici surtout qu'on pourra mesurer la part du néoplatonisme dans la pensée du saint docteur. O. L.

1664. P. L. Mathews. *A Study of the Literary Background and the Methodology of St. Thomas' Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 2980-2981.

Travail préliminaire à une étude doctrinale du Commentaire de saint Thomas sur les *Analytica posteriora*. D'une part, examen du matériel : le texte de la traduction latine employée par saint Thomas et ses sources. D'autre part, mise en lumière de la méthode appliquée par saint Thomas : division du texte, son explication (portée des formules introductives *sciendum est* et *considerandum est*), les thèmes doctrinaux, l'usage des exemples et des citations etc. Thèse de 380 p. en microfilm, Dl. 4.85. H. B.

1665. A.-D. Sertillanges O. P. *La filosofia di S. Tommaso d'Aquino.* — Roma, Edizioni Paoline, 1959 ; in 8, 556 p. L. 1100.

Traduction italienne de l'ouvrage bien connu de S.

1666. P. P. Saydon. *St Thomas Aquinas' Biblical Commentaries.* — Melita theologica 10 (1958) 37-46.

M. S. passe en revue, en cette brève conférence, les commentaires bibliques de saint Thomas, en s'appuyant surtout sur l'ouvrage du P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (voir *Bull.* V, n° 412). F. V.

1667. F. Van Steenberghen. *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de Thomas d'Aquin « In Boethium de Trinitate ».* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 415-432.

M. V. St. poursuit ses études sur les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Après le *Scriptum super Sententias*, le *De ente et essentia*, le *De veritate* (voir *Bull.* VI, n° 1481 ; VII, n° 2181), voici l'*In Boethium De Trinitate* (un peu avant 1260). Les formules de saint Thomas marquent quelque progrès concernant la connaissance naturelle de Dieu (possible et inductive) ; mais le problème même de l'existence de Dieu n'est pas abordé. O. L.

1668. J. Bendiek O. F. M. *Zur logischen Struktur der Gottesbeweise.* — Franzisk. Studien 38 (1956) 1-38, 296-321.

Examen de la preuve de l'existence de Dieu, notamment par le mouvement, d'abord chez saint Thomas, puis chez Duns Scot, Guillaume d'Ockham, le scotiste Lychetus († 1520), Sylvestre de Ferrare († 1528), puis chez d'autres théologiens jusqu'à nos jours ; de la structure logique de cette preuve (le P. B. fait appel à ce propos à la logistique) ; enfin de « l'essentielle subordination des causes », de Scot à Suarez. F. V.

1669. J. Bendiek O. F. M. *Die essentielle Ursachenordnung bei St. Thomas von Aquin in der Neuscholastik.* — Franzisk. Studien 40 (1958) 1-19.

Le P. B. examine les textes thomistes sur l'*ordo* des causes, notion qui intervient dans la *prima* et la *secunda via* pour établir l'existence de Dieu. Il cherche les propriétés de cet *ordo causarum*, en quoi celui-ci se situe *in rerum natura*, et enfin en quoi il éclaire l'impossibilité d'un *regressus in infinitum* de causes causées elles-mêmes. F. V.

1670. J. Owens C.SS.R. *Common Nature : A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 1-14.

Après quelques pages sur l'essence selon Avicenne, le P. O. examine ce que le *De ente et essentia* de saint Thomas déclare sur la *natura vel essentia*. En particulier son caractère universel, qui a été précisé dans *In II De anima*, lect. 12 (éd. A.-M. Pirotta, n. 378-380), est considéré comme prédicable de tous les individus existants. Quant à Duns Scot, il pose cette universalité avant la réalisation de la nature dans les individus. F. V.

1671. J.-Y. Jolif O. P. *Affirmation rationnelle de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas.* — Lumière et Vie, nº 24 (1956) 59-78.

La preuve de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas est plutôt l'occasion de quelques réflexions de la part du P. J. Il conclut que « le philosophe, qui retrouve en lui cette puissance toujours donnée de connaissance ontologique, atteint du même mouvement la certitude d'exister *toujours*, et il prouve aussi l'immortalité de tout être dont les désirs quotidiens peuvent être éclairés, par une sorte de psychanalyse existentielle, à la lumière de ce désir originaire vers l'être » (p. 75).

1672. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Le gouvernement divin.* T. I : *Iª, Questions 103-109.* Traduction francaise par Ch.-V. Héris O. P. T. II : *Iª Questions 110-119.* Traduction francaise par R. Omez O. P. (Éditions du Cerf). — Tournai, Desclée, 1959 ; 2 vol. in 12, 299 et 310 p. Fr. 75 chac.

Ces deux tomes présentent le traité *De gubernatione rerum* de saint Thomas ; d'abord *in communi* (*Iª*, q. 103-109), ensuite *in speciali* (q. 110-119), où le saint docteur étudie l'action des purs esprits, des astres et des hommes sur la marche des événements. Conformément à la tradition suivie par la collection, la traduction française est accompagnée du texte latin au bas de chaque page, de notes explicatives du texte et d'aperçus synthétiques. A signaler au tome I l'exposé sur la conservation des êtres par Dieu, le rôle de Dieu dans l'activité des créatures et spécialement dans celle de la volonté ; et au tome II des aperçus sur le rôle des anges, sur le miracle et sur l'astrologie thomiste. O. L.

1673. M. D. Koster O. P. *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein ? Zu einer früheren Thomasauslegung.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 607-624.

Le P. K. rassemble tous les textes de saint Thomas sur l'*unicum esse in Christo*. A vrai dire, les textes, d'époques différentes, se concilient malaisément. S'agit-il de l'*esse personale* dans le Christ ? Dans ce cas, la réponse est nette. S'agit-il

de l'*esse substantiale* ? Là gît la difficulté. Le P. K. s'est enquis de la pensée de quelques anciens thomistes, spécialement de Durand de Saint-Pourçain et de Cajetan. Enquête qu'il faut mener prudemment quand on sait que Durand de Saint-Pourçain est souvent assez indépendant de saint Thomas et que Cajetan est certes un esprit supérieur, mais est postérieur de plus de deux siècles à saint Thomas. L'essentiel est que le théologien d'aujourd'hui ne s'adresse pas à ces deux interprètes pour saisir, par eux, la pensée authentique de saint Thomas.

O. L.

1674. R. J. Perillat. *St. Thomas Aquinas on the Principle of Subsistence.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 2360.

C'est, semble-t-il, à la lumière de Cajetan et de Capréolus que M. P. reprend une fois de plus le problème de la personnalité chez saint Thomas. Après avoir exposé la doctrine de celui-ci telle qu'elle apparaît dans *Quodl.* II, q. 2, a. 2 au sujet des anges, et montré que le sens donné à ce texte par Cajetan est erroné, M. P. en vient à Cajetan lui-même et à ses adhérents, passe ensuite à Capréolus, pour se rallier finalement à l'interprétation qu'en a donnée L. Billot. Dissertation de 349 p. en microfilm, Dl. 4.50.

H. B.

1675. R. de Almeida Rolo O. P. *Para a história de um dogma. S. Tomás e o dogma da Imaculada Conceiçâo.* — Lumen (Lisboa) 18 (1954) 668-679.

Le P. R. situe la pensée de saint Thomas dans l'ensemble du contexte doctrinal médiéval, à propos de « péché originel » et de « conception ».

F. V.

1676. C. O'Neill O. P. *The Instrumentality of the Sacramental Character.* An Interpretation of *Summa Theologiae,* III, q. 63, a. 2. — Irish theol. Quart. 25 (1958) 262-268.

Saint Thomas déclare, dans l'article cité, que le caractère sacramentel est une *spiritualis potentia instrumentalis,* en tant qu'il affecte des *ministri Dei* : *minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit in I Pol.* Le P. O'N. remarque à ce propos que saint Thomas parle du caractère comme d'une qualité permanente ; l'instrumentalité de celui-ci ne porte pas cependant sur l'effet du sacrement dont le sujet du caractère est ministre, mais sur la production de « signes sacramentels valides ».

F. V.

1677. J. Jacob. *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin* (St. Gabrieler Studien, 17). — Mödling b. Wien, St. Gabriel-Verlag, 1958 ; in 8, xvi-104 p. Mk. 9.80, rel. 10.80.

Exposé solide et méthodique du problème des passions en général chez saint Thomas d'Aquin. Le sens du terme *passio* s'est précisé au cours des écrits du saint docteur : dans la Somme théologique le terme prend son sens le plus strict : non content de faire frémir l'organisme, elle contrarie la marche normale des facultés. Quel en est le siège ? Ce ne sont pas les facultés de la vie végétative qui sont actives et transformantes, mais les facultés de la vie sensitive. Cependant l'appétit sensitif chez l'homme n'est pas, comme chez les animaux, soumis aux seules forces aveugles de la nature ; il participe en quelque manière, *aliqualiter,* à la dignité de l'âme en raison de l'union substantielle qui relie le corps et l'âme : ce qui chez l'animal se nomme « estimative naturelle » s'appelle chez l'homme

« cogitative ». Ainsi donc tout mouvement passionnel est un complexe, où le règne des facultés supérieures s'allie avec les altérations que subit le corps. Sur ce point le P. J. note une nuance dans les exposés de saint Thomas : dans le *De veritate*, le saint docteur se contente de dire que la *passio animalis* commence dans l'âme et s'achève dans le corps ; dans la Somme théologique il précise en disant que la *passio animalis* a sa cause dans l'âme. Après avoir rappelé que saint Thomas distingue deux espèces d'appétit : l'appétit concupiscible et l'appétit irascible, le P. J. s'attache à préciser les rapports qui unissent les passions aux facultés supérieures, raison et volonté. En dessous de la raison universelle, qui se maintient dans l'abstrait, saint Thomas place une *ratio particularis* ou « cogitative » qui atteint le concret et porte sur lui une sorte de jugement concret ; sous ce rapport l'appétit irascible est plus proche de la raison que l'appétit concupiscible, lequel se rive davantage aux sens. A son tour l'appétit sensitif est dépendant de la volonté quant à la réalisation des actes, puisque cette faculté est la cause motrice de tous les actes des autres puissances. Et c'est grâce à cet empire des facultés supérieures sur les facultés inférieures que saint Thomas peut placer des vertus dans l'appétit sensitif, à savoir la force et la tempérance.

Tout en restant dans son sujet, le P. J. aurait pu ajouter un petit chapitre pour expliquer comment, d'après saint Thomas, la volonté non seulement commande à l'appétit sensisitf, mais parfois y succombe, du moins en apparence. C'est ici qu'intervient le fameux syllogisme de l'incontinent. La passion peut n'avoir pas d'influence sur le jugement de conscience qui, en un sens, reste un jugement théorique, mais elle peut en avoir sur le jugement pratique, consécutif, qui décide du choix de la volonté. Ce jugement pratique, en effet, dépend des dispositions affectives de l'appétit rationnel et de l'appétit sensitif. Simple lacune qui pourra se combler lors de la seconde édition. O. L.

1678. G. Bullet. *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia, nouv. série, 23). — Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1958 ; in 8, XIII-180 p. Fr. 14.50.

M. B. traite consciencieusement du problème des vertus infuses chez saint Thomas. Comme il convient, il s'enquiert d'abord de ce qu'en ont dit les prédécesseurs : Aristote avec sa doctrine des vertus morales acquises, l'évangile avec sa morale faite de charité et d'ascèse purifiante, saint Augustin et sa doctrine sur la fin des vertus chrétiennes et leur connexion avec la charité, les théologiens des XII^e^ et XIII^e^ siècles antérieurs à saint Thomas. Pour cette introduction M. B., on le conçoit, a travaillé un peu de seconde main. Il n'en est plus de même pour l'exposé de la doctrine de saint Thomas, étudiée dans les textes eux-mêmes. La doctrine des vertus morales infuses est, à ses yeux, le corollaire de thèses sur la fin (l'objet de l'acte humain), la saine raison, le juste milieu, le sujet des vertus et leur cause efficiente. Pour tous ces points, M. B. estime que l'effort de saint Thomas fut de mettre la philosophie d'Aristote au service de la morale surnaturelle de saint Augustin. Il croit déceler deux plans dans la pensée de saint Thomas : l'un philosophique ou considération de la vertu *in abstracto*, en son essence ; l'autre théologique ou considération de la vertu *in concreto*, dans son existence, à savoir dans l'ordre surnaturel. Il n'y a pas pour saint Thomas de morale purement naturelle. Ainsi les fins des actions humaines sont subordonnées à une fin concrète surnaturelle, atteinte par la charité. La *ratio recta* n'est vraie norme de moralité qu'en fonction de la fin surnaturelle. Il en va de même du juste milieu des vertus, de leur sujet, de leur cause efficiente. La nécessité des vertus morales infuses s'impose comme un corollaire immédiat de toutes ces données. Les vertus morales, dans l'ordre surnaturel, procèdent de principes

surnaturels, c'est-à-dire la grâce ou, plus concrètement, les vertus théologales (*Ia IIae*, q. 63, a. 3). Et l'auteur d'ajouter : « Voilà de quoi réjouir ceux qui pensent que les vertus de foi et de charité suffisent à élever les vertus acquises à l'ordre surnaturel, encore que ce soit le contraire qu'affirme ici saint Thomas » (p. 102). La troisième partie de l'ouvrage de M. B. est consacrée à des questions à peine entrevues par saint Thomas, mais traitées par les théologiens de ces derniers siècles : les rapports entre les vertus morales infuses et les vertus morales acquises, leur comportement respectif, qu'elles soient seules ou qu'elles soient jointes aux autres.

La partie centrale de cet ouvrage, consacrée aux textes mêmes de saint Thomas, devrait être soumise à un examen approfondi. Trois questions se posent. D'abord, quand saint Thomas parle en philosophe des vertus morales acquises, les envisage-t-il uniquement *in abstracto* comme si, à ses yeux, seules les vertus infuses étaient de vraies vertus réelles ? Ensuite, pour avoir une notion exacte de la fin (objet de l'acte), de la *ratio recta*, du juste milieu etc., faut-il recourir à la fin surnaturelle ou, si l'on veut, à la charité ? Enfin, lorsque dans le texte cité ci-dessus les prémisses de l'argument semblent favoriser les adversaires des vertus morales infuses, tandis que saint Thomas conclut à l'existence de celles-ci, le saint docteur manque-t-il à ce point de logique dans ses idées ? L'examen de ces trois questions ne peut être entrepris en quelques lignes : j'y ai consacré quelques pages qui seront publiées à la première occasion. O. L.

1679. I. Backes. *Die Lehre des Bombolognus von Bologna über die Verehrung Christi.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* n° 1531) 551-570.

De quel culte, culte de latrie ou de simple dulie, faut-il honorer le Christ ? Une première réponse, élémentaire, s'impose à tout théologien : en tant que Dieu, le Christ doit être honoré d'un culte de latrie ; en tant qu'homme, d'un culte du dulie. Mais l'humanité du Christ peut être considérée soit *in abstracto*, comme telle, soit comme unie au Verbe. Et le problème se pose : considérée à ce dernier point de vue, l'humanité du Christ a-t-elle droit à un culte de latrie ? M. B. s'attache à définir la position de Bombolognus de Bologne. Il fait un relevé très précis des opinions depuis Guillaume d'Auxerre. Celui-ci rappelle les deux opinions, mais estime que l'humanité du Christ doit être honorée *per se* d'un culte de dulie et *per accidens* d'un culte de latrie. Formule reprise par Alexandre de Halès et Odon Rigaud. Saint Bonaventure toutefois note que le culte est rendu à la personne ; et à son tour saint Thomas souligne qu'il ne peut y avoir qu'un culte pour le Christ, puisqu'il n'y a en lui qu'une seule personne, la personne du Verbe. Bombolognus de Bologne a connu le Commentaire de saint Thomas et la Somme théologique d'Alexandre de Halès ; son enseignement n'est pas très précis et ne marque pas de progrès réel. L'essentiel toutefois en cette question de formules reste intact : tous ces théologiens ont fermement maintenu l'unité de la personne du Christ. O. L.

1680. E. A. Wright. *A Medieval Manuscript of « Philomena » Versions by John of Hoveden and John Peckham.* — Boston Public Library Quarterly 10 (1958) 188-195.

La Public Library de Boston s'est enrichie récemment d'un manuscrit latin provenant des Pays-Bas (Mlle W. serait tentée de préciser en le faisant originaire d'Utrecht ou des environs) et écrit vers 1440. Il contient diverses pièces de dévotion : prières attribuées à saint Anselme, à saint Thomas d'Aquin, à saint

Augustin, aux papes Benoît XII, Jean XXII, Innocent III ; poésies attribuées à saint Bernard ; et surtout les deux *Philomena* de Jean de Hoveden et de Jean Peckam. Du premier, il ne contient que de larges fragments répartis en deux sections, l'une intitulée *De passione*, l'autre groupant les parties mariales du poème. Mlle W. décrit le manuscrit et analyse sommairement son contenu, surtout d'après F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry* (Oxford 1953). Elle ne connaît pas les études du P. Maximilien O. F. M. Cap. sur la tradition du poème de Peckam au moyen âge (voir *Bull.* VII, nos 2218 et 2683). H. B.

1681. F. Alessio. *Un secolo di studi su Ruggero Bacone (1848-1957).* — Rivista crit. di Storia della Filosofia 14 (1959) 81-102.

En 1848, V. Cousin révélait un traité inédit de Roger Bacon. En 1859, J. S. Brewer éditait plusieurs de ses écrits. Depuis lors les études se sont succédé. M. A. en relève 165 jusqu'à l'année 1959 : éditions de textes, articles consacrés exclusivement au maître franciscain, pages qui lui sont réservées dans des ouvrages d'histoire médiévale. Recueil très précieux. M. A. s'arrête à l'ouvrage de M. E. Heck (voir *Bull.* VIII, no 1682), mais il n'en donne que le titre. O. L.

1682. E. Heck. *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 13). — Bonn, H. Bouvier, 1957 ; in 8, xiii-344 p. Mk. 15.

Concernant la vie de Roger Bacon, M. H. n'a pas la prétention d'apporter du nouveau : naissance aux environs de 1210-14, premières études à Oxford sous la direction de Robert Grosseteste et d'Adam Marsh, qui imprimèrent à son esprit une tournure nettement positive et critique, venue à Paris, où il connut encore Alexandre de Halès († 1245), retour et enseignement à Oxford (1251-1257), entrée chez les Frères mineurs à une date encore imprécise, retour à Paris (1257), invitation faite par Clément IV (1266) de rédiger son triple *Opus*, mort en 1292 avant d'avoir pu achever son *Compendium studii theologiae*. M. H. a le bon esprit de ne pas parler d'un double emprisonnement de Roger Bacon par ses supérieurs, quoiqu'il maintienne — et c'est peut-être encore trop dire — une double interdiction de ses ouvrages en 1257-67 et 1272-92. Son intention n'est pas d'étudier les thèses philosophiques du maître franciscain, ni même dans le détail ses opinions théologiques, mais plutôt de définir son œuvre réformatrice sur le plan des idées religieuses. Il relève d'abord sa critique acerbe, mais souvent justifiée, de l'enseignement théologique de son temps : on y donne la prépondérance à la philosophie et au droit ; on ignore les sciences les plus importantes, comme la grammaire indispensable pour l'intelligence du texte sacré ; il dénonce le trop peu d'attention prêté aux mathématiques, aux sciences expérimentales, à l'alchimie ; mais il regrette surtout que le livre des Sentences de Pierre Lombard ait supplanté le texte de la Bible ; on ignore le grec, l'hébreu, on se sert d'un texte latin de la Vulgate (le texte de Paris) criblé de fautes ; dans la prédication, on se lance dans une spéculation stérile et l'on oublie l'évangile. Pour édifier la science théologique et expliquer le comportement humain, il faut aussi s'inspirer des données de l'astrologie, de la conjonction des planètes, en quoi d'ailleurs on s'inspire de la tradition patristique. Il faut enfin étudier la religion chrétienne en fonction de l'histoire des religions : religion juive, païenne, musulmane, bouddhiste, brahmane ; chaque religion a son idée centrale, et il faut s'enquérir de ce qu'elle devient dans la religion syncrétiste qu'est la religion chrétienne. M. H. tient à noter les influences subies par Roger Bacon dans les différents domaines du savoir:

pour la médecine et les sciences naturelles, il s'est inspiré des anciens et, plus près de lui, de Robert Grosseteste († 1253), d'Adam Marsh († 1258) et de Pierre de Maricourt († après 1269) ; pour les traductions et les études philologiques, il a recouru ici encore à ses maîtres d'Oxford ; pour la philosophie, il a lu Aristote, Cicéron, Sénèque, saint Augustin, Alfarabi († 950), Avicenne († 1037) ; concernant l'astronomie et l'astrologie, il a recouru à Ptolémée, Messehalac († vers 815), Alfraganus († après 861), Alkindi († vers 873), Albumasar († 886) et, plus près de lui, à Richard de Fournival ; enfin, pour l'histoire des religions, il a lu Flave Josèphe, saint Ambroise, et de son temps Jean de Pian di Carpine († 1252) et Guillaume de Rubruck († vers 1270). Comme conclusion, M. H. offre une bonne synthèse des idées maîtresses qui font de Roger Bacon un de ces rares écrivains du XIII^e siècle qui ont indiqué aux théologiens des voies nouvelles pour assurer de nouveaux progrès à la théologie. L'ouvrage de M. H. paraît en polycopie. Ce qui rend pratiquement impossible l'insertion au bas de chaque page des notes qui s'y rapportent. C'est particulièrement regrettable ici, car les notes, toutes reléguées en appendice, constituent exactement la moitié du volume. Celui-ci se lit malaisément, et bien des notes instructives échappent au lecteur. O. L.

1683. P. Bayerschmidt. *Die Stellungnahme des Heinrich von Gent zur Frage nach der Wesensgleichheit der Seele Christi mit den übrigen Menschenseelen und der Kampf gegen den averroistichen Monopsychismus.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 571-606.

Parmi les propositions condamnées en 1277 se trouvait celle-ci : il ne convient pas d'admettre que certaines substances intellectuelles sont plus nobles que d'autres. Et l'évêque Tempier d'ajouter : c'est là une erreur, car dans ce cas l'âme du Christ ne serait pas plus noble que celle de Judas. Les censeurs avaient évidemment en vue le monopsychisme d'Averroès qui, par sa doctrine d'un intellect agent commun à tous les hommes, devait prôner l'égalité de toutes les âmes. Henri de Gand, qui avait fait partie de la commission préparatoire, est le premier à en parler dans son Quodlibet III, q. 5 (1278) en des termes très précis : *Utrum anima Christi, circumscripta omni dispositione corporis et circumscriptis donis gratuitis, scilicet solum in puris naturalibus existens, sit nobilior qualibet anima cuiuslibet alterius.* M. B. montre comment Henri de Gand n'osa pas se prononcer. C'est qu'en effet un autre principe intervenait, le principe d'individuation, tel que l'avait posé saint Thomas. A son tour le maître gantois distingue les formes purement intellectuelles (les anges) et les formes en partie spirituelles, en partie unies à la matière, et telles sont les âmes humaines qui se différencient d'après la diversité de leurs facultés sensitives. Et ainsi, arrêté par le décret de Tempier, Henri de Gand n'osa se prononcer. Que vont dire les contemporains ? Gilles de Rome (en 1287) et Godefroid de Fontaines (en 1291) soutiennent que, même sous le rapport des facultés intellectuelles, on peut affirmer que les âmes diffèrent en dignité. M. B. continue son enquête chez les maîtres franciscains, les auteurs des correctoires *Sciendum* et *Quare*, Guillaume d'Auvergne, Jean de Naples. Les thomistes se sont trouvés devant deux textes de saint Thomas : d'après l'un (*I^a*, q. 117, a. 1), *omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae* ; d'après l'autre (*I^a*, q. 85, a. 7), puisque l'âme est la forme du corps, les dispositions plus heureuses de celui-ci feront que l'âme sera plus parfaite : *quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam.* Et l'on comprend que certains thomistes (Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, Jean de Naples) estiment que saint Thomas visait, non seulement les facultés sensitives comme telles, mais aussi les facultés intellectuelles en tant qu'unies aux sensitives. O. L.

1684. O. Bettini O. F. M. *Olivi di fronte ad Aristotele.* — Studi francesc. 55 (1958) 176-197.

Bon exposé de la position de Pierre Jean Olivi à l'égard d'Aristote. Le maître franciscain s'insurge contre la conception païenne du monde chez le Philosophe et contre le crédit qu'on lui accorde dans les écoles de théologie. Le P. B. énumère une dizaine de points où Pierre Jean Olivi se sépare d'Aristote : la liberté de Dieu dans la création, la création dans le temps, la matière première, le principe d'individuation, la valeur des catégories d'Aristote, le principe du mouvement, l'influence de l'objet sur l'intelligence et la volonté, l'influence des sens sur la connaissance, l'identité de l'âme et de ses facultés. Toutefois, le maître franciscain est d'accord avec Aristote sur l'un ou l'autre point : ainsi concernant les *rationes seminales* et les *rationes aeternae*. Le P. B. a simplement effleuré ici le problème de l'influence de l'objet sur le choix de la volonté ; ce sujet a été longuement traité par le P. F. Simoncioli (voir *Bull.* VIII, n° 332) et par lui-même (voir *Bull.* VIII, n° 1686). O. L.

1685. J. Kaup O. F. M. *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 807-824.

Comme le note le P. K., au cours du XIII^e^ siècle on s'était accordé à voir dans le caractère sacramentel un absolu (forme ou qualité) ajoutant une réalité nouvelle au sacrement. Pierre Jean Olivi est le premier à rompre avec la tradition. Pour lui le caractère est une relation, réelle toutefois : il n'implique aucune réalité, *essentia*, qui informerait l'âme, mais un rapport, *spiritualis habitudo*, du baptisé à la volonté et à la sainteté de Dieu ; rapport manifeste aux seuls bienheureux, et connu ici-bas seulement par la foi : il est un simple droit à l'assistance divine. La thèse d'Olivi est reprise par son élève Pierre de Trabibus, mais le disciple dépasse le maître : à la question *quid sit caracter secundum essentiam*, il répète que le caractère ne dit rien d'absolu, mais il n'ajoute nullement que ce soit une relation réelle. Si l'on s'en rapporte à l'étude que le P. V. Heynck a consacrée à la thèse de Pierre de Trabibus sur la grâce sacramentelle (voir *Bull.* VIII, n° 1687), qui n'est non plus qu'une relation, on doit remarquer que le nominalisme du XIV^e^ siècle est tout proche. O. L.

1686. H. Bettini O. F. M. *De libertatis problemate apud Petrum Joannis Olivi.* — Antonianum 34 (1959) 111-124.

Le P. B. résume et apprécie hautement l'ouvrage du P. F. Simoncioli O. F. M., *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus* (voir *Bull.* VIII, n° 332). Il aurait cependant voulu plus de précision concernant la position de Pierre Jean Olivi sur trois points : les *rationes seminales*, la notion de *causa terminativa* et celle de *colligantia potentiarum*. Ces deux dernières questions sont essentiellement connexes au problème de l'entière indépendance de la volonté à l'égard de toute influence, surtout de celle de l'objet. Le P. B. craint que le P. S. n'ait pas assez souligné cette indépendance. O. L.

1687. V. Heynck O. F. M. *Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik. Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über gratia sacramentalis und gratia virtualis.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 777-806.

La grâce sacramentelle diffère-t-elle réellement de la grâce habituelle, *virtus habitualis*, se demande Pierre de Trabibus ? Le P. H. consacre à ce problème des pages fort instructives. Au cours du XIIIe siècle, deux théories s'étaient affrontées : d'après certains, ces deux grâces n'en faisaient qu'une ; d'après d'autres, elles étaient deux réalités différentes. Pierre de Trabibus se sépare de la tradition : ces grâces sont différentes, sans cependant compromettre l'unicité de la grâce dans l'âme. C'est qu'en effet la grâce sacramentelle n'est pas un absolu (forme ou qualité), mais elle est une relation, un rapport d'ordre juridique, elle est une espèce de droit de propriété, c'est-à-dire un titre aux mérites du Christ. De même que, par sa profession, le moine acquiert un droit à participer aux biens du monastère, de même en recevant un sacrement le fidèle acquiert un droit à la grâce et aux mérites du Christ. Les sacrements ne confèrent donc pas immédiatement la grâce habituelle, mais un titre juridique, une grâce qui donne droit à l'application des mérites du Christ. Quant au maître de Pierre de Trabibus, Pierre Olivi, on doit noter qu'il avait déjà distingué, à côté de l'assistance divine, une participation par les sacrements aux mérites du Christ et l'*habitus* de la charité ou grâce habituelle inhérente à l'âme. O. L.

1688. M. Munsterberg. *Meditations on the Life of Christ.* — Boston Public Library Quarterly 10 (1958) 222-223.

Un exemplaire des *Meditationes vitae Christi* dans l'édition parue à Ulm vers 1487 est entré récemment à la Public Library de Boston. Mlle M. donne une rapide idée de son contenu. Comme d'ordinaire l'ouvrage est attribué à saint Bonaventure. H. B.

1689. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus.* Ad fidem codicum nunc primum editae cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 18). — Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959 ; in 8, 15*-610 p.

L'édition des *Quaestiones disputatae* de Matthieu d'Aquasparta se poursuit à un rythme accéléré. C'est sans doute parce que les membres du scriptorium de Quaracchi se sont partagé le travail : le P. G. Gàl édite les *Quaestiones de anima separata*, le P. A. Emmen les *Quaestiones de anima beata*, le P. I. Brady les *Quaestiones de ieiunio* et le P. C. Piana les *Quaestiones de legibus*. Les trois premiers écrits sont édités d'après l'autographe d'*Assise 134* et l'apographe de *Todi 44*, corrigé par Matthieu lui-même ; le *De legibus* n'est conservé que dans le seul *Assise 159*. Ces manuscrits ont été jadis décrits et les *Quaestiones* datées par le P. V. Doucet (voir *Bull.* II, no 1018). Les deux premiers écrits supposent la condamnation de 1277 ; le premier a été rédigé avant le 3 septembre 1279 ; le *De legibus* doit dater de 1283-84. Les six Quodlibets seront publiés prochainement, et ainsi toute l'œuvre de Matthieu d'Aquasparta sera accessible en un texte sûr et parfaitement lisible.

Ce tome est dédié au P. V. Doucet, l'animateur du scriptorium de Quaracchi. Deux pages lui sont consacrées, suivies de la liste de ses écrits. Ses confrères ne pouvaient guère lui infliger un panégyrique que son exquise modestie eût malaisément supporté. Les gens du dehors sont plus libres. Le P. Doucet a consacré trente années de sa vie à l'histoire médiévale. L'histoire doctrinale ne l'a guère retenu ; l'histoire littéraire a pris tout son temps. Les médiévistes saluent en lui un travailleur de toute première valeur, un maître à imiter. Le P. D. n'a rien d'un aventurier, d'un lanceur inconsidéré d'hypothèses. Ce qu'il écrit demeure. Il

travaille sur pièces, scrute un à un les folios des manuscrits et en donne une description d'une précision inégalée. Qu'on s'en rapporte à ses études sur les manuscrits de Jean Peckam, Pierre Jean Olivi, Richard de Conington, Raymond Rigaud, Alfred Gonteri, Matthieu d'Aquasparta lui-même, sur les anonymes d'*Assise 172* et de *Florence Laur. Plut. 17 sin. 7*. Son meilleur titre de gloire est d'avoir consacré ces dernières années au premier maître franciscain, Alexandre de Halès. Il faut d'abord citer les *Prolegomena* qui ont accompagné l'édition de la Somme théologique d'Alexandre : à elle seule cette introduction, trésor de renseignements, suffirait à immortaliser un écrivain. Il faut surtout évoquer les *Glossae super Sententias* d'Alexandre de Halès qu'il a découvertes et éditées ; cette édition, fruit d'un long et délicat travail, jette une lumière toute nouvelle sur les débuts de la grande scolastique. Que Dieu accorde au P. D. longue vie et santé pour achever son œuvre en éditant les *Quaestiones* du maître franciscain qui, mieux encore que les *Glossae*, mettront en lumière la valeur philosophico-théologique d'Alexandre. O. L.

1690. A. J. Gondras. *Les « Quaestiones de anima VI ». Manuscrit de la Bibliothèque communale d'Assise 159. Attribuées à Matthieu d'Aquasparta.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 24 (1957) 203-352.

Dans *Assise Com. 159* on lit, f. 283ra-302va, six questions *De anima* qui font suite à d'autres questions de Matthieu d'Aquasparta. Tout porte le savant éditeur à croire qu'elles sont du même auteur et qu'elles sont antérieures à 1288, année où le maître franciscain fut créé cardinal ; elles font, sans nul doute, partie de son enseignement à la curie romaine (1279-1287) ; elles sont donc du nombre de ses dernières œuvres scolaires. On ne connaît jusqu'ici que ce seul témoin du texte. Il est malheureusement très défectueux. Pour juger de la difficulté de l'édition, M. G. cite le texte suivant. Le manuscrit d'Assise porte : *Themistius dicit quod sopitus diabolus in astris* ; or, en s'en rapportant à un texte de saint Bonaventure, il faut lire : *Ptolemaeus dicit quod sapiens dominabitur astris*. En recourant à d'autres textes de Matthieu d'Aquasparta, M. G. a pu reconstruire un texte intelligible. Il faut ajouter que le manuscrit d'Assise est incomplet, puisque Matthieu annonce des questions qui n'y figurent pas. Un problème se pose : on possède 13 autres questions *De anima* du maître franciscain, parallèles à ces 6 questions ; ne s'agit-il pas de deux copies d'une même œuvre ? Il faut le nier sans hésiter, répond M. G. ; trop de différences séparent les deux textes ; celui d'Assise est plus élaboré. Comme sources du maître franciscain, il faut signaler avant tout saint Thomas d'Aquin dans ses diverses œuvres : chose à noter quand on sait l'opposition que lui firent d'ordinaire les maîtres franciscains du temps ; cependant pour nombre de thèses Matthieu reste dans la tradition bonaventurienne. Dans l'apparat critique de cette bonne édition, on relèvera avec plaisir de nombreuses références aux sources utilisées. O. L.

1691. F. Simoncioli O. F. M. *Il concetto di legge in Matteo d'Aquasparta.* — Studi francescani 56 (1959) 37-50.

Commentaire consciencieux des textes de Matthieu d'Aquasparta sur la loi, extraits avant tout de son traité *De legibus* (voir *Bull.* VIII, n° 1689). Le P. S. s'arrête davantage à la loi naturelle et souligne une certaine parenté avec la doctrine de saint Thomas. A cette occasion, il y aurait sans doute lieu de noter les divergences : c'est ainsi que nulle part le maître franciscain ne reprend le concept aristotélicien de bien commun, qui a hanté saint Thomas dans ses derniers écrits. O.L.

1692. S. G. A. Luff. *The Elias Tradition in Carmel.* — Downside Review 77 (1959) 159-171.

M. L. recueille les documents qui attestent, à la fin du XIII^e siècle et au XIV^e, la persistance de l'idéal érémitique et des traditions entourant la figure et l'histoire d'Élie, dans l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, principalement en Angleterre. Le XV^e siècle est moins riche en documents. M. L. voit en ces traditions quelques traits caractéristiques : Élie comme « proto-moine », l'héritage de sa mission par les ermites du Carmel au XI^e et au XII^e siècle, les efforts des Carmes du moyen âge pour interpréter ce message « en termes légalistes et piétistes ». F. V.

1693. S. Runciman. *The Decline of the Crusading Idea.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 1422) 637-652.

A la fin du XIII^e siècle, l'idée de croisade allait perdre de sa popularité. On peut en découvrir différentes raisons : goût du confort et crainte des ennuis et de la mort, scepticisme touchant la valeur spirituelle de la croisade, scandales financiers, conflits entre ordres militaires. Le travail missionnaire prendrait de plus en plus le pas sur l'entreprise des croisades. G. M.

1694. R. Aubert. *Le traité de la foi à la fin du XIII^e siècle.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 349-370.

M. A., qui connaît fort bien la fin du XIII^e siècle (voir *Bull.* V, n^os 127 et 221 ; VI, n° 231), note que les théologiens du temps se préoccupent de la foi en son entité objective, comme exercice d'une vertu théologale, mais pas en ses rapports avec le croyant, ne songeant pas à en appeler à la psychologie religieuse et à l'expérience courante. Le traité *De fide* est sans vie ; on se borne à discuter les formules des *auctoritates*. Cependant, avec Henri de Gand surtout, on voit se déplacer le centre d'intérêt vers l'aspect subjectif et épistémologique de l'acte de foi. De fait, on commence à traiter de la foi, non plus au livre III des Sentences, mais au prologue du livre I. La fin du XIII^e siècle marque donc la transition entre l'étude de l'objet de la foi et celle de son aspect subjectif. O. L.

1695. C. Trabold O. S. B. *Das esse actualis existentiae nach Johannes Quidort von Paris.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theologie 5 (1958) 3-36.

Dom T. commence par rassembler les données sûres sur la biographie et l'activité littéraire du dominicain Jean Quidort de Paris († 1306) et par le situer dans le milieu théologique de la fin du XIII^e siècle. Pour étudier ce problème de l'*esse*, il se base surtout sur le Commentaire des Sentences, encore inédit, l. I, d. 8, q. 5 : *Utrum aliqua creatura sit corruptibilis per naturam vel desinibilis esse* (d'après *Bâle Univ. B. III. 13*) ; puis sur l. II, d. 1, q. 3 : *Utrum esse fluat a principiis intrinsecis essentialibus rei* ; sur son « Mémoire justificatif » (éd. P. Glorieux, dans *Revue Sc. philos. théol.* 17, 1928, 405-426) ; et enfin sur le *Quodl.* I (éd. A. J. Heiman ; voir *Bull.* VII, n° 2105). L'ensemble manifeste une évolution : dans *I Sent.* Jean Quidort admettait l'*esse ab extrinseco* uniquement pour des raisons d'autorité ; ultérieurement, il multiplie les arguments spéculatifs en faveur d'un *esse* qui devient donc accidentel. La discussion de l'opinion de saint Thomas occupe la question de *II Sent.* Dom T. réunit enfin les autres textes qui éclairent en quoi *esse est accidens creaturae* et dans quelle mesure cette position sépare ou rapproche Jean Quidort de saint Thomas. F. V.

XIVe s. **1696.** E. Gilson. *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre.* Aus dem Französischen übertragen von W. Dettloff. — Düsseldorf, L. Schwann, 1959 ; in 8, 712 p. Mk. 48, rel. 56.

Traduction de l'original français, paru en 1952 et recensé *Bull.* VII, nº 1873.

1697. J. Finkenzeller. *Erbsünde und Konkupiszens nach der Lehre des Johannes Duns Skotus.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 519-550.

Dans son exposé sur le péché originel, Duns Scot a en vue la thèse d'Henri de Gand ; M. K. commence donc son étude par ce dernier. D'après lui, la justice originelle inclut une rectitude purement naturelle ; mais en fait elle fut accompagnée de dons surnaturels ; l'homme, en effet, par la justice originelle, n'avait aucune propension au péché ; mais comme il était tenu, de par la loi naturelle, de la conserver, il lui fallait une grâce spéciale pour s'y maintenir. Pour Duns Scot, la rébellion des facultés sensitives eût existé dans l'état de pure nature, puisque, de sa nature, l'appétit sensitif tend vers les jouissances des sens. Si donc le premier homme, dans son premier état, ne connut pas cette rébellion, ce fut par un don surnaturel. Quant au péché originel lui-même, d'après Henri de Gand, il implique deux éléments : un *reatus culpae* et un *reatus poenae*. Le péché originel est un péché, lequel existe dans la volonté qui s'est détournée de Dieu ; il est en même temps une peine, c'est-à-dire que l'homme doit subir une peine du fait qu'il n'a pas conservé la justice originelle qu'il devait maintenir. Cette dépravation de la volonté est une affection morbide, *languor naturae*, contractée par l'âme en s'unissant au corps. Selon Duns Scot, le péché originel ne peut aucunement consister dans la concupiscence, ainsi que l'avait prétendu toute la tradition augustinienne. Formellement le péché originel est la privation de la justice originelle ; matériellement il réside dans l'obligation de la récupérer ; et comme Dieu avait donné la justice originelle à Adam et à toute sa descendance, cette obligation de la récupérer incombe à tous les hommes. Si la propagation du genre humain se fût faite dans l'état de justice originelle, le péché originel n'eût pas existé, et elle se fût accomplie sans concupiscence ; mais celle-ci est l'effet de cette privation de la justice originelle. On le voit par tout cet exposé, Duns Scot marque un progrès sur saint Thomas. Tandis que celui-ci ne s'était complètement libéré de la tradition augustinienne que dans ses derniers écrits, Duns Scot sans hésiter s'en dégage et revient purement et simplement à la thèse de saint Anselme de Cantorbéry : le péché originel est la privation de la justice originelle et la concupiscence en est la punition. O. L.

1698. R. Lievens. *Een brabants handschrift van de Limburgse Sermoenen.* — Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis, Handelingen 12 (1958) 189-210.

Il s'agit du manuscrit *Bruxelles Bibl. roy. 1959*, qui contient 38 des *Limburgse Sermoenen* dans un ordre différent du manuscrit *La Haye Konigl. Bibl. 70. E. 5.* Il date des environs de 1450 et est d'origine brabançonne, sans qu'on puisse préciser davantage. M. L. le décrit soigneusement, en publiant la table des matières (f. 1r) et en donnant de larges incipit et explicit de chacune des pièces. Il cherche ensuite à estimer sa valeur en le situant par rapport au manuscrit de La Haye et à la tradition allemande des « Sermons de Saint-Georges » d'après *Karlsruhe Landesbibl. St. Georgen 36.* H. B.

1699. A. Maurer. *The « De quidditatibus entium » of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics.* — Mediaeval Studies 18 (1956) 173-203.

M. M. édite ce traité du dominicain Thierry de Freiberg († p. 1310) sur la base des deux manuscrits connus : *Erfurt Amplon. lat. F. 72*, f. 110-113, et *Maihingen Oettingen-Wallensteinsche Bibl. II. 1. qu. 6*, f. 73-75, 78. Une analyse attentive est faite au préalable, tendant à montrer que le *De esse et essentia* de Thierry veut « établir, contre saint Thomas, l'identité de l'existence (*esse*) et de l'essence à la fois dans la réalité et dans la pensée (*ratio*) » et que le traité de sujet connexe, le *De quidditatibus entium*, ici édité, veut « préciser ce que signifie *quidditas* et montrer comment la quiddité se découvre dans les diverses catégories d'êtres ».

F. V.

1700. R. Manselli. *Arnaldo da Villanova e i papi del suo tempo tra religione e politica.* — Studi romani 7 (1959) 146-161.

Vicissitudes des relations entretenues par Arnaud de Villeneuve avec les papes Boniface VIII, Benoît XI et Clément V pour obtenir d'eux des réformes dans l'Église et influencer leurs décisions politiques. G. M.

1701. Raimundi Lulli *Opera latina.* Edenda curavit F. Stegmüller. 213-239 : *Opera Messanensia.* Edidit J. Stöhr (Maioricensis Schola Lullistica del Consejo superior de investigaciones cientîficas). — Palmae Maioricarum 1959 ; in 8, x-503 p. Pes. 300.

Après quelques brefs essais tentés depuis 1952 dans les *Studia monographica et recensiones* publiés par la « Maioricensis Schola Lullistica » (cf. *Bull.* VIII, nº 345), voici le premier volume d'une édition critique des écrits latins de Lulle, entreprise par cette institution en collaboration avec le « Lullus-Institut » fondé à cet effet à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, sous la direction de M. F. Stegmüller.

L'opportunité de cette initiative ne fait aucun doute. Jusqu'ici l'intérêt s'était concentré surtout sur les écrits catalans de Lulle. Pour les œuvres latines, il existait bien l'imposante édition en huit volumes publiée à Mayence par I. Salzinger de 1721 à 1742. Mais, outre sa rareté et les défauts inhérents à son âge, elle ne comprenait que 48 des quelque 240 écrits lulliens parvenus jusqu'à nous. Même en y ajoutant les traités parus isolément, depuis la première édition de l'*Ars generalis ultima* à Venise en 1480 jusqu'à nos jours, il restait encore 105 écrits inédits, comme nous l'apprennent dans la préface de ce volume M. S. Garcías Palou, recteur actuel de la « Maioricensis Schola Lullistica », et M. Stegmüller.

Les éditeurs ont numéroté suivant l'ordre chronologique toutes les œuvres de Lulle, en y insérant à leur date une quarantaine d'écrits aujourd'hui perdus mais dont l'existence est attestée par ailleurs (par exemple, ici, *op. 237*). Le bloc des traités de Messine et de Tunis, qui représente la production littéraire des trois dernières années de la vie de Lulle (1313-1315), occupe ainsi les numéros 213-280 et forme la matière de ce volume et du suivant. On commence donc par la fin, mais sans nous dire la raison de cet « ordo praeposterus ». Cette série d'écrits se présente d'ailleurs comme un tout assez cohérent et reflète le dernier état de l'apologétique lullienne, centrée sur l'incarnation et la Trinité. Le vieillard, — Raymond n'était alors guère moins qu'octogénaire, — après ses interventions au concile de Vienne, voulut profiter des bonnes dispositions à son

égard du roi Frédéric II de Sicile pour l'intéresser à la conversion des Sarrazins. Son testament rédigé à Majorque, le 26 avril 1313, il s'embarqua peu après pour Messine et son séjour dans l'île se prolongea presque une année entière. Seuls les 27 premiers écrits de cette période fertile ont trouvé place dans ce premier volume, mais l'*Introductio generalis* qui en précède le texte (p. 9-68) englobe déjà les problèmes d'ensemble que posent les traités du volume suivant ; les questions particulières sont abordées dans les brèves introductions insérées immédiatement avant l'édition de chaque écrit. Notons qu'en rappelant les circonstances de ces voyages, en Sicile d'abord, puis à Tunis, M. Stöhr se montre assez sceptique quant au martyre de Lulle à Bougie en juin 1316 et son transfert *in extremis* à Majorque. Il se rallierait plutôt à l'opinion de ceux qui situent sa mort (naturelle ?) entre décembre 1315 et mars 1316, à Majorque même.

M. Stöhr parle ensuite de l'authenticité, du nombre, du lieu et de la date de composition, de la langue originale de ces opuscules. L'authenticité n'offre guère de difficulté. Le lieu et la date, suivant un usage constant de Lulle depuis 1293, sont d'ordinaire indiqués dans la rubrique du colophon. Quelques cas spéciaux sont examinés : écrits non datés que de bonnes raisons inclinent à insérer dans cette série ou écrits indûment rattachés à cette période par certains auteurs. Un point à retenir : M. Stöhr montre par des arguments péremptoires, contre une opinion récente, que Raymond suivait non le style pisan mais le style florentin, lequel fait commencer l'année le 25 mars. Quant à la langue originale, quoique ces opuscules (sauf deux) ne nous soient parvenus qu'en latin, il ne s'ensuit pas nécessairement que tous aient été écrits d'abord dans cette langue. On sait que Raymond employa souvent le catalan et se servit parfois de l'arabe. On sait aussi que lui-même traduisit — ou plutôt recomposa — en latin le *Liber de consolatione eremitarum* (*op. 214 A*), primitivement écrit en catalan. Le fit-il aussi pour d'autres traités ou recourut-il à des traducteurs ? Avec prudence, M. Stöhr ne se prononce pas sur cette question encore en suspens.

La seconde partie de l'introduction (p. 26-66) contient la description sommaire et l'analyse de 34 des manuscrits qui ont conservé une part plus ou moins considérable de ces écrits siciliens et tunisiens. La valeur de ces témoins varie grandement, et par l'âge et par l'ampleur du contenu : 19 ne contiennent qu'un seul opuscule de la série et 5 seulement remontent au XIV^e^ siècle, 18 étant du XV^e^, 5 du XVI^e^ et 6 des XVII^e^ et XVIII^e^. Leur description est sommaire, trop sommaire même, et l'on désirerait parfois en savoir davantage sur leur aspect et leur histoire. C'est surtout vrai pour le plus important d'entre eux, le *Vat. Ottob. lat. 405*, pour lequel on se contente (à part quelques détails donnés ailleurs ; cf. p. 19) d'un renvoi à une étude de R. d'Alòs Moner parue en 1914, que peu de lecteurs, croyons-nous, aurons la chance de trouver à leur portée. Pour *Cues 83*, au lieu de le dater vaguement du XV^e^ siècle, il eût été intéressant de savoir qu'en transcrivant un de ces textes Nicolas de Cues indiquait lui-même (f. 51^r^) la date de 1428. Par contre le contenu de ces manuscrits est détaillé avec grand soin, et pour chacun des traités M. Stöhr renvoie aux listes dressées par P. Glorieux, J. Avinyó et T. et J. Carreras y Artau. De plus, des tables de concordance permettent de comparer le contenu et l'ordonnance de certains manuscrits et de discerner déjà un certain apparentement entre eux.

Une dernière page de l'introduction expose les principes suivis par l'éditeur. Comme la tradition manuscrite diffère pour la plupart des opuscules, le texte de chacun d'eux est à nouveau, nous l'avons dit, précédé d'une brève introduction où sont indiqués : le lieu et la date de composition, les preuves d'authenticité, le contenu, les manuscrits connus avec leur *stemma* et sa justification, éventuellement les manuscrits perdus et les éditions antérieures, enfin les principaux travaux qui en ont fait mention.

Le manuscrit de loin le plus important est donc le *Vat. Ottob. lat. 405* (= *O*). Non seulement il contient tous les opuscules de la série sicilienne moins deux, mais il remonte peut-on dire à l'auteur lui-même. Certains, comme R. d'Alòs Moner, le croiraient volontiers autographe, du moins en partie. Il est l'archétype de tous les autres témoins (cependant *A*, qui contient des opuscules qu'ignore *O*, a dû puiser à une autre source). C'est dire que M. Stöhr aurait pu se contenter de le reproduire et négliger le reste de la tradition, dont les variantes ne peuvent être que fautes ou conjectures de copistes. Il a choisi une voie moyenne : laisser tomber toutes les variantes sans intérêt, ne retenir que celles utiles à faire comprendre la tradition du texte. Une exception est faite à ce principe : pour le *De accidente et substantia* (*op. 216*), à titre de spécimen, toutes les variantes sont rapportées dans l'apparat. Dans celui-ci les sigles des manuscrits sont indiqués un peu pêle-mêle ; ailleurs on semble suivre plutôt l'ordre alphabétique. On eût préféré voir grouper les sigles suivant les familles de manuscrits (de même qu'on regrette que les lignes du texte ne soient pas numérotées, ce qui l'eût allégé des appels de note parfois nombreux, qui ne sont pas sans gêner la lecture).

Avant l'édition de chaque opuscule, un *stemma* représente la filiation des manuscrits. Ce *stemma* est assez simplifié, car il est clair que pour être complet il eût fallu, par exemple, indiquer au moins un intermédiaire entre *O* et ses descendants : une variante commune à ceux-ci ne peut s'expliquer autrement (cf. p. 139, 21 ; 217, 106). D'autre part, toute difficulté n'est pas éliminée : comment une phrase entière omise par *O* peut-elle se retrouver dans *I* qui en dérive (p. 213, 64) ? Le manuscrit *O* n'est certes pas exempt de fautes de grammaire et d'orthographe et M. Stöhr a eu raison de le corriger çà et là (par ex., p. 158, 61), souvent en acceptant les corrections déjà introduites par d'autres manuscrits (par ex., p. 159, 68). Ne l'a-t-il pas abandonné parfois trop facilement ? Par exemple p. 246, 43, où un *ergo*, qui n'est pas indispensable, est basé sur la seule addition marginale d'un manuscrit ; p. 252, 15 pourquoi supprimer *et* en suivant deux copies de copies ; p. 333, 6 et 7 *sunt* au lieu de *sint O* ; p. 337, 72 *quaeritur* est adopté, par souci de symétrie sans doute ; mais cette symétrie n'existe pas non plus dans la deuxième partie de l'écrit, *De secunda distinctione*, où certaines questions commencent par *Quaeritur : Utrum*, d'autres simplement par *Utrum*. Mais ce ne sont là que détails sans importance, l'apparat critique fournissant toutes les données au lecteur. Ce que celui-ci regrettera davantage sera de n'être pas mieux fixé sur les différentes couches de corrections subies par le manuscrit *O*, dont dépend en somme tout le texte. M. Stöhr dit bien (p. 67) qu'il a été corrigé « pluries et varie » et il distingue une première série de corrections (O_2), due probablement au scribe du manuscrit (donc peut-être, au moins en partie, à l'auteur lui-même ?) ou à un contemporain très proche, d'une seconde série (O_3), dont l'âge n'est pas précisé. Et ces sigles distinctifs sont repris dans les *stemmata*, les autres manuscrits s'y rattachant soit à O_2 soit à O_3 (le manuscrit *T* est rattaché d'ordinaire à O_3, parfois aussi à O_2). Malheureusement, contrairement à ce qui semblait annoncé p. 67, ces distinctions ne sont plus indiquées dans l'apparat critique. Était-il impossible de distinguer O_2 de O_3 par l'écriture ou l'encre du manuscrit ? Et dans ce cas sur quelle base s'est faite la répartition des *stemmata* ? Il eût cependant été très utile de savoir immédiatement si l'on avait affaire à des corrections contemporaines du scribe ou à d'autres peut-être assez postérieures, à propos desquelles on pourrait aussi se demander si elles émanent d'une collation avec un autre texte ou si elles ne sont que conjectures de lecteur. C'est ainsi qu'il est parfois assez difficile d'apprécier certaines variantes. Par exemple, p. 107, 15 : eius] arboris *PT* ; eius *K* ; eius *corr. ex* arboris *O* ; sans relever cette manière peu logique d'énumérer les variantes, on se demande comment le *stemma* fait dériver *T* de O_3 et *PK* de O_2. Même

remarque pour le cas de p. 141, 88 : praedicabilis] *corr. ex* praedicamentalis *O* ; praedicamentalis *ESp* ; ces deux derniers manuscrits *ES* et cette édition *p* sont cependant rattachés dans le *stemma* (p. 136) à O_2 au même titre que *MBKL PRUDIVYZ* qui connaissent la correction *praedicabilis*. Dans le même *op. 216*, p. 143, 177 : possificatus] *corr. ex* possificatum *O* ; possificatum *E* ; possificatum et *PDISYp* : même difficulté. Autre exemple de division entre les manuscrits rattachés à O_2 p. 145, 270. Il y a aussi des cas où *T*, dérivé de O_3 selon le *stemma*, ignore des corrections de *O* déjà incorporées dans des manuscrits issus de O_2 ; cf. p. 293, 38, 40, 42 ; 294, 50 etc. M. Stöhr suppose alors des corrections de *O* postérieures à la copie de *T* et il ajoute au *stemma* un O_4, lequel n'explique toutefois pas la présence de ces corrections dans certains manuscrits de la branche O_2. Mais nous ne voulons pas multiplier ces exemples.

Des deux opuscules de cette série sicilienne qui manquent dans le recueil *O*, *op. 239* (*Liber de Deo maiore et Deo minore*) et *249* (*De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*), le premier est édité ici d'après *M* (*Clm 10517*) et le second, de date indécise, est renvoyé au volume suivant. A propos du premier, signalons que, indiqué comme contenu dans *S* (*Mayence Priesterseminar 220b*), il est introuvable dans la description de ce manuscrit (p. 34-36) et dans le tableau qui la suit (p. 36). Le second est omis dans le tableau de la p. 44, où il doit s'insérer sous le n° 13 dans *M*.

Quand un éditeur publie quelque fac-similé des manuscrits qui ont servi à son édition, il est toujours tentant d'en vérifier la lecture. En le faisant pour le manuscrit principal *O*, dont le f. 82^v est reproduit p. 210-211, nous avons constaté avec regret quelques écarts avec le texte correspondant p. 110-111. Question d'orthographe d'abord : puisque *O* semble toujours écrire *Raymundus*, fallait-il adopter la graphie *Raimundus* ? Ensuite, p. 110, l. 19 : facies] facias *O* ; p. 111, l. 3-4 : Et sic de aliis suis proprietatibus : si l'éditeur a bien fait de garder ces mots, il eût dû noter qu'ils étaient biffés dans *O* ; *ibid.*, l. 8 : sit] est *O* ; l. 9 : verum esse] Deum non esse *add. O*, erreur plus grave, car ce n'est que grâce à cette addition que la phrase est compréhensible. C'est beaucoup pour une seule page et cela ébranle tout de même un peu notre confiance dans l'exactitude du texte.

Le lecteur corrigera facilement un certain nombre de fautes d'impression. D'autres seront plus difficilement discernables. Voici quelques cas rencontrés par hasard : p. 27, n° 23 au lieu de *Gl fg* lire *Gl fj* ; p. 34, description de *S*, n° 1 au lieu de *Av 212* lire *Av 202* ; p. 35, n° 15 au lieu de *189* lire *Av 189* ; p. 37, n° 15 au lieu de *Av 202 ; CA 152* lire *Av 203 ; CA 151* ; p. 43, n° 16 au lieu de *op. 225 ; Gl. gv ; Av 203* lire *op. 226 ; Gl gw Av 202* ; *ibid.*, n° 28 au lieu de *op. 227* lire *op. 277* ; p. 138, ms. *S* au lieu de *n° 148* lire *n° 147* ; p. 322, ms. *O* au lieu de *80* lire *79*. Le *Liber de inventione Dei* (*op. 229*) est indiqué comme se trouvant dans *A*, f. 42-43 (p. 37), f. 45 (p. 322) et f. 75^v (p. 327, en marge) ; la référence correcte est f. 45^r-45^v.

Bref, sans méconnaître les grandes qualités du patient labeur de M. Stöhr, force nous est cependant de constater quelques imperfections. On ne peut que le regretter dans une entreprise aussi importante, mais une revision plus rigoureuse les éliminera facilement des volumes suivants, que nous souhaitons voir paraître dans un proche avenir. H. B.

1702. Basilio de Rubí O. F. M. Cap. *El Cristocentrismo de Ramón Llull.* — Estudios francisc. 60 (1959) 5-40.

Le P. B. expose les conceptions de Raymond Lulle sur la place du Christ dans la création et la rédemption, non dans l'ordre systématique des problèmes, mais selon le déroulement chronologique des œuvres et, à travers celles-ci, des épi-

sodes de la vie même de l'auteur. Jusqu'en 1285, celui-ci tint l'opinion traditionnelle, subordonnant le rôle du Christ à la chute. Mais après cette date il accentua la portée de ses conceptions christocentriques, d'abord comme dérivant des « principes cabalistiques » posés en son *Ars magna*, puis sous l'influence de saint Anselme et surtout de saint Bonaventure. En quoi Lulle prépara la théologie de Duns Scot. F. V.

1703. G. Cremaschi. « *Planctus Mariae* ». *Nuovi testi inediti.* — Aevum 29 (1955) 393-468.

Des études récentes ont mis en une nouvelle lumière les origines et les premiers développements du théâtre dramatique italien. M. C. livre un apport à ces recherches par la présentation et la publication de deux *Planctus Mariae* de la fin du moyen âge, témoins d'un genre littéraire fort répandu qui, sous une forme lyrique ou lyrico-dramatique, évoque les angoisses de la « Mater dolorosa ». Les textes sont édités d'après *Bergame Bibl. civica Δ 2.20*, f. 1^r-41^r. G. M.

1704. N. de Pierrefeu. *Cecco d'Ascoli et les Fidèles d'Amour.* — Cahiers Études cathares 9 (1958) 96-101.

Cecco d'Ascoli, contemporain de Dante, aurait été un témoin de l'indiscutable hétérodoxie des Fidèles d'Amour, en préférant le bûcher à l'abjuration. Son poème *Acerba* trahit ses affinités avec le catharisme. M. de P. apporte deux témoignages, tirés de la *Vita nuova* de Dante et du *De casibus virorum illustrium* de Boccace, où il voudrait voir une preuve de la filiation templière de l'association de ces Fidèles. G. M.

1705. R. Palgen. *Scoto Eriugena, Bonaventura e Dante.* — Convivium, n. s. 1 (1957) 1-8.

M. P., qui connaît à fond l'œuvre de Dante, s'efforce comme il se doit d'en reconnaître les sources. Ces sources sont de toute évidence multiples. La question est de savoir lesquelles sont plus ou moins directes et lesquelles sont certainement indirectes. Pour saint Thomas et saint Bonaventure il n'y a guère de problème semble-t-il. La question est plus délicate pour certaines sources qu'on pourrait appeler marginales, tels les platoniciens, les néoplatoniciens, les Arabes. Il a déjà été rendu compte dans ce *Bulletin* de plusieurs études de M. P. à ce sujet (*Bull.* VII, n^os 2698-2702). L'article que nous signalons aujourd'hui montre qu'il y a des rapports frappants entre Dante et Jean Scot. Faut-il s'en étonner ? M. P. ne cherche pas à savoir s'il s'agit d'une dépendance proprement dite, ce qui n'est d'ailleurs pas probable. Il lui suffit de constater que « le néoplatonisme chrétien avait envahi au XIII^e siècle le domaine de la poésie » (p. 8). Cette constatation n'a rien pour nous surprendre. La théologie du moyen âge, même à l'époque des grands scolastiques, est en effet profondément tributaire de la tradition néoplatonicienne et plus particulièrement de l'œuvre érigénienne. M. C.

1706. S. M. Ragazzini. *La ispirazione bonaventuriana del Purgatorio dantesco.* — Doctor seraphicus 4 (1957) 37-45.

M. R. relève dans le *Purgatoire* de Dante nombre de textes où le poète s'est inspiré de la doctrine, a repris des formules et même des mots de saint Bonaventure. O. L.

1707. J. Chydenius. *Nathan the Prophet in Dante's « Paradiso »*. — Arctos, Acta philologica fennica, n. s. 2 (1958) 38-41.

A la couronne des douze bienheureux, sous la conduite de saint Thomas, qui entoure Dante et Béatrice au chant X du *Paradis*, s'en joint au chant XIII une seconde, de douze personnages également, sous la conduite de saint Bonaventure. M. Ch. cherche une explication à la présence, parmi ces maîtres de la doctrine chrétienne, de Nathan le Prophète. Celui-ci correspond sans nul doute à la figure de Salomon dans la première cohorte. Mais c'est Honorius d'Autun qui semble fournir la clef de l'énigme, en rappelant qu'au moyen âge Nathan était considéré comme le maître par excellence de la pénitence, qu'il avait prêchée à David : *Nathan... significat ordinem doctorum, qui populo fidelium consilium de poenitentia dat* (*Expositio in Ps.* 50 ; PL 172, 282-283). L'explication n'est pas neuve, mais le texte d'Honorius est suggestif. H. B.

1708. R. Montano. *La « Monarchia » e il pensiero politico di Dante*. — Delta, n. s. 1 (1952) n° 3, 38-52.

M. M. situe la composition de la *Monarchia* à une date assez proche du *Convivio*, à un moment de polémique doctrinale et de passion politique dans la vie de Dante. H. B.

1709. Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*. Bd. I : *Predigten*. Herausgegeben von J. Quint, Lief. 8-9. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958 ; in 4, p. 513-602 et XXXII p. Mk. 9.60.

1710. Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*. Bd. I. *Prologi in Opus tripartitum. Expositio libri Genesis*. Herausgegeben von K. Weiss. Lief. 3-5. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954-59 ; in 4, p. 161-352. Mk. 14.40.

1711. Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*. Bd. II. *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23, 31. Expositio libri Sapientiae*. Herausgegeben von J. Koch. Lief. 5-6. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958 ; in 4, p. 257-384. Mk. 9.60.

Nous sommes heureux de signaler ces nouveaux fascicules de la monumentale édition des œuvres d'Eckhart entreprise par la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. Les sermons allemands arrivent en ce moment à la traduction en allemand moderne du sermon 24, et ainsi s'achève le tome I^er^ des œuvres allemandes. Les qualités du travail de M. Q. sont celles que nous avons signalées dans les fascicules précédents (voir *Bull.* VII, n° 1542 ; VIII, n° 358) ; plusieurs tables et un lexique seront appréciés par les chercheurs.

Le tome I^er^ des œuvres latines, interrompu au fascicule 2 au moment de la guerre, reprend maintenant. Dans ces fascicules 3 à 5, M. W. achève de publier le *Prologus generalis in Opus tripartitum* ; puis vient le *Prologus in Opus propositionum*, enfin le début de l'*Expositio libri Genesis*. Les textes sont accompagnés, au bas des pages, d'une version en allemand moderne. Les apparats critiques sont ceux des sources scripturaires, des variantes et des autres sources.

Enfin, les fascicules 5-6 du tome II des œuvres latines achèvent l'édition du commentaire sur l'Ecclésiastique et commence celui sur la Sagesse. Comme dans le tome I^er^, le texte est accompagné d'une version en allemand moderne et de trois apparats critiques ; nous avons dit déjà les mérites du travail de M. K. (voir *Bull.* VIII, n° 357). F. V.

1712. M. J. Wilks. « *Papa est nomen iurisdictionis* » : *Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ.* — Journal theol. Studies, n. s. 8 (1957) 71-91, 256-271.

Augustin Trionfo d'Ancône († 1328), de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, fut l'un des écrivains les plus notables dans le groupe des théologiens favorables à la primauté de juridiction du pape, à l'encontre du parti conciliariste. En même temps, dit M. W., acceptant certaines idées conciliaristes, il fut partisan de la souveraineté du peuple chrétien dans l'Église, ce vicariat du Christ « préservant en elle (l'Église) la papauté du séparatisme épiscopal, du pouvoir oligarchique des cardinaux et même des papes indésirables pour leur doctrine ou pour d'autres raisons ». L'œuvre principale d'Augustin est la *Summa de potestate ecclesiastica* (1326). C'est à l'analyse de ce traité que s'est attaché M. W.

F. V.

1713. F. Segarra S. I. *Durando, ¿ novador o renovador ?* — Estudios eclesiást. 33 (1959) 185-192.

Le P. S. examine les opinions théologiques de saint Thomas et de Durand de Saint-Pourçain sur la résurrection des corps. Il ne croit pas pouvoir suivre à ce propos A. Michel, pour lequel « il faut n'avoir pas lu le texte de Durand de Saint-Pourçain pour lui prêter une doctrine en opposition avec celle de saint Thomas » (article *Résurrection des corps*, dans *Dictionn. Théol. cathol.*, t. XIII, col. 2565).

F. V.

1714. T. Kaeppeli O. P. *Un processo contro i Valdesi di Piemonte (Giaveno, Coazze, Valgioie) nel 1335.* — Rivista Storia Chiesa Italia 1 (1947) 285-291.

Bref résumé d'un procès dirigé par l'inquisiteur de Piémont, Albert de Castellario de Cuneo O. P., contre des sectateurs probables du vaudois Martin Pastre (*Rome, Archives générales de l'Ordre dominicain, cod. II 64*). G. M.

1715. G. M. Liegey. *Richard Rolle's Carmen prosaicum, an Edition and Commentary.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 15-36.

Ce poème, qui consiste en six extraits du *Melos amoris* de Richard Rolle, se lit dans le ms. *Douai Ville 396*, f. 193-195. M. L. le publie, en se servant des manuscrits du *Melos*, et surtout de *Londres Brit. Mus. Sloane 2275*. Les extraits qui composent le *Carmen* sont empruntés aux chapitres 16, 20, 23, 24 et 25. M. L. n'a pu avoir connaissance à temps de l'édition récente du *Melos amoris* par E. J. F. Arnould (voir *Bull.* VIII, n° 849). F. V.

1716. D. F. Gleeson. A. *Fourteenth-century Clare Heresy Trial.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 89 (1958) 36-42.

Ce procès d'hérésie eut lieu à Clare en Irlande, en 1353, à charge de deux *Hibernici de cl[an] Kollanes*, convaincus par l'évêque franciscain de Waterford, Roger Cradock, *de contumelia in beatam virginem Mariam per modum humani coytus commissa*. Ce qui provoqua un conflit aigu entre cet évêque et l'archevêque carme de Cashel, Ralph Kelly (1345-61), dont Cradock dépendait. M. G. décrit les circonstances de cet épisode (il est connu par les mss *Londres Brit. Mus. Cotton Vesp. B. XI*, f. 127b, et *Domit. XVIII*, f. 886) et retient l'hypo-

thèse qu'il a pu envenimer une situation qui allait aboutir aux attaques violentes contre les Mendiants par l'archevêque d'Armagh, Richard FitzRalph, en 1355-56.
F. V.

1717. R. Jacquin. *Le « Procès de Satan »*. — Bulletin Littér. ecclés. 60 (1959) 205-207.

Il s'agit du Procès de Satan contre le genre humain défendu par la Vierge Marie, mis au nombre des œuvres de Bartole de Sassoferrato. M. J. en signale un manuscrit inconnu jusqu'ici (*Paris Nat. lat. 10770*, f. 189v-195v), l'édition la plus ancienne à Venise en 1472, parmi 34 autres opuscules intitulés *Tractatus varii*, et son insertion dans certaines éditions des œuvres d'Innocent III. H. B.

1718. R. Dell'Aera. *Uno dei primi messaggi dell' Umanesimo : le « Invectivae contra medicum quendam »*. — Annali Facoltà Lettere e Filos. Univ. Napoli 2 (1952) 197-204.

Présenté par G. Toffanin, il est naturel que ce travail reflète quelques-unes des idées chères à l'historien de l'humanisme. Mlle Dell'A. rompt une lance contre l'interprétation que donnent de Pétrarque G. Gentile et les idéalistes : le chantre de Laure n'est pas le sceptique négateur de la vérité révélée, qui « si lascia dietro tutto il mundo teologico e mistico del Medioevo » (G. Gentile) et préluderait ainsi à la pensée moderne. Il faut distinguer : ce qu'il rejette du moyen âge, c'est l'esprit de la scolastique corrompue par l'averroïsme, non le vrai message chrétien, pressenti déjà par les anciens et transmis par les Pères. Son anthropocentrisme n'est pas opposé au théocentrisme médiéval, ni son esprit classique à la tradition de l'Église. Sa foi reste entière ; il ne nie pas les présupposés métaphysiques et religieux de la spéculation médiévale. Son « humanitas » n'est pas coupée de Dieu, qui reste *unde et quo pergimus*. H. B.

1719. H. C. Scheeben. *Katharina von Siena und ihre « Seelenführer »*. — Geist u. Leben 30 (1957) 281-293, 369-379.

Les confesseurs de Catherine de Sienne furent les dominicains Thomas della Fonte et Raymond de Capoue. Le P. S. recueille les indications biographiques relatives à leur activité spirituelle auprès de la sainte, en liaison étroite avec les étapes de sa vie apostolique et mystique. Il faut donc écarter les noms de Barthélemy Montucci et de Barthélemy Dominici que, outre les deux précédents, cite Caffarini dans sa déposition au procès de canonisation de Catherine.
F. V.

1720. H. Farmer O. S. B. *The « Meditacio devota » of Uthred of Boldon*. — Analecta monastica, 5e série (voir *Bull.* VIII, no 1555) 187-206.

Uthred de Boldon, moine bénédictin de Durham, passa vingt ans de sa vie comme étudiant puis professeur à Oxford. Ses écrits lui valurent en son temps une réputation enviable, malgré ses démêlés avec les Mendiants qui lui attirèrent la censure de Simon Langham, archevêque de Cantorbéry. A côté des deux traités sur la vie monastique analysés naguère par M. W. A. Pantin (voir *Bull.* VII, no 752), voici une *Meditacio* destinée *ad excitandum hominem cognoscere semetipsum*, c'est-à-dire à lui faire prendre conscience de sa condition de pécheur, de sa complète dépendance à l'égard de Dieu et de la gratuité du pardon divin. Uthred s'inspire surtout des méditations de saint Anselme et par là se rattache

à la piété monastique traditionnelle plutôt qu'à la dévotion plus sensible d'un Richard Rolle. On connaît sept manuscrits de la *Meditacio*, que dom F. classe en deux familles dont les chefs respectifs sont *Cambridge Jesus Coll. 41* et *Cambridge Univ. Gg. IV. 11.* C'est le premier qui sert de base à l'édition (p. 195-206), accompagnée des principales variantes et des références aux allusions, surtout scripturaires. H. B.

1721. R. R. Betts. *Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla fine del secolo XIV alla metà del XV.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, n° 1422) 485-513.

Parmi les tendances plus ou moins hétérodoxes qui pullulaient un peu partout au temps du Grand Schisme, le mouvement hussite fut le seul à se conjuguer avec un net sentiment nationaliste, ce qui lui donna de la cohésion et assura son succès, au moins momentané. Ce ne fut pas le cas, par exemple, pour le wyclifisme en Angleterre. C'est pourquoi M. B. se tourne plutôt vers la Bohême pour préciser les relations qui unissent hérésie et religion populaire à la fin du moyen âge. Il y est grandement aidé par sa parfaite connaissance de la littérature tchèque, ancienne et moderne. Cela lui permet de brosser un excellent tableau de la situation religieuse en Bohême vers la fin du XIV^e et au début du XV^e siècle. Il apparaît clairement que le peuple n'était pas du tout irréligieux, au contraire ; si sa piété était souvent mêlée de superstition, ses critiques et ses révoltes visaient surtout les abus et son idéal de réforme était sincère. Religion populaire et hussitisme s'influencèrent mutuellement. Le caractère moral, le « biblicisme » du mouvement hussite, son intérêt passionné pour l'eucharistie, ses tendances anti-hiérarchiques et étatisantes se reflétèrent dans la piété des fidèles. Mais celle-ci fut moins marquée par l'hérésie comme telle que par les expériences religieuses qui en découlaient et dont certaines débordèrent sur le terrain social et économique, comme chez les extrémistes Taborites et Adamites. Ce ne furent d'ailleurs là que des déviations vite étouffées par l'aile conservatrice du mouvement, sans que pour cela disparaissent de la piété populaire les véritables traits caractéristiques de l'hussitisme. Parmi ces traits un des moindres n'est pas l'emploi exclusif de la langue tchèque, et aussi un certain puritanisme qui survécut aux excès de toutes sortes qui marquèrent ces temps troublés.

H. B.

1722. W. Ullmann. *The University of Cambridge and the Great Schism.* — Journal theol. Studies, n. s. 9 (1958) 53-77.

M. U. commente et publie deux documents relatifs au Grand Schisme et à la position qu'adopta à cette occasion l'université de Cambridge. Le premier, daté de Cambridge, 24 janvier 1399, est une adresse de l'université au roi Richard II d'Angleterre, le mettant en garde contre le projet français de se soustraire à l'obédience du pape romain Boniface IX, déclarant Urbain VI et Boniface IX papes légitimes et faisant des propositions pour mettre fin au schisme. Le second est la lettre par laquelle les cardinaux annoncèrent à l'université de Cambridge l'élection et le couronnement de Martin V, datée de Constance, 22 décembre 1417. Ces deux documents sont conservés dans les Archives de l'Université de Cambridge. F. V.

1723. G. Lindbeck. *Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Ailly on Predestination and Justification.* — Harvard theol. Review 52 (1959) 43-60. XV^e s.

M. L. met en évidence, dans un domaine précis, les difficultés auxquelles se heurta Pierre d'Ailly, « nominaliste malgré lui, puisque ses préférences théologiques étaient en nette opposition avec les assertions que son nominalisme le contraignait à poser » (p. 54). F. V.

1724. P. Glorieux. *Comment Gerson préparait son père à la mort.* — Mélanges Science relig. 14 (1957) 63-70.

Il s'agit d'une *Brevis instructio ad senem quomodo se ad mortem praeparet*, contenue dans l'édition des *Opera omnia* de Gerson par E. Du Pin (t. III, p. 275-276). L'original français, que publie Mgr G., se lit dans *Paris Nat. fr. 25552*, f. 63-64. Gerson y fait en outre allusion à « un petit traité que je fis récemment pour apprendre à mourir » et à « un petit écrit que j'avais fait autrefois et qui est venu entre vos mains ». Le second de ces écrits pourrait être le *Testamentum peregrini tendentis in paradisum*, dont l'original français est contenu dans *Paris Nat. lat. 14907*, f. 135 (une forme plus longue se lit dans éd. cit., t. III, p. 762-765) ; Mgr P. publie également le texte français de ce *Testamentum*. L'autre écrit pourrait être soit le *De arte moriendi* qu'on rencontre dans les manuscrits (éd. cit., t. I, p. 447-450), soit la *Doctrine comment il se faut commander à Dieu* de *Paris Nat. lat. 3501*, f. 103-105, soit plus vraisemblablement le *Comment on doit méditer devant la séparation de la mort*, contenu dans *Dijon 212*, f. 83-85, et *214*, f. 78-82. F. V.

1725. L. Vereecke C. SS. R. *La théologie du dimanche selon Henri de Gorkum († 1431).* — Mélanges Science relig. 14 (1957) 167-182.

Le P. V. analyse le traité *De observatione festorum*, composé vers 1420-1430 par le professeur à l'université de Cologne Henri de Gorcum. On le lit dans l'édition de ses œuvres parue à Cologne en 1503, f. XL-XLIV. La première partie détermine la nature exacte de la législation dominicale ; la seconde, les œuvres prohibées. Le P. V. montre en quoi Henri est le « fidèle interprète de la pensée de saint Thomas ». Ce traité est un jalon utile dans l'histoire du repos dominical ; le P. V. remarque en particulier que, pour Henri, « le dimanche est d'abord *commémoraison de la Résurrection*, et non sabbat ». F. V.

1726. P. Le Gentil. *Christine de Pisan, poète méconnu.* — Mélanges littéraires offerts à Daniel Mornet (Paris, Nizet, 1951 ; in 8, xxiv-231 p.) 1-10.

Comme pour beaucoup de ses contemporains, l'amour courtois pour Christine de Pisan reste un idéal qu'on peut encore tenter de vivre. Elle en ressent l'attrait comme les risques ; elle en voit les aspects vrais et les côtés chimériques. Si elle n'a pas renouvelé les sources du lyrisme de son temps, elle a célébré l'amour pur avec une sincérité entière et une sensibilité féminine qui ne manquent pas d'originalité. Elle a ainsi donné à la poésie courtoise des accents inattendus. H. B.

1727. V. Beltrán de Heredia O. P. *La embajada de Castilla en el Concilio de Basilea y su discusión con los Ingleses acerca de la precedencia.* — Hispania sacra 10 (1957) 5-31.

Le P. B. expose en détail les débats que provoqua la délégation espagnole au concile de Bâle, notamment à propos de la préséance. Il dissipe, sur la base des documents, la légende créée autour de cet épisode et met en relief l'intervention

des docteurs de Salamanque Isorna et Alphonse de Sainte-Marie. En appendice, le P. B. publie une lettre de Martin V, du 13 avril 1422, mettant le roi de Castille au courant des discussions qui opposèrent, dans l'église Saint-Pierre de Rome, le jour de Pâques, les ambassadeurs anglais et castillan (*Arch. Vat., Arm. 39, t. 5*, f. 154-155), et le texte de la déclaration lue par l'ambassade castillane devant le concile, avant de prendre place au banc de gauche qu'occupaient les Anglais, le 12 novembre 1435 (*Simancas, Patronato Real, K. 17. 11*, f. 6-7).

F. V.

1728. H. Koller. *Untersuchungen zur Reformatio Sigismundi.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 13 (1957) 482-524 ; 14 (1958) 418-468.

La *Reformatio Sigismundi*, cet écrit réformateur de l'état ecclésiastique et laïc dans l'Empire, n'est en fait pas l'œuvre de l'empereur Sigismond († 1437) mais lui est postérieur. Différents auteurs sont proposés.

M. K. étudie tout d'abord les différents groupes de manuscrits qui nous ont conservé ce traité, puis il en recherche les sources littéraires (voir bon résumé, p. 467-468). Son étude contribuera certainement à pouvoir établir d'une manière plus certaine l'auteur, le contenu et la signification de ce document fort controversé.

G. M.

1729. F. Rodríguez. *El horario de trabajo del concilio de Ferrara-Florencia.* — Estudios ecclesiást. 33 (1959) 159-184.

Se basant surtout sur les *Acta latina* et les *Acta graeca* (éd. G. Hofmann, Rome 1955, et J. Gill, Rome 1953), le P. R. recueille leurs renseignements sur la répartition des heures dans la journée, leurs dénominations et leur signification, et enfin sur l'horaire du concile.

F. V.

1730. A. Chastel. *Dante au Quattrocento.* — Revue Études italiennes, n. s. 5 (1958) 247-261.

Ce n'est qu'au XVe siècle que la gloire de Dante a été définitivement reconnue, sous l'impulsion de l'humanisme platonisant. Auparavant on lui reprochait d'un côté son caractère encore trop médiéval, son aristotélisme, son fanatisme gibelin, son emploi de la langue vulgaire, et de l'autre, représenté par un Jean Dominici ou un saint Antonin, la part trop grande qu'il faisait aux mythes païens. Après la *Vita dell'Alighieri* en 1436, où Leonardo Bruni justifie l'emploi du toscan, Marsile Ficin traduit en 1468 le *De monarchia* en italien et inaugure la « platonisation » de la *Divine Comédie*, que parachève l'édition commentée de Cristoforo Landino en 1481. Vers la fin du siècle on imite le poème de Dante, qui fournit un cadre aux visions cosmologiques remises en vogue par le néoplatonisme ; ainsi la *Città di vita* de Matthieu Palmieri (entre 1455 et 1464), le *Paradisus* d'Ugolino Verino (1489) ou le poème inachevé de Jean Nesi (fin du XVe s.). L'aspect scientifique de la *Comédie* attire aussi l'intérêt des milieux universitaires ; sa cosmographie retient l'attention des artistes et l'on retrouve des traces de son influence chez Brunelleschi, Antoine Manetti et Léonard de Vinci.

H. B.

1731. A. Chastel. *Le profane et le sacré : la crise de la symbolique humaniste à Florence au XVe siècle.* — Archivio di Filosofia 1957, no 3 (voir *Bull.* VIII, no 1590) 143-153.

M. Ch. montre qu'il est inexact de considérer l'art florentin du XV^e siècle comme un art païen. D'innombrables œuvres de ce siècle manifestent au contraire, non seulement le respect, mais la mise en œuvre des thèmes iconographiques chrétiens traditionnels, quoique selon des symboles, des formes, un « exotisme de la culture », un certain néoplatonisme, qui purent provoquer des réactions violentes, telle celle de Savonarole. F. V.

1732. E. Garin. *Alle origini della storia della scolastica.* — Archivio di Filosofia 1954, n° 1 (La filosofia della storia della filosofia. — Roma, Istituto di studi filosofici, 1954 ; in 8, 276 p. L. 1500) 211-224.

M. G. montre comment s'est formée, chez les humanistes du XV^e siècle, l'image d'une « scolastique » empêtrée dans un langage abstrait et ésotérique, servilement soumise aux *auctoritates*, séparée de la vie et stérile, — image destinée à survivre dans la mentalité des historiens pendant plusieurs siècles. Tous les humanistes ne professent sans doute pas des vues aussi radicales que celles de Louis Vivès, dont M. G. cite de larges extraits ; Rodolphe Agricola apprécie la dialectique lullienne, Marsile Ficin reconnaît l'existence d'une tradition platonicienne dans laquelle il englobe Aristote lui-même, Jean Pic rêve d'une synthèse de toutes les positions philosophiques, y compris celles du moyen âge. Mais l'aspect le plus neuf et le plus révolutionnaire de cette attitude est le refus d'une *auctoritas* unique, celle d'Aristote, à laquelle on oppose la notion d'une vérité péniblement acquise par beaucoup. De là la possibilité de distinguer différentes époques dans l'histoire de la pensée humaine et, pour Vivès par exemple, chez Aristote lui-même. De là aussi une notion plus définie de la scolastique et de son époque : c'est la tradition aristotélicienne des scolastiques parisiens, figée dans l'immobilité d'une vérité acquise une fois pour toutes, ignorante même du véritable Aristote, et qui domina la pensée occidentale du XII^e au XIV^e siècle. H. B.

1733. J. A. Lauritis. *Lydgate's Life of Our Lady : A Critical Edition of Books V and VI.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 1758-1759.

L'édition des livres V et VI du *Life of Our Lady* de John Lydgate (36 manuscrits complets et 5 fragmentaires) est accompagnée d'une étude de sa métrique et de sa syntaxe, ainsi que d'un aperçu sur ses sources. Parmi celles-ci la principale est la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine. Le texte est illustré de notes et suivi d'un glossaire. Dissertation en microfilm de 306 p., Dl. 3.95. H. B.

1734. F. Adorno. *Di alcune orazioni e prefazioni di Lorenzo Valla.* — Rinascimento 5 (1954) 191-225.

Par « orazioni e prefazioni » de Laurent Valla M. A. entend surtout l'*Oratio in principio sui studii* (leçon inaugurale de Rome en 1455), les préfaces aux *Elegantiae* (reflets de son enseignement à Pavie, de 1431 à 1433), l'*Encomium sancti Thomae* (éloge de saint Thomas prononcé à l'église de la Minerve à Rome, le 7 mars 1457), l'*Epistola* à Serra (1439 ou 1441), les introductions au *De rebus a Ferdinando rege gestis* (1445) et à la traduction de Thucydide (1452). C'est par ces écrits, dit M. A., qu'on peut le mieux saisir la méthode et les intentions de Valla, ce qu'il nomme son « appello di maestro di scuola e di umanità ». Jusqu'à son *Encomium sancti Thomae*, il marque inlassablement son aversion envers la philosophie rationnelle, qui *tota in verbis est*, et envers l'opinion de ceux qui prétendent *neminem posse sine dialecticorum, metaphysicorum praeceptis*

evadere theologum. Quoi qu'il en soit d'un séjour de jeunesse à Florence, Valla doit cette tournure d'esprit à l'influence de la conception de vie qui caractérisait alors le premier humanisme civil florentin, dont Pétrarque avait été l'initiateur, dont les chefs de file étaient, après Coluccio Salutati, Leonardo Bruni et le Pogge, et qui devait finir avec la liberté de la cité, quand en 1478 Laurent de Médicis prendrait définitivement le pouvoir.

Opposition à la dialectique, anti-aristotélisme d'une part, et d'autre part christianisme paulinien et augustinien, tels sont les deux pôles opposés de la pensée de Valla. De là la valeur qu'il attache aux relations humaines, à la « parole », aux *humanae litterae* ; de là aussi la suprématie qu'il reconnaît à la vie active sur la vie contemplative et sa polémique, au nom de la perfection intérieure, contre la vie monastique, dont il ne voit que le côté négatif. H. B.

1735. E. Delaruelle. *La pietà popolare alla fine del Medioevo.* — X Congresso internazionale di scienze storiche, III (voir *Bull.* VIII, nº 1442) 515-537.

M. D. tente de discerner, dans l'extraordinaire mouvement de population qui se produisit vers Rome à l'occasion du jubilé de 1450, les traits essentiels de la religion populaire à la fin du moyen âge. Il étudie successivement le jubilé comme rassemblement (sentiment de l'unité de l'Église au XVe s.), comme pardon des péchés (confiance dans le Christ rédempteur), comme acte de l'Église hiérarchique (action du sacerdoce sur les laïcs), comme fête biblique (lecture de la Bible et lecture spirituelle). Il campe finalement le chrétien de cette époque dans son milieu de vie. G. M.

1736. *Cusanus-Texte.* IV : *Briefwechsel des Nikolaus von Kues.* Vierte Sammlung : *Nikolaus von Kues und der Deutsche Orden. Der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Kues mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens.* Herausgegeben und erläutert von E. Maschke (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 1956, Abhandl. 1). — Heidelberg, C. Winter, 1956 ; in 8, 71 p.

M. M. publie une quinzaine de documents se rapportant aux relations de Nicolas de Cues avec l'Ordre teutonique. Ils s'échelonnent de 1450 à 1464 et étaient en bonne partie inédits. Neuf sont des lettres du cardinal, adressées au grand maître de l'Ordre Louis d'Erlichshausen, au maître d'Allemagne Josse de Venningen, aux bourgmestre et conseillers des villes de Danzig, Lübeck et Brême, à saint Jean de Capistran. Les autres sont des lettres du grand maître à Nicolas, un bref et deux bulles du pape Nicolas V. La plupart de ces documents émanent des archives de l'Ordre, conservées auparavant à Königsberg, aujourd'hui transférées aux Archives de l'État à Göttingen.

Leur édition, très soignée, est suivie (p. 26-64) d'un large commentaire historique. C'est une refonte, avec élargissement et mise à jour de la documentation, de l'étude sur le même sujet que M. M. avait fait paraître en 1930 : *Nikolaus von Cusa und der Deutsche Orden*, dans *Zeitschr. Kirchengesch.* 49 (1930) 413-442. Les premiers contacts de Nicolas avec les Chevaliers teutoniques remontent à 1434 au concile de Bâle ; ils se poursuivirent jusqu'à sa mort en 1464, avec une période de particulière intensité de son élévation au cardinalat en décembre 1448 à sa désignation comme légat pour les affaires de Prusse en septembre 1454. La sympathie de Nicolas pour l'Ordre teutonique, basée surtout sur des relations

personnelles, ne se démentit jamais et il ne cessa de défendre ses intérêts à la curie romaine et en de nombreuses diètes allemandes. M. M. montre, en conclusion, comment cette attitude cadre avec les vues politiques du cardinal et avec ses conceptions philosophiques en général.

On ne sait, dit M. M. (p. 57), quand parvinrent à Nicolas les bulles papales du 1er septembre 1454 le nommant *legatum de latere ad Prussie partes*. Ce fut certainement avant la fin du mois, car dans sa lettre du 28 décembre 1454 à Jean de Ségovie le cardinal dit que c'est cette nomination qui le retint d'assister à la diète de Francfort, convoquée pour le 29 septembre (cf. *Epistula ad Ioannem de Segovia*, dans Nicolai de Cusa *De pace fidei*, ed. R. Klibansky et H. Bascour, Londres 1956, p. 95, 2-4 ; voir *Bull.* VII, nº 1923). H. B.

1737. Bessarion Nicaenus. *Oratio dogmatica de unione.* Ex autographis manuscriptis critice edidit, introductione, notis, indicibus instruxit E. Candal S. I. (Concilium Florentinum, Documenta et scriptores, Series B, vol. VII, fasc. 1). — Romae, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958 ; in 4, xci-98 p. et 4 pl. L. 6000.

L'*Oratio dogmatica de unione*, prononcée par Bessarion au concile de Florence en 1439, est un document de grand prix, en raison non seulement du rôle prépondérant qu'a tenu l'orateur dans les débats du concile mais aussi de la valeur théologique de l'exposé, en particulier sur le dogme de la procession du Saint-Esprit.

Il faut savoir que nous possédons, outre le texte grec du discours, sa version latine due à Bessarion lui-même. Les deux textes sont ici édités en colonnes parallèles. A leur suite on lira la courte *Declaratio* rédigée par Bessarion en annexe à son discours, en vue d'élucider pour les Latins quelques points de terminologie grecque. Il faut savoir aussi que texte grec, version latine et *Declaratio* nous sont conservés non seulement par des copies mais par des autographes ; ces derniers sont évidemment la base exclusive de la nouvelle édition.

Comme il est de règle dans la collection, le travail s'ouvre sur une importante introduction : date et point de vue de l'orateur (p. XVII-XXIV), analyse du discours (p. XXIV-XLII), résultat, valeur théologique, sources (p. XLII-LXVI), édition (p. LXVI-XCI). Cette dernière section étudie les éditions antérieures et les manuscrits, puis justifie la méthode de la présente édition.

Le discours de Bessarion est repris dans les grandes collections de textes conciliaires, dont les plus connues sont Mansi, t. XXXI A, Paris 1906, et Migne, PG CLXI, Paris 1866 (la plus imparfaite édition de toutes). Ces textes ont pour base non les manuscrits mais les éditions antérieures, c'est-à-dire en dernière analyse les deux premières éditions des Actes du concile de Florence, l'édition grecque de 1577, l'édition latine de 1526, avec accumulation progressive des fautes. Mais le P. C. ne dit pas sur quels manuscrits reposent ces premières éditions.

De l'énumération des manuscrits, il n'est utile de retenir ici que les autographes. Un problème se pose du fait qu'on possède pour le texte grec deux autographes qui présentent entre eux des différences notables, et que la version latine constitue encore une recension différente. Pour le grec ce sont : *A* = *Venise Marc. gr. 778*, f. 212r-237r (exemplaire personnel de l'auteur, annoté plus tard de sa main) et *B* = *Venise Marc. gr. 679*, f. 17r-44v (n'est que partiellement autographe : autre main, autre parchemin, autre encre à partir du f. 40r) ; pour la version latine : *Venise Marc. lat. 1901*, f 1r-52r ; pour la *Declaratio* enfin : *Vat. lat. 4037*, f. 18v-19r.

D'après l'éditeur, *B* est postérieur à *A*, car il en corrige presque toutes les

fautes ; mais il n'en porte pas les annotations et additions autographes plus tardives. Si, en gros, le texte de *B* correspond à celui de *A*, il s'en distingue d'abord par de nombreuses omissions et variantes stylistiques, mais surtout par des suppléments (notamment des arguments repris à saint Cyrille et à Théodoret), suppléments qu'on retrouve dans la version latine rédigée après le concile. *B* représente donc une autre recension que *A*. Est-elle antérieure ou postérieure à la version ? La première hypothèse semble plus naturelle, mais il est curieux de constater que la version contient plus d'additions encore que *B*. Ces additions ont parfois modifié l'ordre du texte. Pour l'éditeur, la recension primitive, originale, c'est-à-dire le texte prononcé au concile, est celui de *A* ; c'est donc le texte de *A* qui est la base de l'édition, *B* n'intervenant qu'à titre subsidiaire. Seules les fautes évidentes de *A*, les distractions de l'auteur sont corrigées ; selon l'usage de la collection, ces interventions sont commodément signalées dans le texte par des signes critiques. Outre les divergences de *B*, l'apparat signale aussi les leçons de Mansi ; cette édition étant assez rare (voir p. LXVIII, note 2), il aurait peut-être été plus utile de noter les erreurs de l'édition de Migne qui est de loin la plus accessible. L'apparat du texte grec est complété et corrigé par un appendice (p. 77). Un second appendice (p. 78-80) reproduit les trois principales additions de *B* par rapport à *A*. L'édition de la version latine ne pose pas de problème particulier ; tous les suppléments qu'elle présente par rapport à *A* sont imprimés en italique. Les références aux nombreuses sources de Bessarion sont indiquées au bas des pages.

Plusieurs index facilitent le maniement de cette édition soignée : index des textes (p. 83-85) scripturaires, conciliaires, patristiques, ecclésiastiques, profanes ; index analytique (p. 86-91), index onomastique (p. 92-95). L'ouvrage est illustré de trois fac-similés : deux du *Marc. gr. 778*, un du *Marc. lat. 1901*. F. P.

1738. B. Spaapen S. J. *Der heutige Stand der Forschung über den Verfasser der « Nachfolge Christi »*. — Geist u. Leben 31 (1958) 303-308.

A propos des récents travaux sur l'*Imitatio*, notamment celui de M. L. Delaissé (voir *Bull.* VII, n° 2751), le P. S. conclut en posant une question : dans la *Devotio moderna*, ceux que nous appelons « auteurs » spirituels, le furent-ils au sens moderne de l'écrivain qui conçoit et écrit entièrement son œuvre ? Ou seulement au sens de l'écrivain qui emprunte à autrui une partie de ses idées et même de son texte ? Ou bien encore au sens de l'écrivain qui doit toute son inspiration à une source étrangère, mais qui l'a repensée et retravaillée personnellement ? Le P. S. se demande si la troisième manière de voir ne fut pas celle de Thomas a Kempis ; il souhaite qu'un examen des textes et des sources élucide la question. F. V.

1739. M. Munsterberg. *Albrecht von Eyb on Marriage*. — Boston Public Library Quarterly 11 (1959) 143-146.

Ce traité du mariage, appelé *Ehebüchlein* et écrit en 1472 par Albrecht von Eyb, connut de nombreuses éditions à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e. La Public Library de Boston a acquis un exemplaire de l'édition de 1540 imprimé à Augsbourg chez Henri Steiner. A cette occasion M^lle M. rappelle la carrière de l'humaniste (1420-1475) et donne une idée générale du contenu du traité et de ses sources. H. B.

1740. H. Jedin. *Studien über Domenico de' Domenichi (1416-1478)*. — Akademie der Wissenschaften u. der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1957, Nr 5 (Wiesbaden, F. Steiner, 1958 ; in 8, 126 p. Mk. 9.60).

Mgr J. donne d'abord une esquisse biographique du vénitien Dominique de' Domenichi. Après ses études à la faculté des arts et à celle de théologie de Padoue, celui-ci fut nommé doyen de Cividale en 1442, puis évêque de Torcello en 1448, ce qu'il demeura jusqu'en 1464. A partir de 1457, il fut agrégé au Collège des référendaires de la signature, et c'est sous Pie II, après 1458, que se place le sommet de son activité. En 1464, il fut choisi comme vicaire général de Rome et nommé évêque de Brescia. Mais la partie principale de cette monographie de Mgr J. étudie avec grand soin l'activité littéraire de Domenichi : éditions et manuscrits d'abord (son œuvre est en grande partie inédite) ; puis chacun des écrits dans l'ordre chronologique, avec indication des manuscrits, des éditions éventuelles et analyse de leur contenu ; enfin les sermons et les ouvrages perdus. Ces écrits, tant philosophiques que théologiques et canoniques, sont importants comme témoins de l'évolution des idées sur l'Église au XV^e^ siècle. L'œuvre de Domenichi reste à publier presque intégralement, et sa place dans l'ecclésiologie du XV^e^ siècle doit encore être étudiée : au moins le travail est-il préparé maintenant par l'œuvre consciencieuse et documentée de Mgr J.

F. V.

1741. E. Bonjour. *Zur Gründungsgeschichte der Universität Basel.* — Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde 54 (1955) 27-50.

M. B. édite (p. 35-50), avec de copieuses notes explicatives, un document des plus importants pour l'histoire de la fondation de l'université de Bâle. Il s'agit d'une espèce de rapport sur les rétroactes de la fondation, dont seuls des fragments avaient été publiés jusqu'ici, et qui est contenu dans quatre feuilles in folio de *Bâle Staatsarchiv Erziehungsakten X 1.2 fol. 13.* Il doit dater de mars 1460. M. B. résume les tractations, surtout entre les autorités municipales et le pape Pie II, en vue d'assurer les ressources matérielles à la nouvelle institution.

H. B.

1742. R. Rau. *Der Beitrag der Basler Hochschule zu den Anfängen der Universität Tübingen.* — Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde 52 (1953) 14-36.

Parmi les dix docteurs et les quatre maîtres qui inaugurèrent l'enseignement universitaire à Tubingue en 1477, plusieurs provenaient de la jeune université bâloise. Avant cela déjà, Jean Vergenhans (Nauklerus), qui s'était licencié à Bâle en droit canonique en 1464, avait été mêlé de près aux préparatifs de la fondation. Ce fut lui qui amena à Tubingue, pour un bref enseignement d'un peu plus d'un an en théologie, Jean Heynlin, qui avait commencé ses études théologiques à Bâle et y avait enseigné les arts pendant quelques années. Un autre professeur bâlois, Conrad Vessler, passa lui aussi à Tubingue à la faculté des arts comme *examinator viae antiquae*. Ces trois personnages furent aussi les trois premiers recteurs de la nouvelle université. D'autres encore suivirent le même chemin : Jean Marchtolf, Conrad Schöferlin, Alexandre Marchtolf, Élie Flick, Matthieu Ochsenbach, Pierre Burckhart, Jean Beckinger, Jean Reuchlin, etc. et quantité d'étudiants qui passèrent de Bâle à Tubingue et vice versa. M. R. en dresse la liste (p. 27-36) d'après la Matricule de l'université de Bâle, récemment éditée par H. G. Wackernagel. A propos de Jean Heynlin, voir aussi *Bull.* VI, n^os^ 267 et 1261.

H. B.

1743. G. F. Muscarella. *A Latin Translation of the Pseudo-Aristotle « De mundo » by Argyropoulos : Text and Analysis.* — Dissert. Abstracts 19 (1958-59) 2607.

Le manuscrit *Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Library, Rare Book Collection, Lat. 13* contient une traduction latine inconnue jusqu'ici du traité pseudo-aristotélicien *De mundo*, dont les deux traductions médiévales, l'une anonyme, l'autre de Nicolas de Sicile, ont été récemment éditées dans l'*Aristoteles Latinus* par W. L. Lorimer (voir *Bull.* VII, n° 994). M^lle M. l'attribue à Jean Argyropoulos (1415-1487), la date des environs de 1471, la compare aux deux autres et en publie le texte, en situant celui-ci dans la tradition grecque grâce à un apparat spécial. Suivent différents appendices : *Textual Problems*, *Manuscript Tradition* (le texte grec employé par Argyropoulos se rattache au codex *Z*), *The Greek Text*, *The Chronology of Argyropoulos' Translations*, *The Attribution to Argyropoulos and Argyropoulos's Style*, toutes questions qui auraient pu être traitées dans l'introduction elle-même. Dissertation en microfilm, 174 p., Dl. 2.30.

H. B.

1744. A. M. Albareda O. S. B. *Il vescovo di Barcellona Pietro Garsias bibliotecario della Vaticana sotto Alessandro VI.* — Bibliofilía 60 (1958) 1-18.

Pierre Garsias est connu pour avoir été chargé par Innocent VIII de répondre à l'*Apologia* publiée en 1487 par Pic de la Mirandole en défense de celles de ses 900 thèses qui avaient fait l'objet d'une censure romaine. Ses *Determinationes magistrales contra Conclusiones apologeticas Ioannis Pici Mirandulani* parurent le 15 octobre 1489. Dom A. entreprend de retracer l'activité de ce personnage comme bibliothécaire de la Vaticane et comme évêque de Barcelone. Compatriote de Rodrigue Borgia, il vécut longtemps dans son entourage et, lorsque le cardinal aragonais devint le pape Alexandre VI, il reçut de lui les charges de *Magister Capellae* et de *Magister Bibliothecae*. Il n'exerça cette dernière que de septembre 1492 au 1^er janvier 1494 ; il abandonna alors la curie romaine pour se donner à l'administration et à la réforme de son diocèse de Barcelone, dont il était titulaire depuis 1490 sans en avoir occupé le siège, pas plus que de celui de Ales en Sardaigne, auquel il avait déjà été élevé en 1484. Né vers 1440 à Jativa dans le royaume de Valence, il avait étudié les arts et la théologie à Paris. Il possédait une riche bibliothèque, qu'il légua à la cathédrale de Barcelone et dont il ne reste malheureusement plus grand-chose.

H. B.

1745. E. A. Wright. *A Spanish Canonist on Heresy.* — Boston Public Library Quarterly 10 (1958) 221-222.

Brève description de l'édition parue à Salamanque en 1519 du *Tractatus contra hereticam pravitatem* du canoniste Gonzalve de Villadiego, juge à la curie papale à la fin du XV^e siècle. Cet ouvrage avait connu déjà plusieurs éditions antérieures, dont la première à Rome vers 1485. M^lle W. donne un sommaire aperçu de son contenu ainsi que du *Tractatus de irregularitate* qui lui est joint.

H. B.

1746. R. Ridolfi. *Una sconosciuta Bibbia postillata dal Savonarola.* — Bibliofilía 61 (1959) 61-62.

M. R. fait connaître l'acquisition par la Biblioteca Civica Ariostea de Ferrare, pour la somme de 19 millions et demi de lires italiennes, d'une Bible latine publiée chez Nicola Jensen en 1476 (GW 4222). Ce qui en fait le prix ce sont les nombreuses postilles qu'elle renferme, de la main de Jérôme Savonarole. M. R. en a démontré d'une manière indubitable l'authenticité et il fait remonter ce travail de glossateur aux années 1479-1482, à Ferrare même. Il est inutile d'en souligner l'intérêt pour connaître les positions exégétiques du réformateur.

H. B.

1747. A. Chastel. *Marsilio Ficino et l'art.* — Archivio di Filosofia 1953, n° 1 (Filosofia dell'arte. — Rome, Bocca, 1953 ; in 8, 245 p.) 137-152.

Par la hiérarchie des êtres et l'harmonie qui en résulte, le cosmos, immense œuvre d'art, ne donne pas seulement une idée de Dieu, architecte de l'univers. Si l'homme peut, par son intelligence, saisir ce mécanisme et cette harmonie, il possède lui aussi son propre dynamisme créateur. Il participe à l'art divin et, à l'image de Dieu, il peut appliquer à tous les arts le génie de son âme immortelle ; il est vraiment *deus in terris*. Son activité créatrice prolonge l'acte divin qui fait de l'univers un chef d'œuvre absolu. Sans doute Platon a-t-il condamné, au nom de la beauté supérieure, les arts d'imitation, qui ne reproduisent que l'ombre d'une ombre. Mais Ficin élude le débat et unifie tous les points de vue. L'art n'est pas pour lui le reflet d'une « idée » supérieure, mais il est le « miroir » de la pensée individuelle, la preuve que l'homme est capable d'imiter ce qu'il y a de divin dans l'organisme du monde. H. B.

1748. H.-M. Rochais O. S. B. *Prières et moralités en ancien français. Manuscrit 18 de l'Abbaye de Ligugé.* — Mélanges Science relig. 14 (1957) 151-166.

Dom R. décrit ce manuscrit, sorte de livre d'heures (fin du XV^e^ siècle), en détaille le contenu section par section et introduit l'édition, qu'il donne ensuite, de l'*Oraison tresdeuote du benoist st Augustin pour auoir et obtenir toute maniere de grace enno[m] Dieu le createur* (f. 1-3), d'une *Oraison aux stacions* (f. 111-112), d'un poème, *Le chemin de paradis* (f. 116-117), d'une *Horloge de la passion* (f. 117-121) et d'une moralité en vers (f. 121-124). F. V.

XVI^e^ s. **1749.** V. Scholderer. *The First Collected Edition of Saint Augustine.* — Library, Series V, 14 (1959) 46-49.

En se basant principalement sur l'*Amerbachkorrespondenz*, t. I, publiée par A. Hartmann (Bâle 1942), M. Sch. retrace l'histoire de l'édition des œuvres complètes de saint Augustin en 11 parties parue à Bâle chez Jean Amerbach de 1506 à 1517. C'est la première édition des *Opera omnia* de l'évêque d'Hippone, si l'on fait abstraction des cinq tomes de ses écrits publiés par le même imprimeur bâlois entre 1489 et 1497 (voir J. de Ghellinck, *La première édition imprimée des « Opera omnia sancti Augustini »*, dans *Miscellanea J. Gessler*, t. I, Deurne-Anvers 1948, p. 530-547, étude ignorée de M. Sch., de même que le chapitre *Les éditions des « Opera omnia S. Augustini » avant les Mauristes*, dans *Patristique et moyen âge* du même auteur, t. III, Bruxelles 1948, p. 366-411 ; cf. *Bull.* VI, n° 1261 et V, n° 1034). Dès 1491, Augustin Dodo, du couvent des augustins de Bâle, fut envoyé par Amerbach en Allemagne pour recueillir les textes à imprimer. Il entra en relations avec Jean Trithème à Spanheim, Jacques Wimpheling à Spire, Walram, prieur des augustins de Bödingen près de Siegburg, avec d'autres encore, qui lui apportèrent un précieux concours. Malgré le tirage élevé de 1600 exemplaires, cette édition est devenue très rare. H. B.

1750. M. E. Kronenberg. *Verzamelband met enige onbekende Noord-Nederlandse Postincunabelen.* — Huldeboek Pater Dr Bonaventura Kruitwagen O. F. M. ('s-Gravenhage, M. Nijhoff, 1949 ; in 8, VIII-481 p. et 19 pl. Fl. 27.50) 237-245.

1751. L. Mees O. F. M. *De datering van een nieuw-ontdekte « Missever-claringe » uit het begin der 16e eeuw.* — Franciscana 5 (1950) 27-31.

Mlle K. émet l'hypothèse que le petit commentaire explicatif de la messe retrouvé récemment par elle dans une édition du début du XVIe siècle est sorti des presses des « Collatiebroeders » de Gouda vers 1510, c'est-à-dire quelques années après le *Boexken vander missen* de Gérard de Gouda, imprimé en 1506.

Le P. M. n'est pas convaincu et placerait plutôt l'anonyme avant Gérard de Gouda, soit peu après 1500. H. B.

1752. G. M. Colombas O. S. B. *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes católicos, García Jiménez de Cisneros, Abad de Montserrat* (Scripta et documenta, 5). — Abadía de Montserrat, 1955 ; in 8, XXX-510 p. et 7 pl.

Depuis l'article que consacra à Garcia de Cisneros dom M. Alamo O. S. B., en 1945, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (voir *Bull.* V, n° 378) et une assez brève notice, en 1953, due à dom C., auteur du présent ouvrage, dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, il n'y a plus eu de travail de quelque envergure sur le célèbre abbé du Montserrat. Dom C. a comblé cette lacune et le travail qu'il a mis au point dépasse de loin ceux qui l'ont précédé. On remarque d'emblée le souci de l'auteur de vouloir faire œuvre d'histoire et non d'édification. Il a dressé l'inventaire des sources, le plus complet possible dans l'état actuel des archives et des travaux existants. Il remarque, non sans quelque déception, que son œuvre arrive trop tard : les pillages, les ruines, les guerres qui jalonnent l'histoire, et notamment la dernière guerre civile d'Espagne, ont détruit à jamais des documents précieux. Il espère toutefois rassembler ainsi tout ce qui permettra aux historiens de l'avenir de se faire une idée du contenu de tous les documents actuellement accessibles sans devoir nécessairement y recourir. Parmi ces documents figurent en première place ceux des Archives du monastère du Montserrat lui-même, puis ceux de la Couronne d'Aragon à Barcelone, des Archives générales de Simancas, des Archives historiques nationales de Madrid, les diverses rédactions des Constitutions de la Congrégation bénédictine de Valladolid, sans parler des œuvres de Cisneros lui-même, soit manuscrites encore, soit éditées. La liste de ces sources et des travaux existants occupent une bonne partie de l'Introduction (p. XIX-XXX). L'auteur a joint à son travail un Appendice bibliographique (p. 473-486), précieux aussi, sur les manuscrits, les éditions et les traductions en toutes langues des œuvres de Cisneros : Constitutions et Cérémoniaux, *Exercitatorio*, *Directorio de las horas canónicas*, *Compendio* (résumé de certains chapitres de l'*Exercitatorio*). C'est dire que le travail de dom C. se recommande dès l'abord par cet inventaire attentif des sources et des travaux.

L'auteur a su exploiter admirablement ce matériel soigneusement rassemblé. Son œuvre n'est pas une biographie sèche, alignant des faits et des dates, et prouvant les affirmations en renvoyant aux sources. Dom C. a eu le souci de situer son héros d'abord dans l'histoire de la Congrégation bénédictine de Valladolid : à cet égard son volume apporte d'utiles contributions à l'histoire de l'ordre bénédictin, qui, on le sait, se caractérisait au XVe siècle par un mouvement assez général vers la fédération des monastères. Il a replacé aussi Cisneros dans l'histoire du Montserrat : on connaît les efforts vigoureux qu'il fit en vue de la réforme des moines ; ce qui amène l'auteur à décrire la doctrine monastique de Cisneros. Enfin, dom C. situe Cisneros dans le mouvement général de la spiritualité d'alors. D'abord comme réformateur de l'Église, tant dans les monastères, bénédictins ou non, que dans le reste de l'Espagne ; mais surtout

comme auteur spirituel : c'est à ce titre qu'il connut une réelle pérennité, par l'influence sur saint Ignace de Loyola de son *Exercitatorio*. Dom C. admet l'« impulsion initiale » reçue par Ignace au contact de cette œuvre ; mais il souligne aussi les orientations différentes des deux auteurs, Cisneros désirant surtout mener à la contemplation, Ignace ayant comme objectif de conduire à l'action son « exercitant ». On en a d'ailleurs la preuve en lisant les pages, sans doute les plus utiles du travail, sur les sources et sur le contenu de l'*Exercitatorio* de Cisneros. Dom C. montre ainsi tous les éléments qui attestent la place prise par l'abbé du Montserrat dans les courants spirituels de la fin du XV^e^ siècle, courants dont le commun dénominateur était la référence à l'esprit et aux grands auteurs de la *Devotio moderna*.

Nous ne pouvons que féliciter très chaleureusement dom C. : son travail est un modèle ; puisse-t-il être suivi par tous ceux qui cherchent à faire l'histoire de la spiritualité, soit en général, soit en l'un de ses représentants. F. V.

1753. J. E. Longhurst. *Luther in Spain: 1520-1540.* — Proceedings Amer. Philos. Society 103 (1959) 66-93.

Pendant ces deux décades qui retiennent l'attention de M. L. il y eut en Espagne, à côté du courant des érasmistes et des *alumbrados*, un début de propagande nettement protestante, dont l'étude a été longtemps fort négligée. C'est en effet vers 1520 que les premières précisions sur la doctrine de Luther pénètrent dans la péninsule. Malgré les mesures immédiates prises par l'inquisition et les pouvoirs civils, les écrits du réformateur s'y infiltrent et des missionnaires luthériens s'y font propagateurs des idées nouvelles, surtout dans les ports du nord. Des procès sont intentés, aussi bien contre ces étrangers (les plus nombreux à Valence, semble-t-il) que contre les Espagnols mêmes. Mais souvent contre ces derniers les accusations de sympathie luthérienne couvrent des délits fort étrangers aux thèses réformistes ou sont suscitées par rancunes personnelles. M. L. a puisé son information aux archives de l'inquisition conservées à l'*Archivo histórico nacional* de Madrid et il en publie (p. 85-92) une série de 16 documents inédits. H. B.

1754. E. E. Reynolds. *English Spiritual Writers.* V : *Saint John Fisher.* — Clergy Review, new series 44 (1959) 193-200.

M. R., auteur d'une biographie de saint John Fisher (voir *Bull.* VIII, n° 1349), dresse la liste de ses sermons, de ses œuvres de controverses et de ses œuvres spirituelles, avec mention des éditions existantes. La suite de l'article donne quelques indications sommaires sur le contenu des sermons et sur leur « manière », puis sur les opuscules qui restent les témoins de son expérience spirituelle durant l'emprisonnement à la Tour de Londres : *A Spiritual Consolation* et *The Ways of Perfect Religion*. F. V.

1755. R. M. de Hornedo S. I. *Carlos V y Erasmo.* — Miscelánea Comillas 30 (1958) 201-247.

En se basant surtout sur l'*Opus epistolarum* d'Érasme, le P. de H. refait soigneusement le récit des relations de celui-ci avec Charles-Quint. Il met en relief la faible estime de l'empereur, au catholicisme de type « traditionnel », pour l'humanisme et le peu d'influence qu'exercèrent sur lui les conseils d'Érasme. Cette influence se décèle surtout dans la politique impériale à l'endroit des protestants, mais à un degré qui ne suffit pas pour pouvoir donner à l'empereur l'épithète d'érasmien. F. V.

1756. Battista Fiera. *De iusticia pingenda. On the Painting of Justice.* A Dialogue Between Mantegna and Momus. The Latin text of 1515 reprinted with a translation, an introduction and notes by J. Wardrop. — London, Lion & Unicorn Press, 1957 ; in 8, 54 p.

1757. C. Dionisotti. *Battista Feria.* — Italia medioevale e umanistica, I (voir *Bull.* VIII, n° 933) 401-418.

A l'occasion de la réédition du *De iusticia pingenda* (dont nous n'avons pu prendre connaissance) par le regretté W., M. D. parcourt les œuvres de Battista Fiera et leurs éditions pour en extraire les éléments d'un portrait plus vivant de ce médecin et humaniste mantouan (v. 1465-1538). Après des études à Pavie et un séjour à Rome, il vécut dans sa ville natale, cultivant les arts les plus divers. Lui-même, dans l'édition de ses œuvres parue à Venise en 1537, s'intitule *philosophus, medicus, theologus et poeta.* Parmi ses écrits théologiques, outre le *De iusticia pingenda* déjà cité, où le dialogue s'élève de la manière de peindre la justice à la notion de justice et au problème de la justice divine, relevons le *De deo homine,* poème de plus de 3500 hexamètres, le *Tractatus de loco angeli,* dédié en 1512 au cardinal Grimani, un *Dictatum de Virgine Matre immaculte concepta* publié en 1537. H. B.

1758. J. Meseguer Fernândez O. F. M. *Nuevos datos sobre los hermanos Valdés : Alfonso, Juan, Diego y Margarita.* — Hispania 17 (1957) 369-394.

Sur les deux premiers Valdés, des travaux biographiques ont été publiés, que le P. M. rappelle, mais « les points obscurs et peu connus abondent ». Quelques documents publiés ici apportent des précisions sur les années 1529 à 1535, documents utiles à consulter pour apprécier à leur juste valeur les relations des papes avec eux. Ce sont d'abord des lettres de Clément VII à Alphonse, lui concédant, ainsi qu'à d'autres personnes, des privilèges relatifs à la confession, au jeûne, à la messe et à la sépulture (12 décembre 1529), et lui accordant un sauf-conduit (24 août 1530) ; à Diego, lui conférant des bénéfices dans les diocèses de Saragosse, Cuenca, Salamanque et Ségovie (24 août 1530) ; aux « chantres » des cathédrales de ces villes et à Rodrigue de Anaya, chanoine de Cuenca, les nommant conservateurs des privilèges accordés à Diego (27 août 1530) ; au cardinal de Salzbourg, Matthieu Lang, évêque de Carthagène, lui mandant de confier à Jean les bénéfices laissés vacants par la mort de Diego (16 janvier 1534) ; de Paul III concédant à Marguerite Valdés, malade, la faculté de vivre auprès de ses parents en gardant l'habit de l'ordre religieux de la Conception (24 févr. 1535) ; enfin, du même, accordant à Jean les revenus de la paroisse de Saint-Clément dans le diocèse de Cuenca. Ces documents proviennent de l'*Archivo Vaticano, Arm. 40, v. 25, n. 329 ; v. 29, n. 172 ; v. 30, n. 197 ; Arm. 40, v. 48, n. 25 ; v. 50, n. 440 ; Regestum Vat., n. 1.436.* F. V.

1759. *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus.* Manuscrito inédito de João de Barros. Introdução e notas de I. S. Révah. — Lisboa, Studium, 1950 ; in 8, xc-157 p. et 1 pl.

Les Juifs portugais connurent pendant tout le moyen âge une tolérance relative et furent en général protégés par les rois. Ce n'est qu'en 1497 qu'une ère de persécutions s'ouvrit pour eux avec le décret du roi Manuel les obligeant à recevoir le baptême, décret complété en 1499 par la défense faite à ces « nouveaux

chrétiens » de sortir du royaume. L'entrée forcée dans l'Église de cette masse de Juifs, augmentée encore des nombreux réfugiés qui s'étaient établis au Portugal après leur expulsion d'Espagne en 1492, provoqua naturellement des situations fort difficiles. Leur répercussion sur la littérature religieuse ne se fit cependant sentir qu'après un assez long intervalle. M. R. en rappelle les principales manifestations dans sa préface : la première fut celle du laïc Jean de Barros en 1531 avec son traité apologétique *Ropica Pneuma*, violente satire antijuive, au moment même où, à la demande du roi, Rome installait l'inquisition au Portugal. Malgré les conseils de Nicolas Clénard, opposé à toute violence, les autodafés commencèrent peu après la nomination, en 1539, de l'infant D. Henrique, frère du roi, à la tête de l'inquisition. C'est aussi vers cette date que furent écrites en langue vulgaire deux réfutations du judaïsme, mais sans doute les trouva-t-on trop modérées dans les circonstances présentes et elles furent supprimées par la censure de l'inquisiteur sans pouvoir être éditées. L'une est l'*Espelho de cristãos-novos e convertidos* de François Machado, moine d'Alcobaça ; l'autre est le *Diálogo evangélico* de Jean de Barros, édité ici. Ce dernier ouvrage est conservé actuellement dans un manuscrit de la Bibliothèque du Lycée de Passos Manuel à Lisbonne. D'après M. R. ce serait l'exemplaire même présenté par l'auteur à D. Henrique, alors archevêque d'Évora, auquel il est dédié. Il avait été donné, vers la fin du XVI^e^ siècle, par l'archevêque d'Évora Teotonio de Bragance à la chartreuse de la Scala Dei. C'est sans doute ce qui a conduit M. R. à négliger les copies conservées à la Bibliothèque d'Évora, sur lesquelles il est plus que sobre de renseignements.

Il s'agit d'un dialogue entre le Talmud et l'Évangile, où l'on parcourt successivement les douze articles du Symbole des Apôtres, qui sont comme les douze pierres dont s'était muni David pour affronter Goliath. M. R. en fixe la composition avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusqu'ici et le situe en 1542. L'édition reproduit avec fidélité le texte du manuscrit, dans les marges duquel sont indiqués les renvois bibliques et les noms de certains rabbis. Des notes explicatives (p. 129-154) terminent le volume, dans lesquelles M. R. a surtout le souci de marquer les sources du traité. Il a réussi à les démasquer intégralement et à marquer par là-même l'indigence des connaissances cabalistiques, talmudiques et midrashiques de l'auteur. Ces sources sont surtout au nombre de quatre : le *Dialogus* de Pierre Alphonse, le *De Cabala* de Jean Reuchlin, le *De arcanis catholicae veritatis* (Bari 1516) de Pierre Galatinus (Juif italien devenu franciscain, qui ne fait guère que plagier le *Pugio fidei* de Raymond Martin), enfin l'*In Iudaeos flagellum* d'Hadrien Fino, grossière compilation parue à Venise en 1538. H. B.

1760. J. H. Whitfield. *On Machiavelli's Use of « ordini »*. — Italian Studies 10 (1955) 19-39.

Sous ce titre M. W. développe un plaidoyer en faveur de Machiavel. Celui-ci est, selon lui, jugé trop uniquement sur le seul témoignage du *Principe*. C'est ce qu'il reproche entre autres à F. Chiappelli, *Studi sul linguaggio del Machiavelli*. On néglige beaucoup trop les autres écrits du Florentin : les *Discorsi*, l'*Arte della guerra*, les *Istorie fiorentine*. Pour M. W. l'essentiel du vocabulaire politique de Machiavel est le même dans les *Discorsi* et le *Principe* et il faut l'interpréter de la même manière de part et d'autre. Les prototypes du Prince, dans la pensée de Machiavel, ce sont Moïse, Romulus, Cyrus, Thésée, et non point Phalaris ou Denys de Syracuse. On a tort de ne voir chez lui qu'une apologie de l'absolutisme. H. B.

1761. M. Martelli. *Popolo e principe in Niccolo Machiavelli.* — Belfagor 4 (1959) 447-453.

M. M. insiste à nouveau sur l'importance des *Discorsi* pour une parfaite appréciation du *Principe*. Le rôle du prince se trouve précisé dès le livre I des *Discorsi* : il se limite à la phase révolutionnaire de l'établissement et de la réforme de l'État ; lorsque l'ordre est établi et appuyé sur des lois justes, le prince doit s'effacer et faire place au peuple, auquel il revient de conserver et d'améliorer l'État ainsi instauré ou restauré. Concrètement, Machiavel aspire à voir un prince opérer pour l'Italie cette unification qui s'est réalisée par exemple en France et en Angleterre. Sans vouloir y trouver des idées démocratiques qui seraient anachroniques, M. M. essaie de préciser cet appui que le prince doit trouver dans le peuple. Le bien commun doit le diriger et il doit rechercher à se concilier la faveur de la masse. Mais comme le peuple est changeant il ne doit pas oublier de mettre la force de son côté. C'est en confrontant ainsi *Discorsi* et *Principe* qu'on atteint la vraie pensée réaliste de Machiavel. H. B.

1762. G. Valletta. *Il « Principe » di Machiavelli e il « De regnandi peritia » di Agostino Nifo.* — Annali Facoltà Lettere e Filos. Università Napoli 1 (1951) 137-156.

Après avoir rappelé la carrière mouvementée d'Augustin Nifo (1474-1546), sa position philosophique comme l'un des principaux représentants de l'averroïsme padouan et l'estime dans laquelle le tenait Léon X pour sa réfutation du *De immortalitate animae* de Pomponazzi, M. V. en vient à son activité d'écrivain politique. Ce n'est qu'en 1521 que Nifo écrivit son *Libellus de principe*, sur les vertus du prince, dédié à Ludovic et Elvira Hernández de Cordoue, qui avaient succédé à leur père Gonzalve, le « Grand Capitaine », à la tête du duché de Sessa. L'année suivante il adressa à Charles-Quint le *De regnandi peritia*, qui fait l'objet principal de cette étude. Par une série de parallèles entre le *Principe* de Machiavel et cet écrit, M. V. dénonce entre les deux œuvres une parenté qui ne peut s'expliquer, comme on l'a tenté, par l'emploi d'une source commune, le discours d'Isocrate à Philippe de Macédoine, car cette parenté est aussi étroite pour les faits contemporains que les auteurs rapportent. M. V. n'aborde pas *ex professo* la question de priorité entre ces deux écrits, mais il laisse suffisamment entendre que tout désigne Nifo comme le plagiaire de Machiavel. Il a traité de cette question dans un autre article, publié en même temps que celui-ci (voir *Bull.* VII, n° 844). H. B.

1763. Y. Le Hir. *L'inspiration biblique dans le « Triomphe de l'Agneau » de Marguerite de Navarre.* — Mélanges d'histoire littéraire de la Renaissance offerts à Henri Chamard (Paris, Nizet, 1951 ; in 8, 357 p.) 43-61.

En parcourant le *Triomphe de l'Agneau*, un des premiers poèmes bibliques de Marguerite de Navarre, M. Le H. relève tous les passages, toutes les expressions qui pourraient avoir trouvé leur inspiration dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. Mais la Bible est-elle toujours la source directe ? Beaucoup de ces expressions sont des lieux communs de la pensée, de la prière ou de l'imagerie chrétiennes. Il reste en tout cas que, pour exalter l'œuvre de la rédemption, Marguerite de Navarre s'est nourrie de saint Paul et de l'Apocalypse. H. B.

1764. H. Rahner S. J. *Geist und Kirche. Ein Kapital aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola.* — Geist u. Leben 31 (1958) 117-131.

Le P. R. conclut, de l'examen des sources et en particulier des témoignages de Jérôme Nadal, que, pour Ignace, il ne pouvait y avoir d'opposition entre l'Esprit agissant dans l'âme et l'Église animée par le même Esprit. F. V.

1765. M. A. Fiorito S. I. *Notas para un estudio de los Ejercicios espirituales.* — Ciencia y Fe 14 (1958) 531-558.

Le P. F. a écrit des notes dont le caractère commun est d'être bibliographiques, en ce sens qu'elles tiennent compte de nombreuses publications récentes, faites surtout à l'occasion du centenaire de saint Ignace de Loyola. Il livre le fruit de ses réflexions sur ces publications et invite le lecteur à la recherche. Ces notes regardent divers thèmes : oraison, étude, action chez saint Ignace, les *Exercices* et le désert, leur substrat biblique, leur influence sur la vie politique des catholiques, le thème de la mort, le règne du Christ et celui de Satan, le cœur de Jésus. F. V.

1766. H. M. De Achával S. I. *La dialectique dans les Exercices.* — Gregorianum 38 (1957) 317-327.

Analyse de l'ouvrage — que nous n'avons pas reçu — du P. G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (Paris 1956). Le P. De A. fait notamment quelques remarques, sources à l'appui, sur les correspondances qui existent « plus ou moins » entre les voies purgative et illuminative et les deux premières semaines des *Exercices* ; « des autres correspondances (entre la voie unitive et les autres semaines), Ignace n'a pas eu soin de nous parler ». Et sur les sources mal connues de la sentence fameuse : *Sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet ; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia sit facturus*, le plus sûr qu'on puisse affirmer, c'est qu'on trouve à peu près cette pensée chez Érasme (*Confabulatio pia*, dans les *Colloquia*). F. V.

1767. A. Tejerina S. I. *Deseo, atención y docilidad a las gracias y dones divinos en los Ejercicios de San Ignacio.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 131-149.

Étude abondamment documentée qui met en relief un aspect des *Exercices*, l'un des « deux pôles autour desquels gravite l'existence humaine », l'autre étant l'initiative de Dieu offrant libéralement à l'homme la participation à la vie trinitaire. F. V.

1768. H. Jedin. *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas.* — Histor. Jahrb. 77 (1958) 229-253.

Mgr J. s'attache à restituer l'importance qu'il mérite au programme de réforme de l'évêque de Vienne Frédéric Nausea († 1552). Dès 1538, celui-ci avait envoyé à Paul III un traité *Rerum conciliarium libri V* (Leipzig 1538). Plus tard, en 1543, il rédigea un mémoire sur le concile et la réforme de l'Église, intitulé *Pro Tridentina eademque œcumenica synodo miscellanearum libri VIII* (*Vat. lat. 3655* ; éd. V. Schweitzer, *Concil. Trid.* XII, 364-428). Mgr J. analyse en détail ce traité, en situant ses indications, parfois ténues, dans le contexte historique de l'Europe quelques années avant l'ouverture du concile de Trente. F. V.

Janvier-Juin 1960

1769. A. Vaccari S. J. *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. II : *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica* (Storia e letteratura, 67). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958 ; in 8, xvi-518 p. L. 5500. 1er s.

Trente articles de longueur inégale, les uns déjà publiés ailleurs, les autres retravaillés et complétés, les autres enfin inédits, tel est le contenu de ce recueil précieux publié par l'infatigable P. V., six ans après le tome Ier (voir *Bull.* VII, nº 1). Le sous-titre pourrait faire croire qu'il ne s'agit que de l'histoire du texte biblique et de l'exégèse. En fait plusieurs études concernent également l'histoire littéraire et doctrinale de l'époque patristique et du moyen âge. Les voici : Le piège des citations bibliques (p. 3-16 ; identification de plusieurs citations bibliques, de Tertullien à Cassiodore) ; *Credo quia absurdum* (p. 17-21 ; explication du texte de Tertullien qui se rapproche le plus de cette parole) ; Un écrit de Grégoire d'Elvire parmi les *spuria* de S. Jérôme (p. 23-29 ; *De diversis generibus leprarum,* PL 30, 245-248) ; L'exégèse de S. Jérôme (p. 147-170 ; le sens littéral, la tradition hébraïque, le sens spirituel) ; Le cœur et le style de S. Augustin dans la lettre 73 (p. 211-218) ; Une « crux interpretum » (p. 219-227 ; le parallélisme avec Jérôme, *In Is.* 46, 1 suggère la correction *po. pelusiam* dans *Conf.* VIII, 2) ; L'itinéraire d'Égérie (p. 259-269 ; le nom de la voyageuse, le titre de l'œuvre, la date du voyage) ; Un traité ascétique attribué à quatre docteurs (p. 283-300 ; le *Tua non immemor* daterait de la seconde moitié du VIIe siècle) ; Le *Liber scintillarum* du moine Defensor (p. 309-314) ; S. Albert le Grand et l'exégèse du moyen âge (p. 317-346) ; La lecture de la Bible à la veille de la Réforme (p. 367-390) ; Exégètes peu connus (Adam Scot, Richard de Saint-Victor, Frédéric de Renoldo de Venise, Jacques Nachianti † 1569).

Ce volume, qui contient de nombreux articles datant des débuts de la carrière scientifique du P. V., prouve que ses vues ont résisté à l'épreuve du temps. C'est la plus sûre garantie de la valeur scientifique de l'œuvre entière.

C. V. P.

1770. *Cultuurgeschiedenis van het Christendom.* I-II. Tweede druk. — Brussel, Elsevier, 1957 ; 2 vol. in 8, xxvi-994 p. et p. 995-2076. Fr. 360 le vol.

Cette imposante histoire de la civilisation chrétienne est le résultat de la collaboration entre savants protestants et catholiques de Hollande. L'introduction s'efforce de préciser ce qu'il convient d'entendre par « cultuur » : c'est tout l'ensemble des productions de l'esprit humain en vue de promouvoir l'homme et de l'aider à atteindre sa destinée providentielle. Le terme, tout comme son équivalent allemand, comprend la science, l'art, les lettres, le droit, la morale et la technique.

Cinq grandes parties intitulées : 1) Jésus de Nazareth (la préparation de l'Ancien Testament, le milieu néotestamentaire, le Jésus des évangiles. la

naissance de l'Église, les épîtres et l'Apocalypse, la communauté primitive) ; 2) la victoire sur le paganisme ; 3) le christianisme dans la tourmente ; 4) décadence et relèvement (l'art chrétien de la Renaissance et du Baroque, les causes de la décadence, les forces conservatrices, la défense chrétienne, les missions étrangères) ; 5) hier, aujourd'hui et demain (les arts aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, la société nouvelle, les modifications dans les mœurs chrétiennes, le dialogue œcuménique et les rapports avec les Juifs, la science et la philosophie, philosophie actuelle et foi chrétienne).

La deuxième et la troisième parties concernent le présent *Bulletin* et méritent de ce fait une attention spéciale. En voici les principaux sous-titres : N. J. Hommes, *Christianisme et culture antique* : expose la confrontation des deux mondes de pensée ; le monde païen est représenté par les historiens Pline, Tacite et Suétone, par les empereurs, par Celse, Lucien, Marc-Aurèle et Julien l'Apostat ; le point de vue chrétien est beaucoup moins développé : seuls les emprunts extérieurs sont signalés ; J. N. Bakhuizen van den Brink, *La paix de l'Église* : la paix constantinienne et ses effets sur le développement de l'Église ; quelques aspects de la doctrine de l'Église ; W. Nolet, *La spiritualité chrétienne*, des évangiles à Jean Gerson ; A. van Duinkerken, *La Divine Comédie* ; C. C. de Bruyn, *La Bible au moyen âge* ; F. Sassen, *La pensée chrétienne au moyen âge* ; P. C. Boeren, *Christianisme et civilisation* ; Idem, *Éléments relatifs dans la civilisation du moyen âge* ; Ph. Kohnstamm, *Insuffisances dans la civilisation du moyen âge* ; P. C. Boeren, *Facteurs dissolvants dans la civilisation du bas moyen âge* ; Idem, *Nouveaux contacts entre le christianisme et le monde gréco-romain*. Les chapitres concernant la Réforme et ses résultats du point de vue de la civilisation ont été rédigés en partie par un catholique, en partie par un protestant. Citons, entre autres, P. Polman, *Les résultats de la réforme catholique*. Comme on le voit, ces études, généralement bien menées, sont pour la plupart l'œuvre de spécialistes.

Les quelque 80 illustrations ont été bien choisies et parfaitement exécutées.

C. V. P.

1771. H. Rahner. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. 2. Auflage. — Zurich, Rhein-Verlag, 1957 ; in 8, 499 p. Fr. 19.80.

Voir la recension de la première édition (1945) *Bull.* V, n° 823.

1772. R. M. Grant. *The Letter and the Spirit*. — London, S. P. C. K., 1957 ; in 8, VIII-163 p. Sh.15.

Cette étude est une contribution historique aux problèmes de l'inspiration et de l'exégèse spirituelle de l'Écriture.

Le chapitre premier passe en revue les opinions des auteurs de l'antiquité grecque au sujet de l'inspiration des « anciens » (Musée, Homère, Hésiode et, après les conquêtes d'Alexandre le Grand, les Égyptiens) et de leurs efforts pour y découvrir la théologie supposée primitive, soit en extirpant ce que l'on croit être des interpolations, soit en allégorisant les textes qui font difficulté, soit en utilisant les deux méthodes à la fois. La même doctrine et la même méthode se retrouvent chez les auteurs juifs de l'antiquité : Aristobule, Aristée, Philon, Josèphe, les rabbins du I^er^ siècle avant J.-C., les Esséniens. Passant alors au Nouveau Testament, M. G. montre comment Jésus et S. Paul ont admis l'inspiration de l'Ancien, tout en y distinguant les commandements et les desseins

primitifs, d'origine divine, et ceux que les hommes (les pharisiens, la « tradition ») y avaient ajoutés (théorie de l'interpolation), et d'autre part comment Jésus et Paul ont recouru à l'exégèse allégorique. A propos des paraboles il note avec raison que, pour le Grec, celles-ci relèvent du même genre littéraire (la métaphore) que les allégories (p. 43). Le II^e siècle (p. 58-84) est marqué par une série de conflits au sujet de l'inspiration et de l'exégèse de l'Écriture. Les Pères apostoliques restent dans la ligne traditionnelle, mais Marcion rejette l'inspiration de l'Ancien Testament parce que celui-ci est en contradiction avec son « évangile véritable ». Quand l'Église se défend en faisant appel à la méthode allégorique, elle se heurte aux Valentiniens, qui étendent cette méthode au Nouveau Testament afin de retrouver dans celui-ci leurs propres théories concernant les éons et la composition de la nature humaine. L'Église se rejette alors sur la valeur prophétique de l'Ancien Testament, mais ici elle rencontre la thèse montaniste, selon laquelle le Nouveau Testament aussi est prophétique, car il annonce l'avènement de l'Esprit. De ces conflits est née la doctrine de Justin, de Théophile d'Antioche et d'Irénée. Les deux derniers chapitres exposent les vues de Clément d'Alexandrie et d'Origène, ainsi que les réflexions de M. G. sur le problème étudié. L'appendice I signale les passages que Marcion supprime dans l'évangile de Luc ; l'appendice II donne un lexique commenté des principaux termes exégétiques grecs. C. V. P.

1773. P. Salmon O. S. B. *Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins* (Études liturgiques, 3). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 8, 191 p. Fr. 16.50.

1774. *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* (Collectanea biblica latina, 13). — Rome, Abbaye Saint-Jérôme, 1959 ; in 8, 267 p.

Ces deux ouvrages sont fruit des recherches manuscrites effectuées par les moines de l'abbaye romaine de Saint-Jérôme, en vue de leur édition du psautier de la Vulgate, parue en 1953 comme tome X de la *Biblia sacra vulgatae editionis*. Parallèlement à ce travail principal, les *Collectanea biblica latina* de la même abbaye nous ont donné en 1953 une édition critique du Psautier romain (dom R. Weber) et, l'année suivante, celle du *Iuxta Hebraeos* (dom H. de Sainte-Marie).

L'étude de dom P. Salmon sur les *Tituli psalmorum* est révélatrice des efforts faits jadis pour interpréter « chrétiennement » l'antique psautier hébraïque, expressif de l'idéal religieux d'Israël. Le fait même que l'Église n'a pas hésité à adopter pour sa prière ce texte traditionnel marquait sa volonté d'en spiritualiser l'esprit et les requêtes. Pareille transposition n'étant pas à la portée de tous les fidèles, on s'est employé assez tôt à orienter leur prière, par de brefs intitulés donnant du contenu de chaque psaume une interprétation chrétienne.

La plus ancienne rédaction connue de ces *tituli* figure dans le « Catach » de S. Columban, qui est du VI^e siècle. Leur destination liturgique y est rendue évidente par le fait que, à 20 reprises, des lectures bibliques sont aussi prévues : *legendum ad evangelium Lucae* (n° 2), *legendum ad lectionem Ionae prophetae et ad evangelium Iohannis* (n° 68) etc.

La deuxième série évoque assez curieusement, à partir du psaume 118, certains problèmes doctrinaux. Ce sont aussi des préoccupations doctrinales à tendance adoptianiste que trahit la série suivante, tandis que l'originalité de la cinquième série s'affirme dans sa langue et dans son obstination à « christologiser » tout le psautier.

C'est vers le XII^e siècle que l'on commence à renoncer à la transcription régulière des *tituli*, dont la source majeure d'inspiration avait été le commentaire des psaumes de Cassiodore.

D'une tout autre portée est l'étude des « richesses et déficiences » que présentent les anciens psautiers latins. L'édition critique de ces documents permettait cette enquête qui est du plus haut intérêt.

Faisant choix de quelques psaumes importants (du 20^e au 25^e) dom P. Salmon et son équipe, — dom H. de Sainte-Marie, dom B. Steiert, le P. Beaucamp O. F. M., dom J. Gribomont et dom A. Thibaut, — ont procédé, chacun pour sa part, à un examen critique de la genèse des textes psalmiques latins issus de l'hébreu et de la Septante. Le sens et la portée de cette enquête approfondie avaient été précisés dans la magistrale introduction de dom Salmon (p. 5-21). S'appliquant à déterminer la valeur de l'original hébreu, de la traduction grecque des Septante et des versions latines, l'auteur insiste sur la souple attitude de l'Église ancienne à l'égard des versions bibliques. Déjà les préfaces désabusées de S. Jérôme laissent voir que — le pape Damase excepté — les encouragements qu'il reçut furent rares et tièdes. Mais un examen sérieux révèle que, « pour le psautier, le recours à l'hébreu a surtout (pour Jérôme) une valeur polémique, en vue des discussions avec les Juifs, car dans sa prière l'Église doit rester fidèle aux Septante ou aux traductions faites d'après elle » (p. 16). On pressent par là quel intérêt présente l'étude critique du *Iuxta Hebraeos* confiée à dom H. de Sainte-Marie (*Le Psaume 22 [21] dans le Iuxta Hebraeos*, p. 151-187). Au terme d'une analyse serrée du psaume 21 la preuve est acquise d'une « imparfaite connaissance de l'hébreu, qui interdit de voir dans le travail de Jérôme une œuvre encore valable aujourd'hui, quoique le *Iuxta Hebraeos* puisse aider singulièrement à faire la critique du texte massorétique, voire à restaurer parfois la version des Septante, et son appoint ne serait pas négligeable le jour où l'on soumettrait le Gallican à une *emendatio* ».

C'est aussi une étude extrêmement poussée que *La revision hexaplaire de saint Jérôme* reçoit de dom A. Thibaut (p. 107-149). Il s'est attaché à discerner les principes dont on pourrait s'inspirer utilement aujourd'hui pour un travail analogue : élimination des fautes de transmission du latin ; conformité sans réserve au texte hexaplaire ; net souci d'exactitude, compte tenu du contexte ; fidélité aux formes linguistiques traditionnelles (cf. p. 149).

Ce jugement trouve son répondant adéquat dans le travail de dom J. Gribomont et dom A. Thibaut dégageant les *Méthode et esprit des traducteurs du Psautier grec* (p. 51-105) par une analyse minutieuse des versets 2 à 8 du psaume 20, dont le résultat le plus digne d'être médité est la mise en pleine lumière des tendances spiritualisantes de la Septante : transfiguration de l'espérance messianique évoquée par le mot *salutare*, *σωτήριον* ; davantage encore, valeur significative de *Κύριος* substitué à Jahvé et par là précurseur de sa richesse chrétienne. « La forme évoluée que le texte biblique a prise dans la Septante la destinait à préparer les perspectives futures. Le texte biblique s'y ouvrait à une certaine intelligibilité spirituelle, le sens littéral s'éclairait de lumière chrétienne » (p. 101).

Le volume se complète par une esquisse de l'exégèse patristique des psaumes (*Le psaume 22 dans l'exégèse patristique*, par J. Daniélou S. J., p. 189-211) et des commentateurs du moyen âge (*Les psaumes 20-25 chez les commentateurs du haut moyen âge*, par dom J. Leclercq, p. 213-229), de l'usage liturgique du psautier (*Le psautier dans la liturgie*, par dom P. Blanchard, p. 231-248) et de l'intime correspondance des anciens psautiers avec la mélodie grégorienne (*Psautiers anciens et chant grégorien*, par dom E. Cardine, p. 249-258).

Œuvre de science, ce suggestif volume nous paraît être aussi d'une singulière opportunité. B. C.

1775. F. Gaeta. *L'avventura di Ercole.* — Rinascimento 5 (1954) 227-260.

A propos du livre de J. Seznec, *La survivance des dieux antiques* (Londres 1940) et des critiques qu'il a suscitées, M. G. esquisse dans ses grandes lignes l'histoire de l'interprétation chrétienne du mythe d'Hercule. Pour les Pères de l'Église, en particulier Lactance et Augustin, Hercule est l'antithèse du Christ ; c'est l'homme fait dieu au lieu du Dieu fait homme ; il est l'incarnation de la force brutale, en opposition à la force morale des martyrs. Ce sera le mythographe Fulgence qui engagera l'exégèse du mythe dans la voie de l'allégorie : Cacus est le mal, Anthée est la *libido*, Hercule est la *virtus* qui en triomphe. Même attitude chez Albéric de Londres et le Mythographe Vatican III. Ce n'est qu'au XIIe siècle que l'allégorie commence à se christianiser, à l'époque qu'on a appelée « ovidienne ». D'antithèse du Christ, Hercule en devient la préfiguration, le symbole. Il suffit de rappeler les noms d'Arnulphe d'Orléans, de Jean de Garlande, de Jean Ridewall. Au XIVe siècle Chrétien le Gouays applique au Christ et à la rédemption toutes les péripéties de la vie d'Hercule et Pierre Bersuire, dans son *Ovidius moralizatus*, met le sceau définitif à cette interprétation allégorique en adaptant aux situations contemporaines les moindres détails des aventures herculéennes. Le mythe d'Hercule finit en roman de chevalerie. M. G. en conclut que le dieu antique est bien mort. Pour le ressusciter, il faudra Pétrarque et surtout Coluccio Salutati, qui ramène le mythe à sa signification primitive d'exaltation de la puissance créatrice de l'homme. H. B.

1776. Th. Camelot O. P. *Le dogme de la Trinité. Origine et formation des formules dogmatiques.* — Lumière et Vie, no 30 (1956) 9-48.

Large esquisse de l'histoire du dogme de la Trinité. Le P. C. en marque les étapes : foi et théologie aux IIe et IIIe siècles, l'arianisme et la foi de Nicée, de Nicée à Constantinople, la question du Saint-Esprit, le concile de Constantinople (381). Cet approfondissement de la réflexion et de la formulation du dogme paraît au P. C., non pas l'hellénisation progressive de la foi chrétienne, mais « une barrière contre toute tentative de dissoudre cette foi dans on ne sait quelle philosophie religieuse hellénistique ». F. V.

1777. J. Dijkman. *Christus, Offenbarung des Dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung* (Studia Friburgensia, n. F., 18). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, xiii-166 p. Fr. 15.55.

Le P. D. veut montrer comment le mystère de la Trinité forme le point central et le fondement de la révélation. Deux parties, qui correspondent au double titre du livre : le Christ, révélateur du Dieu-Trinité (p. 7-64) ; le caractère historique et eschatologique de cette révélation (p. 65-143).

La première partie montre, à la lumière de l'Écriture, de la tradition et de S. Thomas, comment, par le Christ, Dieu se révèle et se communique au monde. L'étude de l'Écriture et de la tradition (surtout orientale) est très sommaire ; pour S. Augustin le P. D. se contente d'un peu plus d'une page (p. 22-23) ; pas

un mot des définitions conciliaires ni des discussions qui les ont précédées. S. Thomas est un peu mieux loti.

La deuxième partie est plus développée, mais elle enfonce des portes ouvertes. En outre on a l'impression que le P. D. a lu surtout ce que les auteurs modernes ont dit et cité au sujet du caractère historique de l'incarnation, de l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la conception chrétienne du temps. La pensée de S. Thomas est expliquée par des citations empruntées à ses commentateurs.

Enfin, en manière d'appendice (p. 144-156), le P. D. développe un raisonnement assez obscur par lequel il croit pouvoir confirmer (bestätigen) le caractère historique et eschatologique de la révélation au moyen des arguments de l'Église ancienne (en fait des judéo-chrétiens) en faveur de la virginité de Marie. Il aurait mieux fait de parler du lien que le Nouveau Testament établit entre l'ascèse (la virginité), la résurrection du Christ et le royaume de Dieu.

Étude médiocrement originale. C. V. P.

1778. P. Soullard. *Les infidèles peuvent-ils être sauvés ? Étapes historiques de la question.* — Lumière et Vie, n° 18 (1954) 51-72.

Esquisse très large, donnant d'abord un état de la position théologique sur le salut des infidèles, « des origines à la découverte de l'Amérique » (les Pères « face aux païens », les controverses sur la grâce, la synthèse médiévale). La découverte du Nouveau Monde imposa une revision des idées ; mais le concile de Trente eut surtout en vue de répondre aux Réformés, même quand il laissa entendre que, « sous l'influence de la grâce, l'infidèle peut se préparer progressivement à la foi ». F. V.

1779. B. Skard. *Die Inkarnation* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, n. F., 7). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958 ; in 8, 131 p. Mk. 11.20.

Ce petit volume contient une série de leçons faites par Mgr S., évêque de Tönsberg (Suède) et éditées en suédois en 1951. C'est une histoire du dogme de l'incarnation depuis le Nouveau Testament jusqu'au concile de Chalcédoine et au symbole dit de saint Athanase, qui représente le point d'arrivée de tout le développement doctrinal. C'est un excellent résumé très clair et très objectif ; mais évidemment il n'a pas la prétention de donner en si peu de pages une description très nuancée de toutes les positions. Les quelques lignes consacrées à Théodore de Mopsueste (p. 109), par exemple, ne rendent pas justice à ce grand théologien. B. B.

1780. Abbé Pintard. *Mater viventium.* — La nouvelle Ève, IV (Bulletin de la Société française d'études mariales, 15, 1957. — Paris, P. Lethielleux, 1958 ; in 8, VII-121 p. Fr. 1400) 61-86.

Après une section sur cette expression dans la Bible où elle désigne Ève, M. P. l'étudie dans la tradition, et c'est ici qu'il faut retenir les pages sur l'Occident. D'abord jusqu'au VIII[e] siècle : on voit que cette expression désigne le plus souvent l'Église, comme en témoignent des textes de Tertullien, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Bède le Vénérable. Seul saint Pierre Chrysologue voit dans la *mater viventium* la femme en général, y compris Ève. M. P. passe alors en revue les auteurs de l'Occident à partir

du IXe siècle : la signification mariale apparaît avec Herman de Tournai († 1137), Guerric d'Igny, Amédée de Lausanne, Richard de Saint-Victor, Geoffroy d'Auxerre, Maître Helluin de Saint-Denys, Richard de Saint-Laurent. En Orient au contraire le sens marial existe dès le IVe siècle. L'article s'achève par une bonne synthèse théologique. F. V.

1781. H. Rondet S. J. *La nouvelle Ève. Synthèse d'histoire doctrinale.* — La nouvelle Ève, IV (voir *Bull.* VIII, no 1780) 1-13.

L'auteur résume ce que les travaux de la *Société française d'études mariales* ont donné déjà comme résultats valables des recherches sur le thème de la « Nouvelle Ève ». C'est l'intérêt de ces pages brèves, dont nous retiendrons surtout les paragraphes consacrés aux Pères anténicéens, aux Pères latins, au moyen âge et aux liturgies occidentales. Il est difficile de résumer le travail du P. R., qui est lui-même une synthèse extrêmement dense de nombreux autres travaux. Éveillons au moins l'intérêt du lecteur en ramassant en quelques mots les conclusions principales : le thème de la nouvelle Ève, sous un foisonnement d'interprétations allégoriques, prend aux premiers siècles deux directions fermes : Marie et l'Église. Le second de ces thèmes l'emporte à l'époque patristique. A partir du IXe siècle, et surtout du XIe et du XIIe, l'interprétation mariale gagne en fréquence, sans exclure l'autre toutefois. Après le XIIe siècle, la théologie et la spiritualité vont prendre une direction plus exclusivement mariale. F. V.

1782. L.-M. Dewailly O. P. *Envoyés du Père. Mission et apostolicité* (Lumière et nations, 5). — Paris, Éditions de l'Orante, 1960 ; in 8, 158 p.

Ce volume reprend trois articles parus en 1947 et 1948. Le premier essaie de donner une définition de la mission qui soit conforme au donné biblique. Le second étudie l'apostolicité de l'Église par rapport à sa mission. Le troisième fait l'histoire du terme *apostolicus* et de son élargissement progressif au moyen âge et à l'époque moderne (voir *Bull.* VII, no 1987). La définition de la mission est une question de terminologie moderne qui ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin*. Au contraire, le chapitre sur l'apostolicité de l'Église s'appuie sur les écrits des Pères apostoliques et des premiers écrivains ecclésiastiques. Quant à l'évolution sémantique du mot « apostolique », il faut signaler les deux sens dérivés : son application particulière à l'Église de Rome et l'emploi de l'expression « vie apostolique » au moyen âge. Le P. D. s'arrête au seuil de la « laïcologie » ; mais l'amorce qui est placée p. 107 ne va pas sans une certaine ambiguïté : « En recevant le baptême, sacrement de la foi, tout membre du Christ a été, comme les apôtres et à leur suite, *oint* prophète, prêtre et roi ». B. B.

1783. B. Neunheuser O. S. B. *Taufe und Firmung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV : Sakramente, Fasz. 2). — Freiburg i. Br., Herder, 1956 ; in 8, 110 p.

La théologie sacramentaire est tributaire de la tradition de l'Église telle qu'elle se manifeste dans les rites liturgiques. L'histoire des dogmes ne peut se faire qu'en suivant non seulement le progrès des idées, mais aussi le développement des rites et des institutions. C'est la méthode employée par dom N. A partir des données du Nouveau Testament, il examine successivement les rites tels

qu'ils sont décrits ou supposés par les écrivains des trois premiers siècles, — sans oublier la controverse baptismale du IIIe siècle — , puis aux IVe et Ve siècles en Orient et en Occident. Les rites sont désormais fixés et, pour la période suivante, il suffit de résumer brièvement l'enseignement des théologiens jusqu'au concile de Trente. Cette synthèse est bien construite et elle repose sur une étude sérieuse des sources. Elle touche néanmoins à trop de problèmes pour que l'auteur ait la prétention de les résoudre tous. Il y en a cependant un de grande importance qui ne me paraît pas traité avec toute l'ampleur qu'il méritait, celui de la confirmation comme sacrement autonome, bien que dom N. lui ait consacré son dernier chapitre (p. 101-110). Certains faits, au cours de l'exposé historique, ont été laissés dans l'ombre. Dans la description du baptême oriental, dom N. note l'importance de l'huile chez saint Éphrem (p. 67), mais il s'agit de l'onction prébaptismale. Dom N. ajoute que saint Éphrem ne nous dit pas que le baptême était suivi d'une consignation et d'une onction. C'est trop peu dire. Il y a toute une série de témoins qui nous permettent d'affirmer que les Syriens n'ont pas connu d'onction postbaptismale ni d'imposition des mains distincte de celle du baptême. C'est encore l'état que supposent les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées. Pourtant saint Éphrem comme saint Jean Chrysostome entendent bien que le don de l'Esprit-Saint est conféré dans les rites d'initiation. Il paraît donc que les Syriens ont conféré les deux sacrements conjointement par l'imposition des mains qui se faisait dans l'acte du baptême. La volonté de conférer le don de l'Esprit était marquée par le symbolisme de l'huile. Il semble donc que la distinction des deux sacrements n'était pas nettement perçue encore par les Syriens. On peut se demander dès lors ce qui a clarifié les idées sur ce point. Ici intervient le baptême des hérétiques, dont le P. N. a souligné l'importance. Cependant il y a une distinction à faire. L'Orient a reconnu la validité du baptême de certains hérétiques. Mais en est-il de même du don de l'Esprit ? Le fait est que ces hérétiques étaient reçus dans la grande Église par une onction de myron avec la formule de la confirmation : « Sceau du don de l'Esprit-Saint ». Si l'on peut interpréter l'imposition des mains du rite latin dans les mêmes circonstances comme un rite pénitentiel, il est difficile d'admettre la même solution pour l'onction de myron. Cette pratique ne suppose-t-elle pas que, si le baptême conféré par les hérétiques est valide, ils n'ont pas donné l'Esprit-Saint ? On peut donc se demander si cet usage, qui remonte au IVe siècle, n'a pas joué un rôle dans l'histoire de la confirmation. Je pose la question sans y répondre. Mais j'aurais souhaité que le problème soit au moins posé dans une histoire des dogmes. B. B.

1784. B. Botte O. S. B. *Le vocabulaire ancien de la confirmation.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 5-22.

En examinant les diverses expressions qui ont servi à l'origine à désigner la confirmation, j'ai essayé de retracer le cheminement de la pensée chrétienne à partir de saint Paul. Je dois faire une rétractation à propos de la lettre de saint Léon à Néon de Ravenne (PL 54, 1194), citée p. 17. Il faut lire *sacramentum regenerationis* et non *sacramentum confirmationis*. Le texte est intéressant pour l'histoire de la confirmation et de la réconciliation des hérétiques ; mais saint Léon n'emploie pas *confirmatio* pour désigner le don de l'Esprit. B. B.

1785. J. Lécuyer. *La confirmation chez les Pères.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 23-52.

Le P. L. essaie de préciser quel est d'après les Pères le sens de la confirmation, sans s'engager dans les discussions que soulèvent les rites eux-mêmes. Il note l'unanimité des Pères à mettre la confirmation en relation avec le don de l'Esprit. Il y a deux interventions successives de l'Esprit, la seconde visant au perfectionnement du baptême. La descente de l'Esprit-Saint lors du baptême de Jésus et celle de la Pentecôte sont mises en relation par les Pères avec la confirmation. Cet article, très bien documenté, souffre un peu de son allure systématique. Il y aurait quelques réserves à faire aussi sur les traductions. Ainsi pour saint Cyprien, *Epist.* 73, 9, *consummare* ne doit pas se traduire par « perfectionner » mais par « consacrer ». C'est l'équivalent de τελειόω dans la *Vetus Latina*.

B. B.

1786. D. Van den Eynde O.F.M. *Les rites liturgiques latins de la confirmation.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 53-78.

Description des rites de la confirmation dans les diverses Églises occidentales : Rome, l'Afrique, l'Espagne, la Gaule. A propos de la formule qui accompagne l'imposition des mains dans la *Tradition apostolique*, le P. V. estime que les versions orientales ont un texte remanié, peut-être par l'auteur lui-même. Pour ma part, j'estime que l'hypothèse d'une double édition de la *Tradition* est un mythe. La fidélité du latin est réelle ; mais il faut compter avec les fautes de son modèle, et ici la différence s'explique par une omission d'une ligne dans son modèle grec. Le sahidique est d'ailleurs confirmé non seulement par l'arabe et l'éthiopien, ce qui n'a aucune importance, mais par le *Testamentum Domini* et les *Canons d'Hippolyte*. Les conclusions générales sont un peu décevantes. L'auteur conclut à un schème primitif commun : une seule chrismation, imposition des mains, consignation. Oui, mais chez Tertullien par exemple, la chrismation n'est pas mise en rapport avec le don de l'Esprit, et de même la première chrismation chez Hippolyte. Quant à l'imposition des mains, on nous dit qu'elle n'apparaît jamais comme un rite distinct en Orient. C'est vrai, mais elle apparaît dans le baptême même et en relation avec le don de l'Esprit. Les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées ne contiennent aucune mention de l'onction postbaptismale et supposent que le don de l'Esprit s'opère dans l'acte du baptême. Nous sommes encore loin, à la fin du IVe siècle, de l'unanimité des Églises sur le rôle de l'onction postbaptismale.

B. B.

1787. H. Karpp. *Busse und Ablass in Altertum und Mittelalter.* — Theol. Rundschau, n. F., 21 (1953) 121-136.

Cet article passe en revue les publications récentes concernant la pénitence et les indulgences. Il s'arrête spécialement aux trois grands ouvrages de B. Poschmann ; il reconnaît leurs mérites, tout en leur adressant quelques critiques.

Dans *Paenitentia secunda* (voir *Bull.* IV, n° 94) M. Poschmann aurait tort de vouloir retrouver dans le Nouveau Testament la conception catholique de la pénitence. Le texte d'Hermas, *Mand.* IV, 3 affirmerait seulement que plusieurs docteurs n'admettaient pas la seconde pénitence, tandis que d'autres n'y voyaient pas d'objection ; pour Hermas lui-même la seconde pénitence est plutôt « ein ausserordentliches Handeln Gottes ». Sur la doctrine des apologètes, d'Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, M. K. apporte quelques compléments et fait quelques mises au point.

Concernant *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte* (voir *Bull.* VII, n° 2519) il note que la distinction de *culpa* et *poena* remonterait non à Hugues, mais à

Richard de Saint-Victor. D'autre part, d'après M. K., M. Poschmann n'aurait pas ébranlé la position de Th. Brieger et des protestants, selon laquelle la doctrine des indulgences aurait changé dans son essence au cours du XIII^e siècle, lorsque celles-ci furent appliquées non seulement aux peines temporelles, mais aussi aux peines de l'au-delà.

Enfin au livre *Busse und Letzte Ölung* (voir *Bull.* VIII, n° 463) M. K. reproche d'avoir vu dans la pénitence ancienne la pratique et la doctrine de la pénitence catholique, et de n'avoir laissé aucune place à la doctrine que les protestants du XVI^e siècle proposeront et selon laquelle l'essence du sacrement de pénitence consiste dans le pardon divin communiqué au pécheur par l'absolution et la parole de Dieu. M. P. se serait laissé guider trop exclusivement par la conception juridique du sacrement de pénitence. C. V. P.

1788. G. KEHNSCHERPER. *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei.* — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1957 ; in 8, 187 p. Mk. 11.80.

L'Église n'a rien fait pour abolir l'esclavage, institution que l'Europe hérita de l'Empire romain. Seule l'application des principes de la philosophie marxiste de l'histoire peut ôter à cette affirmation ce qu'elle a d'offensant pour les « oreilles pies ». Le premier de ces principes veut que l'esclavage soit un stade normal, nécessaire dans l'évolution de la société. Le second : l'évolution sociale et économique suit ses lois propres ; par conséquent l'esclavage a disparu finalement, non pas parce que l'Église l'a combattu (amie de l'ordre existant, elle a au contraire entériné et par le fait même contribué à maintenir l'esclavage), mais parce que l'esclavage en tant qu'institution économique a été dépassé par des formes de production plus évoluées. L'intervention de l'Église, si elle se fût produite, eût été inefficace. M. K. innocente donc l'Église ; s'il semble parfois l'accuser, c'est parce qu'il tient à poser le problème dans toute son acuité et qu'il ne veut pas se laisser détourner par des considérations qui ne touchent pas le fond de la question.

Pour démontrer sa thèse, il reprend la question *ab ovo*. On notera dès l'abord qu'il place tous les faits dans la perspective marxiste.

En délivrant son peuple de l'esclavage en Égypte, Moïse a pris position contre cette institution ; mais dans la suite les classes possédantes en Israël, dont la richesse reposait sur le travail des esclaves, vouèrent ce fait à l'oubli. Seuls les prophètes, héritiers authentiques de la tradition de Moïse, s'élevèrent contre l'abus ; certaines de leurs paroles sont révolutionnaires. Malheureusement l'exégèse s'en tire trop souvent en les interprétant du point de vue eschatologique ou en affirmant qu'il s'agit de péchés individuels, oubliant que l'esclavage est en fait un péché de la société. Quant à l'affranchissement des esclaves lors de l'année sabbatique ou du jubilé, il était entouré de tant de restrictions que beaucoup d'esclaves préféraient sans doute leur sort à la liberté sociale ; d'ailleurs *Jér.* 34, 8-22 fait penser que les lois le concernant n'étaient pas observées. Jean-Baptiste aurait à son tour prêché l'affranchissement des esclaves (*Lc.* 3, 5a). On peut se demander toutefois pourquoi le précurseur, qui emploie d'habitude un langage très franc, n'a pas parlé plus clairement ici.

Dans le monde païen des Grecs et des Romains, les philosophes stigmatisent l'esclavage comme étant une institution contre nature ; pourtant personne n'esquisse un geste pour l'abolir. Les stoïciens ont peut-être exercé quelque influence sur la législation du II^e siècle ap. J.-C., lorsque les empereurs mitigèrent le sort des esclaves, mais ces concessions furent inspirées surtout par la politique.

Le programme de Jésus est déterminé par son discours à la synagogue de Nazareth (*Lc.* 4, 16 sv.), que Luc a mis au commencement de la vie publique, et par l'épisode des vendeurs chassés du temple, cause directe de l'arrestation. Dans le discours de Nazareth, Jésus annonce l'année de l'affranchissement des esclaves (année jubilaire) comme fruit immédiat du Royaume, mais Luc a édulcoré le texte d'*Is.* 61, 2a. Le lecteur se rend compte ici d'une contradiction dans la thèse de M. K. : si l'auteur du troisième évangile a mis en avant le programme social de Jésus dans le discours de Nazareth, comment a-t-il pu édulcorer ce qui faisait l'objet principal de ce programme ? En chassant les vendeurs du temple Jésus aurait posé un autre geste révolutionnaire (au sens marxiste de ce mot) : il s'en prenait en fait à toute l'institution économique et sociale de la Palestine. Enfin *Mc.* 10,45 résumerait parfaitement l'œuvre que Jésus voulait accomplir : le Fils de l'homme est venu pour racheter de nombreux esclaves et pour donner sa vie en rançon pour eux. Comme cette œuvre aboutit à un échec, la tradition a déformé cette parole en lui donnant cet autre sens : il a donné sa vie pour le rachat des *péchés*, faisant ainsi de sa mort un sacrifice expiatoire. Cette thèse suppose donc une réinterprétation de tout le message chrétien en fonction de la perspective marxiste ; ses fondements paraissent mal assurés.

Les espérances soulevées par Jésus aboutirent donc à un échec : l'esclavage ne fut pas aboli. Cependant les premiers écrits chrétiens ont conservé quelques traces du sens social du message primitif. S. Paul emploie fréquemment les images d'esclave, de rachat, de rançon, au point que l'on peut penser que son message s'adresse avant tout aux plus déshérités des hommes pour leur prêcher l'affranchissement, car dans le Christ il n'y a « ni esclave, ni homme libre » (*Gal.* 3, 28). Mais dans la suite l'Église a interprété ces textes dans un sens spirituel ou eschatologique. Dans le cas d'Onésime, Paul oblige Philémon à affranchir son esclave fugitif (*Philem.* 15), mais il ne fait pas de l'affranchissement une obligation générale (*I Cor.* 7, 21), sans doute parce que cette règle aurait entraîné une perte trop sensible pour les propriétaires.

Pour ce qui concerne l'Église en croissance, on peut admettre que dans les petites communautés la foi et la charité mutuelle tendait à effacer la distinction entre esclaves et hommes libres, mais il n'était plus question d'affranchissement. Dans les maisons des riches chrétiens le sort des esclaves n'avait rien d'enviable ; les conciles d'Espagne doivent inviter les maîtres chrétiens à traiter leurs esclaves plus humainement. Pour le reste l'Église a contribué à conserver l'institution en élevant l'obéissance passive des esclaves à la dignité de vertu morale et en adoptant elle-même des esclaves pour l'exploitation de ses domaines.

Le message original de l'affranchissement des esclaves se conserva encore quelque temps dans les sectes et dans le monachisme.

Enfin, plus tard, les Églises byzantine et romaine justifièrent l'esclavage en montrant qu'il répondait à une disposition divine. M. K. cite à ce propos le texte, devenu quasi normatif, du *De civ. Dei* XIX dans lequel Augustin considère l'esclavage comme une institution juste, nécessaire, inévitable dans une cité terrestre qui, par suite du péché, ne peut plus atteindre son but que par des moyens violents. D'ailleurs, pour Augustin, l'esclavage est conforme à la nature, parce qu'il met en lumière l'inégalité originelle des hommes. Aussi, dans *Enarr. in Ps.* 124, 7, Augustin rejette-t-il l'émancipation des esclaves car « le Christ n'a pas fait des esclaves des hommes libres, mais des mauvais esclaves il a fait des bons ».

Ce livre renouvelle donc sans aucun doute la question de l'esclavage dans l'Église ancienne ; il a le grand mérite de la poser dans sa vraie perspective.

D'autre part ses vues concernant l'évangile sont mal fondées ; on y rencontre des affirmations trop peu nuancées et surtout des attaques inutiles contre l'Église catholique. C. V. P.

1789. B. Schöpf. *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 5). — Regensburg, F. Pustet, 1958 ; in 8, xvi-270 p. Mk. 18.

M. S. examine successivement les divers cas dans lesquels on peut être amené à donner la mort : meurtre rituel, suicide, euthanasie, légitime défense, jeux du cirque, meurtre des enfants, peine de mort, assassinat du tyran, guerre. Pour chacun de ces cas l'auteur expose les opinions courantes avant le christianisme, la réponse de l'Ancien Testament, celle du Nouveau Testament et enfin l'opinion des Pères. Les plus souvent cités sont Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène. Les solutions ne sont pas toujours identiques, notamment pour la peine de mort et pour la guerre. Peut-être faudrait-il aussi noter qu'elles ne sont pas toutes également autorisées. Certaines phrases de Clément d'Alexandrie et d'Origène, — d'ailleurs peu claires, — à propos du meurtre des tyrans peuvent ne représenter que des opinions personnelles sans importance pour la discipline de l'Église. Pour ce qui est de la guerre, il eût été intéressant de comparer les prescriptions des *Constitutions apostoliques* et du *Testamentum Domini* avec leur source, la *Tradition apostolique*, pour mesurer le chemin parcouru. A propos de la *Tradition*, la différence entre la version éthiopienne d'une part, le sahidique et l'arabe d'autre part (p. 228, n. 142) s'explique par une mauvaise lecture de l'arabe : il y a confusion graphique entre les racines *qtl* (tuer) et *qbl* (recevoir). Il n'y a aucune variation réelle dans la tradition textuelle. B. B.

1790. H. Huber. *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.* Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin (Studia theologiae moralis et pastoralis, 4). — Salzburg, O. Müller, 1958 ; in 8, 246 p. S. 82.

Cet ouvrage du P. H. est en partie doctrinal, mais avant tout historique. Pour le théologien, le dimanche est le « jour du Seigneur » à un triple titre : c'est le jour du Christ ressuscité, le jour du Seigneur souverain juge des vivants et des morts, et le jour du Christ vivant au milieu de nous par la liturgie eucharistique. Le dimanche est aussi le « jour du repos » ; cette idée de repos assigné aux jours de fête est d'ailleurs déjà courante chez les peuples anciens, babylonien, juif, païen, romain, comme le rappelle le P. H. Et ainsi l'auteur en arrive au thème principal de son ouvrage : le repos dominical, et plus concrètement la prohibition des œuvres serviles au cours des siècles chrétiens. Il faut d'abord rappeler le sens spirituel de cette expression « repos dominical ». Dès le début de l'Église cette formule revêt trois sens : un sens eschatologique, à savoir le repos de l'âme en Dieu à la fin des temps ; un sens allégorique, le repos du Christ au tombeau ; un sens moral, c'est-à-dire l'abstention de tout péché. Mais le P. H. s'attache avant tout au sens matériel des mots. Les débuts de l'Église ne connaissent pas de législation proprement dite sur le repos dominical, comme en témoignent des textes de saint Ignace d'Antioche et d'Irénée. La première intervention de l'autorité est une loi civile, celle de Constantin (321), qui permet toutefois les travaux des champs. Mais quand l'Église édicta-t-elle sa première

loi ? Il est remarquable que, depuis Constantin jusqu'à saint Césaire d'Arles (VIe siècle), on rencontre une sorte d'opposition contre une telle intervention, opposition qu'on remarque chez les moines : saint Benoît, dans sa Règle, dit : le dimanche est consacré à la lecture ; si un moine ne sait pas lire, que l'abbé lui assigne un travail manuel pour éviter l'oisiveté. Mais, en même temps, d'autres auteurs témoignent en faveur, non seulement du repos dominical, mais d'une loi qui le consacrerait. Quant à l'abstention des œuvres serviles, qui est un des aspects du repos dominical, on en voit les premiers linéaments chez saint Césaire d'Arles (†542) et dans les lois ecclésiastiques du VIe siècle en différents pays. Depuis saint Isidore de Séville, les théologiens en appellent à l'Ancien Testament pour fonder la prohibition des œuvres serviles, et lors de la réforme carolingienne, on fait aussi état du Nouveau Testament. C'est depuis cette époque que l'on s'attache à une systématisation de cette défense des œuvres serviles : les lois civiles, les synodes, les collections canoniques en précisent l'objet. Il faut cependant dire que ce sont les théologiens qui ont exercé la plus grande influence. Le P. H. insiste sur cette action, d'abord des préscolastiques (Héric et Remi d'Auxerre), puis de la « Frühscholastik » (Pierre Damien, Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard) et enfin de la scolastique du XIIIe siècle : Raymond de Peñafort, Guillaume de Rennes, Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, auteurs auxquels le P. H. s'attache plus longuement.

Cet ouvrage se signale par une documentation très abondante et fort judicieusement exploitée et il rendra de grands services aux professeurs de morale. Après la lecture de ce travail, on se surprend à regretter que le P. H. n'ait pas poursuivi son enquête historique. On sait en effet, ainsi que M. Ph. Delhaye le rappelait tout récemment (voir *Bull.* VIII, n° 900), qu'il faut attendre les siècles postérieurs pour voir se poser les problèmes plus précis (telle l'équation : travail servile, travail salarié) qui occupent les moralistes d'aujourd'hui. Heureusement le travail du P. M. Espinal (voir *Bull.* VIII, n° 2033) vient à son heure pour apporter, en partie du moins, ce complément si désirable. O. L.

1791. *Cor Jesu.* Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII « Haurietis Aquas » quas peritis collaborantibus ediderunt A. Bea S. J., H. Rahner S. J., H. Rondet S. J., F. Schwendimann S. J. Vol. I : *Pars theologica.* Vol. II : *Pars historica et pastoralis.* — Roma, Herder, 1959 ; 2 vol. in 8, XV-780 et VI-661 p. L. 12000.

Le dessein de ce beau recueil est indiqué clairement par le titre : les initiateurs ont voulu présenter une série de « commentationes » théologiques, historiques et pastorales à l'occasion de l'encyclique de Pie XII sur le Sacré-Cœur (15 mai 1956). Nous ne pouvons songer à donner une recension de tous ces travaux, — ils sont trente-cinq, — d'autant plus qu'une partie seulement regarde la théologie ancienne et médiévale. Parcourons cependant ces deux tomes, et retenons ceux des travaux qui peuvent intéresser plus spécialement les lecteurs de ce *Bulletin.* Dans la *Pars theologica,* on peut trouver un exposé « théologico-patristique » sur le culte au Sacré-Cœur (J. Solano S. J., *La santa misa y el culto al Sagrado Corazón. Estudio teológico-patrístico,* I, 271-305), qui constitue un dossier patristique utile sur l'amour divin et plus spécialement sur celui du Christ. Un seul travail est consacré à un Père de l'Église en particulier, saint Augustin (C. Boyer S. J., *Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de saint Augustin,* I, 569-594). En ce qui regarde l'Écriture, retenons des études sur l'An-

cien Testament et la révélation de l'amour divin (J. KAHMANN C. SS. R., *Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament*, I, 347-410 ; R. CRIADO S. J., *Los símbolos del amor divino en el Antiguo Testamento*, I, 411-460). Pour le Nouveau Testament, on lira des études sur saint Jean (D. M. STANLEY S. J., « *From his Heart will flow rivers of living water* », *Jn 7, 38*, I, 507-542) et saint Paul (S. GAROFALO, *Il Cuore del Redentore in S. Paolo*, I, 543-567). Mais c'est surtout le moyen âge qui a été étudié, dans la *Pars historica*. Il nous faut noter ici un excellent travail de synthèse sur le culte du Sacré-Cœur dans le monachisme médiéval (J. LECLERCQ O.S.B., *Le Sacré-Cœur dans la tradition bénédictine au moyen âge*, II, 1-28) : les textes rassemblés, pour être peu nombreux, attestent cependant qu'à propos de l'Écriture, — l'auteur classe la plupart de ces témoignages d'après leur manière de citer ou de commenter quelques textes-clés, — non seulement on retient un héritage de l'âge patristique, mais on commence « un passage progressif de la contemplation des ' faits-sauveurs ' à celle des sentiments qu'ils supposent et provoquent ». Quelques moniales du XIII^e^ siècle, on le sait, ont joué un rôle important dans la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur ; elles n'ont pas été oubliées (C. VAGAGGINI O.S.B., *La dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, II, 29-48). Des représentants des Ordres mendiants adoptèrent parfois, dès le moyen âge, la nouvelle dévotion (A. WALZ O. P., *Dominikanische Herz Jesu-Auffassung*, II, 49-95 ; L. DI FONZO O.F.M. Conv. et G. COLASANTI O.F.M. Conv., *Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli Ordini francescani*, II, 97-137) ; mais, pour ces deux travaux, les auteurs ont prolongé leur enquête historique jusqu'à nos jours. Enfin, à l'aube de l'époque moderne, des membres de la naissante Compagnie de Jésus attestent la diffusion de la dévotion, très discrètement il est vrai ; ce dont le recueil dit quelques mots (J. SCHAAK S.J., *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, II, 139-187). Il peut être utile de recommander enfin une « histoire littéraire » et une bibliographie sur le culte du Sacré-Cœur, du XVII^e^ siècle à nos jours (II, 499-638), et des tables soignées. Il faudra recourir désormais à ces deux tomes pour écrire l'histoire de la spiritualité. F. V.

1792. V. BEONIO-BROCCHIERI. *Trattato di storia delle dottrine politiche*. Vol. IV : *La politica del Cristianesimo* (Studi giuridici, politici, economici e sociali). — Milano, U. Hoepli, 1951 ; in 8, XI-287 p. L. 1200.

M. B.-B. avait déjà consacré trois tomes à la philosophie politique du monde antique, étudiant les doctrines politiques du monde hellénique, hébraïque et romain. La culture occidentale s'enrichit d'une dimension nouvelle : le christianisme. Le présent tome est consacré à une vaste synthèse des doctrines politiques apparues dans ce monde chrétien et qui, toutes basées sur l'évangile, présentent parfois des aspects fort opposés. Ainsi M. B.-B. traite successivement de la formule augustinienne, de la phase de transition pré-carolingienne, du compromis carolingien, de la lutte des publicistes, de différents mouvements du haut moyen âge, de la Somme chrétienne (saint Thomas), de la monarchie universelle (Dante) et finalement de la crise culturelle provoquée par l'apparition d'une philosophie politique nouvelle qui allait engendrer l'État moderne. Ces chapitres forment autant de leçons données dans la chaire d'histoire des doctrines politiques de l'université de Pavie. G. M.

1793. M.-D. CHENU O. P. *L'évolution de la théologie de la guerre*. — Lumière et Vie, n° 38 (1958) 76-97.

Cette théologie part, aux origines du christianisme, de l'exigence évangélique de la paix. Celle-ci n'a pas été perdue de vue au cours des siècles chrétiens, malgré le démenti constant des faits. Le P. Ch. s'arrête quelque peu à la notion de « chrétienté » et au rôle que le *De civitate Dei* de saint Augustin joua dans son élaboration et à son influence sur les conceptions médiévales ultérieures. Sur un autre plan que celui de la théorie, la mentalité commune du moyen âge se révèle dans la chevalerie et les croisades : les théologiens du XIII^e siècle, et en particulier saint Thomas, reconnaissent la légitimité de la guerre mais modifient peu les doctrines traditionnelles. L'article s'achève par quelques pages sur une nouvelle théologie de la guerre, née au XVI^e siècle : celle du dominicain espagnol François de Vitoria, qui reprend les antiques raisons de la guerre légitime et juste et les intègre dans la vision chrétienne du monde. F. V.

1794. *Mystery and Mysticism.* A Symposium (Blackfriars Publications). — London, Blackfriars, 1956 ; in 8, 137 p. Sh. 9.6.

Ce volume traduit en anglais une série d'articles qui parurent en français dans *La vie spirituelle*, Supplément, t. 6, n° 23, novembre 1952. On y remarque le travail du P. L. Bouyer sur *Mysterion* qui a été recensé ici (voir *Bull.* VII, n° 1205). Ajoutons qu'on y lit en outre des articles du P. A. Plé O. P., *Mysticism and Mystery*, de Mgr L. Cerfaux, *St Paul's Mysticism*, du P. I. Hislop O. P., *The Christian Myth* et du P. A. Léonard O. P., *Studies on the Phenomena of Mystical Experience*. Le traducteur a joint à cette série intéressante une autre étude du P. L. Bouyer, *Mysticism : an Essay on the History of a Word*, sans dire s'il s'agit d'une traduction ou d'une étude originale. L'auteur y fait brièvement l'histoire des sens du mot μυστικὸς, passant d'une signification à peu près équivalente à « mystérieux » chez les Alexandrins, ou revenant à désigner la révélation chrétienne chez certains Pères grecs, à une application plus restreinte : ainsi à l'eucharistie dès Cyrille de Jérusalem et d'autres Pères grecs, au baptême, à la liturgie en général ou enfin à une certaine connaissance expérimentale de Dieu dès Origène. Le P. B. arrête son enquête au IV^e siècle et ne l'étend pas aux théologiens du moyen âge latin, ce qui l'eût amené à décrire les origines du qualificatif « mystique » appliqué au corps du Christ qu'est l'Église.

F. V.

1795. H. Köster. *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Väter* (Texte und Untersuchungen, 65). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, XVII-274 p. Mk. 34.

M. K. étudie de main de maître la tradition synoptique telle que nous pouvons la connaître à travers les œuvres des Pères apostoliques : *I* et *II Clementis*, Épîtres d'Ignace, de Polycarpe, de Barnabé, *Didachè* et *Pasteur* d'Hermas. Ces livres sont nés entre 90 et 150, c'est-à-dire à un moment où la tradition évangélique était encore vivante. Il était donc intéressant d'examiner dans quel rapport ils se trouvent vis-à-vis de cette tradition telle qu'elle fut mise par écrit dans *Mt.*, *Mc.* et *Lc.* Les études antérieures se contentaient souvent d'établir, dans un but plus ou moins apologétique, si les citations des synoptiques chez les Pères apostoliques étaient des citations littérales ou des citations libres. En fait ces prétendues citations libres se révèlent souvent comme des modifications du texte de la tradition sous l'influence des facteurs littéraires et historiques à l'œuvre dans la communauté. En appliquant la méthode de

la *Formgeschichte*, il sera presque toujours possible de les situer dans l'évolution qui a mené à la formation des évangiles synoptiques ou dans un mouvement qui lui est parallèle.

Le livre de M. K. examine donc très attentivement (p. 4-256) tous les contacts directs et indirects de la tradition, telle qu'elle apparaît dans les sept écrits des Pères apostoliques, avec le texte de nos évangiles synoptiques : citations explicites, paroles du Seigneur, formules kérygmatiques et parénétiques, conceptions « mythiques », contacts avec l'A. T. et avec les idées juives, réminiscences verbales, parallèles avec les évangiles apocryphes. Chaque chapitre se termine par un résumé clair et nuancé des résultats de l'enquête.

De cette étude, bien menée, il résulte tout d'abord qu'à l'époque des Pères apostoliques la communauté joue le rôle primordial non seulement dans la transmission de la matière évangélique, mais aussi dans son explication, sa transformation et son accroissement. Ensuite, que les Pères apostoliques se situent en plein dans le processus de la formation de la tradition synoptique, c'est-à-dire ni à son origine, ni à son stade final. Pour ce qui concerne en particulier les paroles du Seigneur, il devait exister à ce moment des collections de *logia* semblables à celle qu'on a découverte à Oxyrrhynque, reposant en partie sur les évangiles canoniques, en partie sur des traditions extra-canoniques ; *II Clem.* y aurait puisé. Quant aux apparentes réminiscences verbales, il faudrait les rapporter à la langue chrétienne courante de cette époque : celle-ci imprègne nos évangiles aussi bien que les écrits des Pères apostoliques. Certaines paroles du Seigneur (dictons profanes, règles de la communauté, sentences légales) ne sont pas encore attribuées à Jésus ; des paroles apocalyptiques paraissent empruntées directement à l'apocalyptique juive. L'*Hosanna*, la formule trinitaire du baptême et peut-être aussi le *Pater* apparaissent dans leur « Sitz im Leben » originel, c'est-à-dire dans la liturgie. D'autres paroles enfin apparaissent pour la première fois chez les Pères apostoliques, d'autres y ont été modifiées sous l'empire des lois littéraires et théologiques qui déterminent l'évolution de la tradition orale. Bref, il semble que de ce point de vue les Pères apostoliques font preuve d'une très grande indépendance vis-à-vis de la tradition canonique ; ils se situent sur le même plan qu'elle. Enfin, pour les parties narratives de la tradition, les Pères apostoliques ne manifestent pas le même intérêt que pour les paroles du Seigneur. Les éléments de la biographie de Jésus sont généralement résumés en des formules kérygmatiques, ce qui suppose encore un stade antérieur aux récits développés de nos évangiles.

Le livre de M. K. s'impose à l'attention des exégètes tant par le soin avec lequel les parallèles avec les évangiles synoptiques ont été étudiés que par les conclusions auxquelles il aboutit. C. V. P.

IIe s. **1796.** J. N. D. Kelly. *Early Christian Doctrines.* — London, Adam & Charles Black, 1958 ; in 8, XII-501 p. Sh. 30.

M. K. définit le but de son livre : fournir aux étudiants une esquisse du développement théologique dans l'Église des Pères, depuis le début du IIe siècle jusqu'au milieu du Ve. Le Nouveau Testament est donc laissé de côté, et l'exposé ne va pas au-delà de Chalcédoine. Quant à la présentation, elle combine un ordre chronologique avec un ordre systématique. Après une partie préliminaire, l'histoire de la théologie est divisée en deux grandes parties : la théologie prénicéenne, la théologie de Nicée à Chalcédoine. Une quatrième partie traite de l'ensemble de l'eschatologie. Les problèmes ne sont pas les mêmes dans ces deux périodes ; ils ne sont pas les mêmes non plus en Orient et en Occident.

M. K. a le souci de confronter toujours l'Orient et l'Occident. Les qualités que l'on demande à une synthèse de ce genre sont la clarté et l'exactitude, qui ne sont pas toujours conciliables. M. K. a réussi à garder un juste équilibre. Ses exposés sont toujours remarquablement nuancés, même quand il doit résumer en peu de pages une question embrouillée. Mais il ne faut pas oublier la recommandation que fait l'auteur : que le lecteur se reporte aux références patristiques qui sont données en note, car le seul moyen de comprendre l'Église des Pères est de fréquenter soi-même les ouvrages des Pères. Quant aux auteurs modernes, M. K. s'est limité à une bibliographie utile, placée à la fin de chaque chapitre. Le choix me paraît judicieux et bien adapté aux lecteurs que vise M. K., c'est-à-dire aux étudiants en théologie. Ajoutons qu'un index détaillé facilite la consultation de cet ouvrage et en fait un instrument de travail commode pour le lecteur. B. B.

1797. J. Daniélou. *Les douze apôtres et le zodiaque.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 14-21.

On trouve chez différents auteurs, notamment chez Hippolyte, le symbolisme des douze mois appliqué aux apôtres, en relation avec le symbolisme du Christ-soleil. On peut remonter plus haut dans les écrits judéo-chrétiens et chez les gnostiques. C'est une transposition d'une tradition juive attestée par Philon, qui applique le même symbolisme aux douze patriarches. B. B.

1798. Irénée de Lyon. *Démonstration de la prédication apostolique.* Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L.-M. Froidevaux (Sources chrétiennes, 62). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 183 p. Fr. 9.60.

Il existe déjà plusieurs traductions de l'*Epideixis* en différentes langues. Celle-ci a deux supériorités sur les précédentes. Tout d'abord elle a été faite après une nouvelle collation du manuscrit unique. Les variantes ne sont peut-être pas très importantes ni très nombreuses ; mais c'est une précaution qui s'imposait après un demi-siècle. D'autre part le traducteur ajoute au texte des notes nombreuses et substantielles qui constituent un véritable commentaire. Les passages obscurs sont soigneusement commentés et les diverses solutions possibles sont proposées au lecteur. M. F. a pu utiliser la concordance verbale de dom B. Reynders et il a bénéficié également de l'excellente traduction anglaise du P. J. P. Smith (voir *Bull.* VII, n° 1643). La meilleure manière de commenter le texte est de recourir aux passages parallèles de l'*Adversus haereses*, et M. F. y recourt sans cesse. Il n'en reste pas moins que nombre de passages sont obscurs. L'arménien de la version est très littéral et on ne peut le comprendre sans tenir compte du grec sous-jacent. Si les mots sont arméniens, la syntaxe est grecque, comme d'ailleurs dans la plupart des traductions de la même époque (VI^e s.). On ne voit pas toujours comment la traduction de M. F. peut répondre au grec. Ainsi p. 29 : « Et, puisque l'homme est un animal composé d'une âme et d'un corps, c'est par ces deux éléments que cela doit arriver ». Dans le contexte, « cela » c'est la voie de la vie chrétienne. Mais je ne vois pas du tout à quoi cela peut répondre en grec, et l'explication donnée en note sur *nma* « datif sujet de *linel* » me laisse rêveur. Je n'imagine pas que le grec puisse avoir eu dans cette phrase un pronom au datif. La seconde traduction donnée en note me paraît plus plausible. Il y aurait bon nombre de passages analogues à discuter ; mais les notes de l'éditeur

attirent toujours l'attention et fournissent les données du problème. C'est un très bon volume, et on souhaite qu'il y en ait beaucoup de même qualité.
B. B.

1799. E. Griffe. *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule ?* — Bulletin Littér. ecclés. 54 (1953) 243-245.

On admet généralement que le disciple de Valentin, Markos, dont saint Irénée signale la venue à Rome sous le pape Hygin (*Adv. haer.* III, 4, 2) a passé les Alpes et est venu en Gaule. En réalité cette opinion ne repose que sur un passage de saint Jérôme (*Epist.* 75), qui a confondu notre personnage avec son homonyme Marc de Memphis. Notre seule source sur Markos est saint Irénée, et son texte ne permet pas de démontrer un séjour en Gaule. B. B.

1800. R. M. Grant. *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 121-125.

M. G. revient sur une idée qu'il a déjà développée ailleurs : le gnosticisme est issu de l'apocalyptique juive. Il en trouve une confirmation dans ce que dit saint Irénée, *Adv. haer.* I, 24, que les Basilidiens ne sont plus juifs et pas encore chrétiens. L'argument paraît un peu faible. Mais on ne peut nier l'influence du judaïsme hétérodoxe dans l'évolution du gnosticisme. B. B.

1801. W. R. Schoedel. *Philosophy and Rhetoric in the « Adversus haereses » of Irenaeus.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 22-32.

Les connaissances philosophiques de saint Irénée sont assez superficielles et proviennent des doxographes, notamment des *Placita* du Pseudo-Plutarque ou d'un ouvrage analogue. L'intérêt qu'il porte à la philosophie est d'ailleurs secondaire et les connaissances qu'il en a sont mises au service de sa réfutation du gnosticisme. Par contre ses œuvres témoignent d'une certaine connaissance de la rhétorique. B. B.

IIIe s. **1802.** J. H. Waszink. *Some Observations on Tertullian « Ad Scapulam ».* — Vigiliae christ. 13 (1959) 46-57.

A propos de quelques passages de l'*Ad scapulam*, M. W. signale un point qui a été laissé dans l'ombre par les récents éditeurs. Le texte nous est parvenu par deux familles de manuscrits, dont la première (α) se montre en de nombreux cas préférable à la seconde (β). Le fait méritait d'être souligné car, à défaut d'autres critères, la supériorité d'une famille doit entrer en ligne de compte.
B. B.

1803. J. N. Bakhuizen van den Brink. *Traditio im theologischen Sinne.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 65-86.

A côté du sens commun de *traditio*, qui désigne une coutume ou une tradition humaine, les premiers écrivains à partir de Tertullien connaissent une *traditio Dei, dominica traditio*, qui désigne la révélation. M. B. estime que le mot a eu dans la suite tendance à s'affaiblir et à désigner exclusivement la tradition ecclésiastique (« kirchliche Überlieferung »). Il signale pourtant les survivances du sens ancien. Je crois que c'est une question de contexte. Si le concile de

Trente a employé le pluriel *traditiones*, ce que M. B. regrette, ces traditions sont bien présentées comme une révélation divine. B. B.

1804. J.-M. Hanssens S. J. *La liturgie d'Hippolyte.* Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère (Orientalia christiana analecta, 155). — Roma, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1959 ; in 8, XXXII-549 p. L. 4500.

Avant d'ouvrir le volumineux ouvrage du P. H., j'ai attendu d'avoir terminé moi-même l'édition critique de la *Tradition apostolique*, afin de pouvoir confronter mes conclusions avec les siennes. Il faut reconnaître au P. H. le mérite d'avoir examiné tous les textes dans leur teneur originale et non dans les traductions modernes. Un autre mérite est celui d'avoir tenu compte non seulement des écrits individuels qui entrent en ligne de compte, mais aussi de leur groupement en collections. J'avais fait le même travail de mon côté, mais mes conclusions sont sensiblement différentes. Notons que le P. H. n'a pas le don de clarifier le problème. Il l'a compliqué à plaisir en inventant de nouveaux sigles et en multipliant les *stemmata* dont l'exactitude est sujette à caution. Le *stemma* principal, p. 173, contient des erreurs manifestes. Ainsi l'*Épitomé* grec est donné comme le descendant des *Constitutions apostoliques* sans plus. Or il y a des pièces qui viennent directement de la *Tradition apostolique*, sans passer par les *Constitutions*, telle la prière du sacre épiscopal. Omettre cette relation, c'est déjà fausser le *stemma*. La version arabe est censée dériver d'une version bohaïrique, laquelle dépendrait d'un recueil grec. En réalité la seule version bohaïrique que nous connaissions a été faite sur le sahidique en 1804 et ne peut avoir donné naissance à la version arabe, qui est du XIII^e siècle. Le P. H. a eu le tort d'identifier la version sahidique avec le manuscrit édité par P. de Lagarde. S'il avait collationné les fragments du *British Museum Or. 3580*, il aurait vu que l'arabe dépend du sahidique et non d'un bohaïrique imaginaire. La généalogie du *Rc* (recueil anonyme) est également fantaisiste. On ne voit pas, par exemple, à quoi répond RcG^4, étant donné que nous ne possédons pas ce recueil grec ; il ne pourrait subsister que dans une version. Or, d'après le *stemma*, il n'a pas de descendant. Bref, si le P. H. avait voulu embrouiller les idées de ses lecteurs, il n'aurait pas pu faire mieux. Je ne suis pas d'accord non plus avec le P. H. sur la place assignée au *Testamentum* et aux *Canons* d'Hippolyte dans le *stemma*. Pour le P. H., la version latine, les versions alexandrines et les *Constitutions apostoliques* dépendent du Recueil anonyme grec, mais le *Testamentum* et les *Canons* seraient indépendants de ce recueil. Je suis persuadé, pour ma part, qu'ils en dépendent aussi et que toute la tradition remonte à un archétype unique. Cela me paraît tout à fait sûr pour les *Canons* d'Hippolyte, très probable pour le *Testamentum*.

Ce qui vicie encore plus fondamentalement le travail du P. H. est qu'il place tous les témoins sur le même pied, sans distinguer entre les traductions et les adaptations. Qu'on voie comment est traitée l'anaphore d'Hippolyte, p. 432-433. On y trouve juxtaposés en trois colonnes le texte du latin (*L*) et de l'éthiopien (*E*) réunis en une seule rétroversion grecque, puis les passages parallèles du *Testamentum* (*T*) également en rétroversion, et enfin ceux des *Constitutions apostoliques*. Le P. H. croit trouver dans le *Testamentum* un texte plus archaïque. Indice d'archaïsme : l'omission de λυτρωτήν. *L* et *E* ont deux mots : *salvatorem* et *redemptorem*. *T* n'a qu'un mot : *pōruqō*, qui peut traduire tout aussi bien σωτήρ que λυτρωτής. Il n'y a aucune raison de croire que le traducteur a eu sous les yeux un mot plutôt que l'autre. Il est probable qu'il les a eus tous les deux

et qu'il n'a pas trouvé de synonyme. En tout cas l'omission d'un mot dans *T*, de même que l'addition d'un autre, n'a aucune importance pour l'établissement du texte, parce qu'il s'agit d'une adaptation. Encore faudrait-il que les rétroversions soient exactes, ce qui n'est pas toujours le cas. Ainsi on attribue à *LET* le texte *ἁγίους φωτίσῃ*. En fait *L* a *iustos inluminet*, *E iustos dirigeret*, *T sanctos ad lumen dirigeret*. Cela ne répond pas à *φωτίζειν*, mais à *φωταγωγεῖν*, qui explique toutes les leçons. Si l'on veut reconstituer le texte de l'anaphore, ce n'est pas de cette manière qu'on peut aboutir. Il est vain de chercher dans *T* un texte plus pur. Le texte doit s'établir d'après l'accord *LE* ; quand ils ne sont pas d'accord, c'est *T* qui doit les départager. C'est l'abc de la critique textuelle. La méthode du P. H. satisfera peut-être les théologiens ; mais un philologue doit bien constater que c'est de la besogne mal faite.

Quant à l'origine de la *Tradition apostolique*, le P. H. admet qu'elle est bien d'un Hippolyte qui a fait partie du clergé romain et qui est le titulaire de la statue du Latran. Mais cet Hippolyte serait Alexandrin d'origine. Ici nous entrons dans le roman pur. Sans doute serait-il erroné de considérer que la *Tradition apostolique* est l'équivalent au III^e^ s. de ce que sera le Sacramentaire grégorien au VI^e^. Hippolyte y a mis du sien et son ordonnance est en partie idéale. Mais elle a tout de même un fondement dans la réalité, et elle ne se présente pas comme un apocryphe ainsi que les recueils postérieurs. Quelle est cette réalité sous-jacente ? Comme l'auteur a vécu à Rome, qu'il y a eu sa statue, on pourrait croire qu'il s'agit des usages romains. Le P. H. a entrepris de démontrer qu'Hippolyte est né à Alexandrie et qu'il est arrivé à Rome avec son rituel. C'est une thèse préfabriquée que le P. H. soutient avec plus de persévérance que de bonheur. Il est bien obligé de reconnaître que de nombreux chapitres pourraient avoir été écrits à Alexandrie aussi bien qu'à Rome. Quand il veut aller plus loin, il commet des paralogismes. Ainsi pour les ordinations. Tout le monde sait que les prières d'ordination du rite copte sont inspirées par la *Tradition apostolique* ; mais c'est sous une forme remaniée inspirée des *Constitutions apostoliques*. Comme celles-ci sont d'origine syrienne, il n'y a aucune chance pour que ces prières soient authentiquement égyptiennes. Elles ont été extraites du *Sinodos*, comme l'anaphore d'Hippolyte a été tardivement extraite de la *Tradition apostolique* pour entrer dans l'usage liturgique. Quant à la *syntaxis* dans le rituel baptismal, le P. H. est victime du vice de méthode que j'ai signalé plus haut : il met sur le même pied les versions alexandrines et les adaptations. Les *Canons* d'Hippolyte et le *Testamentum* ont tous deux une *syntaxis*, mais la formule est différente et la place n'est pas exactement la même. De plus il faudrait expliquer pourquoi ce rite a été supprimé dans les versions. Ce ne peut être un accident graphique, car le geste correspondant de se tourner vers l'Occident pour la renonciation est aussi omis. Il faudrait admettre une suppression systématique qui ne se justifie nullement en Orient où ces rites sont universels. Il est évident que ce sont les adaptateurs qui ont ajouté, chacun de son côté, la *syntaxis* pratiquée dans leur Église. Mais le P. H. fait flèche de tout bois. Quand il rencontre une concordance entre la *Tradition apostolique* et le rite romain, il y voit une influence postérieure de la *Tradition*. Au contraire, quand il peut trouver la moindre analogie avec le rite alexandrin, c'est Hippolyte qui s'est inspiré d'Alexandrie. J'aurais bien d'autres critiques à faire, mais il faut me borner. Dans l'ensemble les résultats positifs de ce volume ne sont pas en proportion avec la somme de travail qu'il a coûté à l'auteur ni avec les efforts qu'il demande aux lecteurs. Je ne conseille pas à ceux-ci de se casser la tête sur les *stemmata* établis d'après la méthode de dom H. Quentin. Cette méthode peut

donner de bons résultats. Elle peut aussi donner beaucoup de schèmes fantaisistes, et c'est le cas ici. On n'a pas encore inventé le moyen de faire de la critique textuelle sans critique tout court, et je doute que le sens critique du P. H. soit à la hauteur de son érudition, qui est très réelle. B. B.

1805. A. F. Walls. *A Primitive Christian Harvest Thanksgiving.* — Theology 58 (1955) 336-339.

Il s'agit de la bénédiction des fruits nouveaux dans la *Tradition apostolique*. M. W. fait un rapprochement avec l'offrande des prémices dans l'Ancien Testament (*Deut.* 26, 1-11) et, pour l'énumération des fruits, avec *Num.* 11, 5. M. W. suit le texte latin, qui est dans l'ensemble satisfaisant. Notons seulement que le début (*fructus natos primum quam incipiant*) repose probablement sur une confusion entre ἀπαρχή, attesté par les versions orientales, et ἀπ'ἀρχῆς. B. B.

1806. W. Dürig. *Pietas liturgica.* Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. — Regensburg, Pustet, 1958 ; in 8, 244 p.

Le titre de cet ouvrage n'en dit pas exactement le contenu et le sous-titre n'est peut-être pas lui-même très clair. En fait il s'agit d'une étude sémantique sur le mot *pietas* et les mots apparentés. M. D. étudie successivement les trois emplois de *pietas* : celle de l'homme envers Dieu, puis envers son prochain et celle de Dieu vis-à-vis de l'homme. J'ai consacré moi-même à ce sujet une note, qui n'avait pas la prétention d'être exhaustive comme l'ouvrage de M. D. Celui-ci me fait une critique justifiée, car je me suis très mal exprimé. Dans *Eccli.* 44, 10, je semble dire que le texte grec portait ἐλεεμοσύναι, alors que tous les mss grecs portent δικαιοσύναι. Mais le texte latin, qui a *pietates*, est le témoin d'un texte grec perdu et je conjecture qu'il portait ἐλεεμοσύναι. L'emploi de *pietas* pour désigner les œuvres de miséricorde est d'ailleurs attesté. Il faudrait noter aussi l'évolution du mot dans les langues romanes. En français, il a abouti à pitié. Il y aurait peut-être aussi quelques réserves à faire à propos de *pietas* appliqué à Dieu dans la *vetus latina*. Mais dans l'ensemble le travail de M. D. est solide et mérite de retenir l'attention. B. B.

1807. A. Pastorino. *L'«epostracismo» in Minucio Felice.* — *ANTIΔΩPON* Hugoni Henrico Paoli oblatum. Miscellanea philologica (Genova, Università, Istituto di filologia classica, 1956 ; in 8, 335 p. et 3 pl.) 250-261.

M. P. montre que les *testae* avec lesquelles les enfants d'Ostie faisaient des ricochets sur l'eau, doivent s'entendre, non de galets comme on le dit d'ordinaire, mais de tessons d'amphores, brisées lors du déchargement des navires. H. B.

1808. R. P. J. Hooyman. *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst.* Eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink : Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. — Vigiliae christ. 12 (1958) 113-135.

Bien souvent dans l'art chrétien des IIIe et IVe siècles Noé est représenté debout dans une petite barque carrée, les mains levées comme un orant. Dans son *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst* (Münster 1955), M. J. Fink estimait pouvoir rapprocher cette représentation de celles de Daniel et de Job, et l'interpréter comme symbole de la justification par la pénitence personnelle. M. H. croit, à bon droit, devoir rejeter cette interprétation, dont on ne trouve aucune trace dans la littérature. Se basant sur des textes de saint Cyprien, de saint Jérôme et d'autres Pères, il établit que cette représentation de Noé symbolise le chrétien sauvé dans le baptême. A. B.

IVe s. **1809.** J. Gaudemet. *L'Église dans l'Empire romain. IVe-Ve siècles* (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 3). — Paris, Sirey, 1958 ; in 8, XI-770 p. Frs 4600.

Cette étude a pour objet l'organisation de l'Église depuis la reconnaissance du christianisme par Constantin (313) jusqu'à la mort du pape Gélase (496) : deux siècles importants pour l'histoire de l'Église, plusieurs des institutions créées à cette époque expliquant celles d'aujourd'hui. C'est le moment où se marque surtout l'influence réciproque de l'Église et de l'Empire romain : dans le présent ouvrage M. G. cite 630 textes séculiers pour 460 textes pontificaux et 550 textes conciliaires. Parmi les 3945 textes du Décret de Gratien, 1086 appartiennent à cette période. L'étude est divisée en trois parties : l'organisation de l'Église ; l'Église et la cité ; la vie religieuse, c'est-à-dire les relations avec l'au-delà. La première de ces parties est la plus développée, elle couvre plus de 400 pages. Comment entrait-on ou rentrait-on dans l'Église ? Quelle place pouvait-on y occuper : clergé, laïcs, moines ? Quelle fut sa puissance : pouvoir législatif, judiciaire, répressif, richesses et honneurs ? Organisation de l'Église : épiscopat monarchique et clergé inférieur ; gouvernement : papauté, conciles. Le droit et la loi à cette époque.

Dans la deuxième partie ce sont les relations avec l'État qui sont étudiées : légitimité de l'État, devoirs des princes et des fonctionnaires, devoirs des sujets. La collaboration avec l'État. Une cinquantaine de pages sont consacrées au mariage. L'esclavage aussi n'est pas oublié.

Dans la troisième partie on passe en revue d'abord la lutte contre l'hérésie, puis les relations avec les juifs et les païens, le temps liturgique, sacrements et piété.

Ce volume exclut volontairement tout ce qui se rapporte aux effets produits par les invasions barbares qui commencèrent dès la fin du Ve siècle : ils feront l'objet d'un volume ultérieur. On ne peut que féliciter M. G. de la magnifique synthèse qu'il nous offre de l'histoire dans l'Empire, en ces deux premiers siècles, du christianisme triomphant. A. B.

1810. V. Monachino S. J. *Il primato nella controversia ariana.* — Saggi storici intorno al Papato (Miscellanea historiae pontificiae, 21. — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1959 ; in 8, XX-480 p. L. 4500) 17-90.

Au cours des trois phases de la controverse arienne, l'attitude vis-à-vis de la primauté romaine a été fort changeante.

La première phase (318-337) se présente nettement divisée en deux périodes par le concile de Nicée (325). Comme la controverse arienne agitait surtout l'Église d'Orient, le rôle de Rome y fut au début très modeste. Le pape se fit néanmoins représenter à Nicée par des légats ; son autorité fut reconnue en divers

points. Après ce concile, il est vrai, la primauté romaine connut en Orient une véritable éclipse.

La seconde phase (337-361) présente aussi deux temps bien distincts, séparés par l'avènement de Constance comme empereur unique (350). La primauté est tour à tour méconnue ou reconnue selon que le pouvoir impérial s'immisce ou non dans les affaires internes de l'Église. Constance, seul au pouvoir, soumet l'Église à un asservissement progressif. Les nombreux conciles de cette époque et les symboles de foi qu'on veut substituer à celui de Nicée témoignent de cette négation pratique de la primauté romaine.

La dernière phase (361-382), avec la disparition de Constance, voit la rentrée en scène de la papauté. L'Occident adresse des hommages explicites à la primauté romaine. L'Orient recourt à elle aussi, laquelle sort finalement grandie de cette période troublée. G. M.

1811. J. C. M. VAN WINDEN. *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources.* A Chapter in the History of Platonism (Philosophia antiqua, 9). — Leiden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, VIII-256 p. Fl. 20.

Il y a plus d'un demi-siècle qu'il n'avait paru une étude aussi importante sur Chalcidius (B. W. SWITALSKI, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster 1902). M. v. W. ne nous dit pas pourquoi il s'est écarté de l'orthographe courante du nom. Sans doute quatre des cinq manuscrits conservés portent Calcidius. Mais ce n'est guère commode pour les bibliographes. M. v. W. a étudié à fond une partie seulement du commentaire, les paragraphes 268-354, correspondant au *Timée* 47E-53C ; mais il n'a rien négligé pour éclairer le texte et repérer les sources. L'objet principal, mais non unique, de cette section est la matière. Chalcidius s'écarte délibérément du stoïcisme et rejette la corporéité de la matière. Il oscille entre les deux concepts platoniciens de la matière : l'espace et le chaos. L'espace est interprété dans un sens aristotélicien. Les conclusions de M. v. W. diffèrent notablement de celles de Switalski. D'après celui-ci, la source principale serait le commentaire de Posidonius sur le *Timée*, par l'intermédiaire d'Adraste et d'Albinus. L'auteur réel serait un Grec d'époque tardive qui aurait également utilisé Numénius. Chalcidius n'aurait fait que traduire ce traité en y ajoutant le passage sur l'étoile des mages (c. 127) et le fragment d'Origène (c. 276). M. v. W. est moins enclin à minimiser la part personnelle de Chalcidius. Il reconnaît cependant qu'il est difficile d'admettre qu'un Latin ait pu avoir à sa disposition autant de sources grecques. Quel serait l'auteur de la compilation principale utilisée ? Ce devait être un platonicien qui était en même temps un admirateur d'Aristote et un disciple de Numénius. On pense naturellement à Porphyre, qui écrivit un commentaire du *Timée* et un traité sur la matière, qui étudia aussi les catégories d'Aristote. De plus on l'accusa d'avoir copié Numénius. Si l'on accepte cette hypothèse, le traité de Chalcidius n'en représente pas moins un stade du platonisme antérieur à Plotin. L'hypothèse de M. v. W. me paraît reposer sur une base sérieuse et elle mérite considération. Mais ce n'est qu'une hypothèse. B. B.

1812. W. H. C. FREND. *The Donatist Church.* A Movement of Protest in Roman North Africa. — Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in 8, XVI-360 p. et 3 cartes. Sh. 35.

Dans cette étude bien construite M. F. pose la question : pourquoi le donatisme a-t-il survécu aux rudes attaques d'Augustin et de ses confrères dans l'épiscopat ? Car jusqu'en 596 la secte parvint à étendre son influence en Numidie.

Deux raisons expliqueraient cette persistance. La première c'est que le donatisme présentait une forte incidence sociale et nationaliste. La preuve, appuyée sur l'étude des sources et les nombreuses données archéologiques, en est fournie aux p. 25-75, où M. F. examine les rapports entre la ville et la campagne, la répartition du donatisme et de l'Église catholique et l'évolution économique aux IIIe et IVe siècles en Afrique du Nord. De ces données, reproduites sur les cartes figurant à la fin du volume, il résulte que les donatistes se recrutaient surtout parmi les paysans berbères et les petites gens des villes, tandis que le catholicisme comptait la plupart de ses adhérents dans la bourgeoisie et la noblesse punique et romaine. La seconde raison de la persistance du donatisme se trouve dans le fait que l'opposition de la ville et de la campagne, des Berbères et des Romains, des riches et des pauvres était encore accentuée par les tendances propres de la religion autochtone. Ces tendances étaient : le monothéisme (le culte du dieu Saturne, qu'on ne peut identifier avec le Saturne romain), le culte des saints et des personnages inspirés (pneumatisme et rigorisme), la croyance aux esprits malfaisants et à la magie apotropaïque, la pratique de sacrifices et de libations sur les tombeaux des défunts. Aussi le christianisme trouva-t-il en Afrique un terrain tout préparé, et même trop bien préparé, car la nouvelle religion dut paraître aux populations berbères comme la « transformation de la religion du peuple » (p. 89), avec la conséquence inévitable que les tendances de l'ancien culte subsistèrent. On les retrouve chez Tertullien et Cyprien (pneumatisme, rigorisme, mentalité eschatologique, opposition à la culture latine, estime du martyre). Après la paix constantinienne, l'Église se sécularisa, les sièges épiscopaux échurent aux éléments bourgeois latinisés et enclins aux compromis avec l'autorité civile et impériale. C'est précisément alors que naquit le donatisme, mouvement à la fois nationaliste, social et religieux. M. F. retrace ensuite en détail l'histoire de la secte.

Celle-ci trouva son plus acharné adversaire en la personne d'Augustin. Si Augustin échoua dans ses efforts, c'est parce que, formé à la civilisation latine, il n'a pas compris la véritable nature du donatisme. Il a eu le tort de se mettre au point de vue des fonctionnaires romains en approuvant l'appel au bras séculier. Pareille attitude incita les donatistes à durcir leur opposition. C. V. P.

1813. P. Smulders S. J. *Een nieuwe vue op het Donatisme.* — Bijdragen 14 (1953) 307-310.

Le P. S. pense que la seconde raison alléguée par W. H. C. Frend (voir *Bull.* VIII, nº 1812) pour expliquer la persistance du donatisme en Afrique, c'est-à-dire son accord foncier avec les tendances de la vieille religion berbère et sa réaction contre la sécularisation de la religion de l'Église, n'est pas prouvée. En particulier il reproche à M. Frend : 1) de considérer comme caractéristique de la religiosité africaine des traits qui sont ou bien purement extérieurs, ou bien communs avec d'autres religions de l'antiquité ou avec le christianisme des autres régions de l'Empire ; 2) de ne pas s'être suffisamment familiarisé avec la littérature chrétienne contemporaine autre que celle de l'Afrique.

Ces reproches sont en partie justifiés. C. V. P.

1814. L. Rubió. *El texto de San Paciano.* — Emérita 25 (1957) 327-367.

Introduction à l'édition critique des œuvres de saint Pacien, évêque de Barcelone au IVe siècle, théologien et philologue, auteur de trois épîtres, d'un *De baptismo* et d'une *Paraenesis ad paenitentiam*, ainsi que d'autres traités

perdus. M. R. présente tout d'abord les éditions antérieures et les manuscrits de ces traités, puis justifie les principales leçons ou variantes de son édition critique qui va paraître incessamment. G. M.

1815. J. Mesot. *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, 7). — Schöneck/Beckenried (Schw.), Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1958 ; in 8, XI-153 p. Fr. 16.80.

Le titre de cet ouvrage est assez fallacieux. On s'attendrait à une étude sur la pensée de saint Ambroise au sujet de la conversion des païens. En fait l'auteur a en vue l'action de saint Ambroise dans la conversion des païens. D'où deux parties : la première est consacrée aux circonstances historiques et à l'action politique de l'évêque de Milan ; la seconde étudie son action pastorale. On voit très bien quelle fut l'influence d'Ambroise sur les empereurs et sur leur entourage, de même que son action sur un petit cercle d'intellectuels auquel appartint saint Augustin. On voit beaucoup moins clairement quelle fut son activité pour la conversion du grand nombre des païens. En fait ses œuvres ne trahissent aucune préoccupation particulière de propagande parmi les païens. Ses discours s'adressent à la communauté de Milan, composée de fidèles ou de catéchumènes ; peut-être aussi quelques païens venaient-ils l'entendre. Mais rien n'indique qu'il ait fait un effort spécial pour annoncer la parole de Dieu aux païens comme tels. C'est dans la catéchèse que s'exerce son ministère. Il prépare les catéchumènes au baptême et travaille ainsi à la croissance de l'Église. Mais il ne semble pas que la conversion des païens pose pour lui un problème particulier. A la fin du IVe siècle, l'Église est en plein développement et il faudrait modérer les conversions intéressées plutôt que pratiquer le *compelle intrare*. L'évêque comme tel ne paraît pas préoccupé du problème. Il fait croître et progresser sa communauté ; c'est par celle-ci que se fait l'accrochage des païens, non par un ministère organisé. Que l'Église de Milan se soit développée au cours de l'épiscopat de saint Ambroise, la construction de plusieurs basiliques en est un témoignage éclatant. Mais il ne semble pas que, du point de vue pastoral, l'activité de saint Ambroise ait quelque originalité qui le distingue des autres évêques de son temps. B. B.

1816. R. W. Muncey. *The New Testament of St. Ambrose* (Texts and Studies, New Series, 4). — Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, LXXVIII-119 p. Sh. 32.6.

Le texte des évangiles de Luc et de Jean chez S. Ambroise a déjà été étudié par G. M. Rolando et T. Cariglione. Il semble que M. M. n'ait connu leurs travaux qu'après coup, car il n'en fait mention qu'à la fin de sa préface, et ses conclusions ne concordent pas tout à fait avec les leurs. Il eût été plus logique de commencer par exposer l'état de la question et de tirer parti du travail déjà fait. M. M. a concentré toute son attention sur *f f2*, alors que les manuscrits *a* et *b* méritaient tout autant de considération. Nous ne possédons plus le manuscrit dont saint Ambroise s'est servi. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de retrouver le type auquel appartenait ce manuscrit. Mais l'essentiel du travail est dans la reconstitution du texte. La première condition pour que ce travail soit valable, c'est qu'il tire parti de toute la documentation. Or on est bien obligé de constater que celle-ci est très incomplète. Il y a quelques citations de l'*Explanatio*

symboli, l'une ou l'autre du *De mysteriis*, incomplètes d'ailleurs, aucune du *De sacramentis*. On pourrait croire que M. M. n'admet pas l'authenticité de ce traité. Mais dans ce cas il ne faut pas admettre non plus celle de l'*Explanatio*, car les deux ouvrages sont solidaires l'un de l'autre. Pour *Mt.* 10, 16 M. M. donne : *estote astuti sicut serpentes, et sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis*. La dernière partie n'a rien à voir avec le premier évangile. C'est une glose tirée de *Jo.* 3, 14. On s'attendrait à voir ce texte cité à sa place dans *Jo.* (p. 44). Il n'en est rien. M. M. semble dire que tel était bien le texte de Matthieu. Mais le verset est cité *Myst.* 25 : *estote astuti sicut serpentes et simplices sicut columbae. Mt.* 24, 28 est cité : *ubi ruina, ibi et aquilae*. Mais dans *Sacr.* I, 6 et IV, 7 on trouve : *ubi (enim) corpus, ibi et aquilae*. La variante *ruina* n'a aucune attestation dans la tradition latine. *Jo.* 13, 8 est cité : *non lauas mihi pedes in aeternum. Si non lauero tibi pedes, non habetis (sic) partem meam*. Dans *Myst.* 31 : *Non lauabis mihi pedes in aeternum. Si non lauero tibi pedes, non habebis mecum partem*. Dans *Sacr.* III, 5 : *nisi lauero tibi pedes, non habebis* (var. : *habes*) *mecum partem*. On voit par ces quelques exemples que le texte biblique de saint Ambroise est loin d'être établi par M. M. avec tout le soin désirable. B. B.

1817. H.-C. Puech et P. Hadot. *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 204-234.

L'édition d'une œuvre inconnue d'Origène (*Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues*) par M. E. Scherer (Le Caire 1949) apporte une preuve éclatante de la dépendance de saint Ambroise vis-à-vis d'Origène dans son Commentaire de saint Luc, spécialement dans VII, 36-40. La dépendance est si étroite qu'en deux endroits on peut compléter le texte mutilé du papyrus au moyen de celui de saint Ambroise. Article très important et parfaitement convaincant. B. B.

1818. W. Seibel S. J. *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 14). — München, K. Zink, 1958 ; in 8, XIV-206 p. Mk. 18.

Ce n'est pas une simple étude de terminologie que le P. S. entreprend sous ce titre, mais une étude sur toute l'anthropologie de saint Ambroise. Elle se divise en quatre parties : la création, le paradis, le péché, la rédemption. Ce plan est assez souple et il a l'avantage de ne pas enfermer la pensée de saint Ambroise dans un cadre trop rigide. Car l'évêque de Milan n'est pas un systématique. De plus, il a beaucoup emprunté à ses prédécesseurs. Le P. S. a traité la question des sources d'Ambroise d'une manière un peu brève (p. 2-3). Il rachète cette brièveté en faisant précéder chaque section d'une « préhistoire » de chaque thème (voir, par exemple, p. 24-26, où l'on remonte jusqu'à Platon). Le P. S. souligne souvent les rapprochements avec Philon. Il serait possible, je crois, de serrer le problème de plus près en bien des cas. Il ne s'agit pas simplement d'idées philoniennes qui sont dans l'air et qui parviennent à saint Ambroise par des intermédiaires. Maintes fois il a traduit et adapté des textes de Philon. Il en est de même de saint Basile et d'Origène. Mais pour ce dernier les œuvres originales ont souvent disparu. Une comparaison plus étroite avec les sources, quand c'est possible, permettrait de mieux discerner ce qui est propre à Ambroise. Cette réserve faite, il faut dire que le travail est mené avec soin et intelli-

gence. Le P. S. a donné à la fin de son livre une synthèse (p. 194-197) en notant d'ailleurs qu'elle ne se trouve pas telle quelle dans saint Ambroise. Je ne crois pas que l'intérêt du livre se trouve dans cette synthèse, car les idées de saint Ambroise ne sont pas profondément originales, mais dans l'analyse et le rapprochement des textes. B. B.

1819. C. Bamberg O. S. B. *Angst und Schuld bei den Kirchenvätern und der Liturgie.* — Anima 8 (1953) 224-237.

Cite quelques textes de S. Ambroise et de S. Augustin sur l'angoisse devant l'insécurité de la vie et devant la mort, ainsi que sur le sentiment de la culpabilité produit par le péché. Les mêmes thèmes sont étudiés aussi dans les oraisons, les antiennes et les hymnes de la liturgie. C. V. P.

1820. P. Courcelle. *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 133-169.

Il ne nous reste à peu près rien de la polémique antichrétienne des premiers siècles. M. C. rassemble les éléments rapportés par l'Ambrosiaster, auteur également des *Quaestiones Veteris ac Novi Testamenti*. Ce qui caractérise les arguments en question, c'est qu'ils ne semblent pas provenir simplement d'une tradition orale, mais d'écrits antichrétiens. F. Cumont avait pensé à ceux de Julien l'Apostat ; M. C. suggère que la source, au moins indirecte, est plutôt le traité de Porphyre contre les chrétiens. B. B.

1821. K. F. Freudenthal. *Gloria, temptatio, conversio.* Studien zur ältesten deutschen Kirchensprache (Acta Universitatis Gothoburgensis, 65, 2). — Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1959 ; in 8, 156 p. Kr. 15, rel. 20.

Ce livre ne se laisse guère résumer, car il est surtout analytique. M. F. étudie successivement les diverses traductions de *gloria, temptatio* et *conversio* dans les différents domaines des langues germaniques : gothique, anglo-saxon, vieux-haut-allemand, vieux-bas-allemand, et leurs subdivisions. Pour *gloria*, l'auteur nous dit qu'il prend le terme dans le sens de l'éclat lumineux divin et céleste qui représente la transcendance et la majesté, voire l'essence de Dieu (p. 14). N'y a-t-il pas là une erreur de méthode ? Les traducteurs étaient-ils conscients de cette signification ? Faisaient-ils une différence avec les autres sens de *gloria* ? D'autre part, dans les textes latins, dont dérivent la plupart des traductions germaniques, il y avait d'autres termes que *gloria* pour traduire le grec δόξα : *maiestas, honor, claritas*. Il faudrait étudier aussi ces termes parallèlement. Il n'est pas sûr, par exemple, que les versions latines du *Diatessaron* portaient *gloria* là où la Vulgate hiéronymienne a ce terme. Il est probable qu'elles avaient souvent le vieux terme africain *claritas*, qui subsiste d'ailleurs en certaines parties de la Vulgate. Quoi qu'il en soit, on ne peut que louer M. F. du soin qu'il a mis à scruter toutes les sources. B. B.

1822. G. Leff. *Medieval Thought. St Augustine to Ockham* (Penguin Books, A 424). — Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in 12, 317 p. Sh. 3.6. Ve s.

Dans cette collection de vulgarisation on ne peut s'attendre à trouver des œuvres entièrement neuves. M. L. est le premier à le savoir et il déclare lui-même qu'il n'a fait que résumer ce qui a déjà été dit avant lui. Pour le XIVe siècle, qui est son domaine d'élection, il a proposé cependant quelques interprétations personnelles. Les dimensions d'un tel volume l'ont empêché aussi de donner à certaines questions l'ampleur souhaitable, et même de signaler, au long de l'exposé, les justifications bibliographiques. Deux pages de titres, à la fin du volume, donnent cependant une bibliographie judicieuse, mais réduite vraiment au strict minimum et oublieuse hélas des instruments de travail qui permettraient au curieux d'étendre sa bibliographie (bulletins et collections). Ajoutons que M. L. a commencé cette histoire de la pensée médiévale vers l'an 400, devançant donc quelque peu le *terminus a quo* habituel. C'est ce qui lui permet de s'étendre sur saint Augustin. Pour la période qui précède l'an 1000, il s'arrête surtout à la renaissance carolingienne. De 1000 à 1300, le lecteur assiste au triomphe de la scolastique, dont est décrit surtout l'apport proprement philosophique. On remarque un chapitre spécial consacré à la philosophie de l'Islam. Enfin, l'histoire de la « pensée médiévale » s'achève, selon M. L., avec la première moitié du XIVe siècle, qu'il caractérise par un croissant « scepticisme envers l'autorité », et dans laquelle il ne considère comme dignes d'intérêt que Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain et finalement Guillaume d'Ockham. C'est peut-être assigner un terme discutable au moyen âge : les mystiques spéculatifs de l'Allemagne du XIVe siècle ne peuvent-ils pas être retenus comme témoins de la « pensée médiévale » ? Et Gerson, Nicolas de Cues, les premiers humanistes, les précurseurs de la Réforme et de la Contre-Réforme dans la *Devotio moderna* et tout au long du XVe siècle ? Si l'on retient donc que le moyen âge, dans le livre de M. L., va de 400 à 1350, on ne peut que louer chaudement son auteur. F. V.

1823. A. Baumstark. *L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident.* — Istina 1 (1954) 219-225.

De cette étude, assez générale, retenons les réflexions sur la faible « unité de discipline et de culte » en Italie, dans le voisinage immédiat de Rome, du Ve au VIIe siècle. F. V.

1824. J. A. Maravall. *El pensamiento político en España del año 400 al 1300.* — Cahiers Histoire mondiale 4 (1957-58) 818-832.

M. M. retrace l'évolution de la pensée politique espagnole médiévale jusqu'au moment où apparaissent les premières structures de l'État moderne.

Au Ve siècle Orose systématise la mentalité occidentale primitive. L'époque wisigothique est illustrée par plusieurs prélats : Martin de Braga, Léandre et Isidore de Séville. Ce dernier, résumant la pensée de cet âge, peut être considéré comme un représentant de l'« augustinisme politique » naissant. Les invasions arabes dérobent l'Espagne aux influences germaniques et maintiennent la pensée romano-hispano-wisigothique, cette « clave mozárabe » de la destinée historique de ce pays, comme dit M. M. Du VIIIe au Xe siècle, les témoignages de pensée politique sont rares. Aux siècles suivants les chroniques et diplômes de la Reconquista renseignent sur les conceptions politiques des royaumes chrétiens de la péninsule. Chez eux s'affirme le caractère public du pouvoir royal avec sa suprématie civile et ecclésiastique, qui s'oppose à la conception patrimoniale germanique.

L'histoire de l'Espagne apparaît bien comme la destinée politique de tout un peuple, d'une communauté humaine constituée en une forme de vie bien particulière. G. M.

1825. L. Genicot. *La spiritualità medievale* (Enciclopedia cattolica dell' uomo d'oggi, 40). — Catania, Edizioni Paoline, 1958 ; in 12, 113-[14] p. L. 300.

1826. L. Genicot. *La espiritualidad medieval.* Trad. de F. Revilla (Enciclopedia del católico del siglo XX, 40). — Andorra, Casa i Vall, 1959 ; in 12, 156 p. Pes. 40.

1827. L. Genicot. *Geistliches Leben im Mittelalter.* Übertragung von M. Kreuels (Der Christ in der Welt, Reihe VIII : Das religiöse Leben, 4). — Zürich, Christiana-Verlag, 1959 ; in 12, 115 p. Fr. 4.40.

L'original français de cet ouvrage a été recensé *Bull.* VIII, n° 54.

1828. H. Lausberg. *Zur literarischen Gestaltung des « Transitus Beatae Mariae ».* — Histor. Jahrbuch 72 (1953) 25-49.

M. L. étudie le contenu du *Transitus B* (Pseudo-Méliton) en parallèle avec quelques autres *Transitus* anciens. C'est un bon résumé, coupé d'utiles remarques d'ordre littéraire. Le *Transitus* de Leucius serait identique au *Transitus* (perdu) signalé par le Décret de Gélase ; on ne peut pas l'identifier avec le fragment syriaque décrit par Wright. Du *Transitus* de Leucius dépend le *Transitus B*, qui est orthodoxe. Ce dernier aurait été écrit entre 325 (Nicée) et 431 (Éphèse) dans le dessein de promouvoir la définition du dogme de l'Assomption par l'Église. Son point de départ n'est pas une tradition apostolique, mais une tradition hérétique (le *Transitus* de Leucius) à laquelle il oppose un récit conforme au sentiment de la grande Église. C. V. P.

1829. P. P. Gerosa. *S. Agostino.* Vita e opere. — Alba, Edizioni Paoline, 1953 ; in 12, 297 p. L. 450.

Les chapitres de cette biographie sont centrés non sur les erreurs combattues par Augustin, mais sur diverses périodes de sa vie et sur les épisodes de son activité d'épistolier, d'évêque, de cénobite, d'ami des humbles, de lutteur et de penseur. Ce procédé quelque peu anecdotique fait bien ressortir les traits saillants de la personnalité d'Augustin et rend la lecture du livre attrayante. C. V. P.

1830. B. Altaner. *Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 44 (1952-53) 76-84.

Dans son *Contra Iulianum* (422-23) Augustin cite pour la première fois les œuvres de Jean Chrysostome. Les textes sont empruntés à la traduction latine de 38 homélies, faite peu auparavant ; toutefois Augustin contrôle certains passages sur le grec. Des sept œuvres citées, trois n'appartiennent pas à Jean Chrysostome. L'*Opus imperfectum* (428-30) reprend les mêmes citations sans y en ajouter de nouvelles. C. V. P.

1831. A. Bruckmayr O. S. B. *Studie zu St. Augustins Traktat « Contra Cresconium ».* — Sonderabdruck aus der Professoren-Festschrift zum 400jährigen Bestande des öffentlichen Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster (Wels, Verlag « Welsermühl », 1949) 201-219.

Le traité contre Cresconius, « grammairien et donatiste », est un chef-d'œuvre de verve et d'ironie. A ce maître d'éloquence, qui lui avait reproché d'être un *homo dialecticus*, Augustin répond en défendant la légitimité de la dialectique. Tout le traité est composé suivant les règles les plus strictes de l'art enseigné par Cresconius. Dom B. est un bon connaisseur de la littérature postclassique et un fin lettré. C. V. P.

1832. R. Jolivet. *La philosophie chrétienne et l'Occident.* — Bulletin Facultés cathol. Lyon 74 (1952) nº 13, 5-32.

Une des expressions les plus caractéristiques de la philosophie chrétienne de l'Occident est la pensée de S. Augustin. Elle lui doit surtout ses notions de catholicité (*De civ. Dei*) et de liberté (*Contra Iulianum*).

1833. R. Berlinger. *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus.* — Zeitschr. philos. Forschung 7 (1952-53) 493-510.

1834. R. Berlinger. *Le temps et l'homme chez saint Augustin.* — Année théol. augustin. 13 (1953) 260-279.

Cette étude, qui a paru simultanément en allemand et en traduction française, commence par replacer l'idée augustinienne du temps, telle qu'elle se dégage des *Conf.*, dans le cadre de pensée de son auteur. Ce cadre est constitué par une dialectique vivante (l'objet étudié est considéré dans sa relation quasi personnelle avec le sujet), une subjectivité transcendante (le principe augustinien de l'intériorité) et une doctrine de la connaissance dans laquelle l'acte du *cogitare* n'est jamais séparé du sujet connaissant. Aussi la question du temps est-elle étroitement liée à celle de l'existence même de l'homme ; elle ne se comprend que du point de vue de « l'homme intérieur » ; la réflexion sur le temps rend l'homme présent à lui-même. Par le contact avec la sagesse (*Conf.* VIII, 11 ; IX, 10) l'homme transcende le temps ; le *punctum temporis* apparaît alors comme le reflet de l'éternité. C. V. P.

1835. W. A. Schumacher. « *Spiritus* » *and* « *spiritualis* ». *A Study in the Sermons of Saint Augustine* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 28). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957 ; in 8, xiii-236 p.

L'excellente étude lexicologique de M. S. passe en revue les différentes significations du substantif *spiritus* et de l'adjectif *spiritualis* tels qu'ils sont employés dans leurs contextes des sermons de S. Augustin, y compris les *Tractatus in evang. Ioannis* et *in epist. Ioannis*, les *Enarrationes in Psalmos* et les sermons édités après les Mauristes. Chemin faisant M. S. résoud certaines questions importantes, soit pour le développement des doctrines théologiques, soit pour l'interprétation de S. Augustin. Telles sont par exemple : la psychologie d'Augustin (p. 46-77), la question de la trichotomie (p. 69-70 : *spiritus* et *anima* sont

substantiellement un), la doctrine sur les dons du Saint-Esprit, le sens de l'expression *primitiae spiritus* dans *Conf.* IX, 10, 23-25 (elle désigne la foi, premier pas sur le chemin qui conduit au salut), l'interprétation de *Rom.* 7, 17 (avant la controverse pélagienne Augustin entendait ce verset de l'homme vivant sous la Loi ; plus tard il l'étend aussi à l'homme vivant sous le régime de la grâce), *spiritualis* comme terme décrivant la vie chrétienne, la manne et l'eucharistie comme aliments « spirituels » (ici le terme *spiritualis* s'explique par le fait que tous les deux sont un don divin et que tous les deux doivent être mangés avec la foi), la vie spirituelle proprement dite chez S. Augustin, le sens spirituel de la Bible. Une bonne table des textes étudiés termine l'ouvrage.

C. V. P.

1836. S. Jannacone. *La dottrina eresiologica di S. Agostino.* Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato *De haeresibus* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica). — Catania, Centro di studi di letteratura cristiana antica, 1952 ; in 8, 121 p.

La première partie étudie la notion d'hérésie chez S. Augustin (« elle n'a pas de contours précis » ; « ce n'est pas une notion juridique : il ne faut pas qu'une définition de l'Église intervienne pour qu'Augustin admette une erreur dans son catalogue »), les sources du *De haer.* (Augustin a composé de première main les n^os 25, 42, 46, 49 ; le n° 81 remonte à une source commune avec Isidore, *Etym.* VIII, 5 et non à l'*Indiculus* du Pseudo-Jérôme), les traductions latines utilisées par Augustin (il a consulté les versions latines d'Irénée et d'Eusèbe), Augustin et Épiphane (il emploie le *Panarion* aussi bien que l'*Anakephalaiosis*), les hérésiologues antérieurs à Augustin (les catalogues d'Épiphane, de Philastre et d'Augustin remontent au *Syntagma* d'Hippolyte ; celui-ci est tributaire d'Irénée, qui à son tour dépend d'une œuvre écrite à Rome entre 170 et 175). La seconde partie a pour titres : Augustin et la gnose chrétienne ; les hérésies d'intérêt rétrospectif ; les hérésies 43 (Origénistes), 46 (Manichéens), 69 (Donatistes), 70 (Priscillianistes), 26, 27, 86 (Cataphrygiens, Pépuziens, Tertullianistes), 88 (Pélagiens) ; les autres hérésies contemporaines d'Augustin. C. V. P.

1837. L. G. Müller O. F. M. *The « De haeresibus » of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 90). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, XIX-229 p. Dl. 2.50.

L'introduction (p. 1-52) traite des sujets suivants : occasion et date de composition (le P. M. défend l'ordre numérique des lettres 221-224 contre M^lle S. Jannacone, qui intervertit les numéros 222 et 223 ; voir *Bull.* VIII, n° 1836), identité de Quodvultdeus (*status quaestionis* des œuvres attribuées à Quodvultdeus ; le P. M. n'apporte aucun élément nouveau), sources du *De haer.* (les n^os 81 et 82 sont empruntés au Pseudo-Jérôme ou à une source commune ; le n° 83 a été traduit par Augustin sur le grec d'Eusèbe ; les n^os 84-88 sont de première main), Augustin connaissait-il le grec ? (opinion de Marrou), la notion d'hérésie d'Augustin (il distingue soigneusement hérésie et schisme, mais comme le schisme conduit à l'hérésie, il prend souvent un terme pour l'autre ; pour Augustin l'hérésie est la négation formelle et obstinée d'un point important de la doctrine ; la *pertinacia* est essentielle à l'hérésie).

Le texte du *De haer.* est celui des Mauristes. Le commentaire réunit des données historiques et bibliographiques utiles pour la connaissance des hérésies signalées par Augustin. C. V. P.

1838. J. A. A. A. Stoop. *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus.* Proefschrift Leiden. — Leiden, Drukkerij « Luctor et emergo », 1952 ; in 8, v-87 p.

Comme Augustin a hérité la notion de *deificatio* non pas des néoplatoniciens, mais des Pères grecs (sans doute en partie par l'intermédiaire de saint Ambroise, en partie par ses lectures de ces Pères, soit en langue grecque, soit plutôt en traduction latine), M. S. divise son étude en deux parties : la *deificatio* avant S. Augustin, chez les Pères grecs et latins (p. 8-26), et la doctrine d'Augustin (p. 27-72). La seconde partie est résumée comme suit : « La *deificatio hominis* chez Augustin correspond à cette réalité nouvelle dans laquelle les chrétiens vivent à l'intérieur de l'Église, corps du Christ ; elle inclut cette rénovation religieuse et morale de l'homme, aussi bien que l'acquisition graduelle, par lui, de l'incorruption. Cette réalité totale n'est vécue sur cette terre que dans la foi et l'espérance, mais sa pleine réalisation est promise pour l'eschatologie. Le fondement de la *deificatio* est le lien vital qui unit l'homme à Dieu, grâce à l'incarnation du Christ, qui se continue par l'Église de tous les temps. La *deificatio* est l'œuvre de la grâce : Dieu seul 'déifie' l'homme et le rend semblable aux anges » (p. 75-76). Cette doctrine est éminemment traditionnelle ; elle est foncièrement identique à celle des Pères grecs. M. S. la défend contre les critiques de A. Harnack (la théorie d'Augustin n'est pas une théorie « physique », mais, selon la formule de C. Van Crombrugghe, « mystique-réaliste », en ce sens qu'elle s'appuie sur la communication de la vie divine à l'homme et que cette communication est l'œuvre du Christ, présent dans l'Église), de R. Seeberg (la théorie de la *reconciliatio* s'harmonie parfaitement avec celle de la *deificatio*, car pour Augustin la réconciliation tend non seulement à la rémission des péchés, mais aussi à la restauration de la communion avec Dieu) et de A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947 (l'Esprit n'est pas seulement un don communiqué à l'homme, il est Dieu même agissant dans l'âme). Un résumé en anglais termine cette thèse écrite en « afrikaans ». C. V. P.

1839. M. A. Lesousky. *The « De dono perseverantiae » of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and a Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 91). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, xxii-310 p. Dl. 3.

Cette thèse assez volumineuse s'ouvre par une longue introduction historique et littéraire (p. 1-101) passant en revue l'histoire du semi-pélagianisme en Afrique et en Gaule ainsi que le rôle joué par S. Augustin dans la lutte contre l'hérésie. Une seconde section traite de la prédestination selon S. Augustin. Une troisième et une quatrième étudient la date, le titre et les sources du *De dono perseverantiae*. Le texte reproduit en regard de la traduction anglaise (p. 104-217) est celui des Mauristes. Le commentaire (p. 218-298) est surtout historique et littéraire : on y trouve d'utiles références aux autres œuvres de S. Augustin. C. V. P.

1840. S. J. Grabowski. *The Church. An Introduction to the Theology of Saint Augustine.* — St. Louis, B. Herder, 1957 ; in 8, xviii-673 p. Dl. 9.50.

Cette étude constitue une véritable *Summa de Ecclesia* selon S. Augustin. Le sous-titre ne se justifie que dans la mesure où cette somme touche également à d'autres questions, comme par exemple la grâce, la justification, le baptême, les vertus théologales, la prédestination, l'autorité du pape.

La synthèse comporte trois grandes parties : la nature de l'Église, la constitution interne du corps mystique du Christ, les pécheurs dans l'Église.

La nature de l'Église. Elle est avant tout le corps du Christ. Comparant la notion du *corpus Christi* chez Augustin avec celle de S. Paul, M. G. note les différences suivantes : 1) alors que l'Apôtre n'entre pas dans les détails de sa comparaison, Augustin précise parfois les fonctions des divers membres dans le corps ; 2) Augustin s'efforce de préciser l'étendue concrète de ce corps : au sens très large, il contient tous les hommes sauvés par le Christ, y compris les justes de l'Ancien Testament ; au sens plus étroit il est l'Église du ciel ; enfin, ailleurs il coïncide avec la *Catholica*. Mais l'Église est aussi un corps visible, hiérarchique, dans lequel les divers ordres de clercs, depuis le lecteur jusqu'au pape, ont leur place et leur fonction bien déterminées. Elle est un corps social, uni par la réception des sacrements. La question du rapport entre l'Église visible et le corps du Christ est très simple pour Augustin : *Ecclesia catholica sola est corpus Christi* (*Ep.* 185, 11, 50), et en dehors d'elle il n'y a point de salut.

La constitution interne du corps mystique du Christ. L'Église est animée par l'Esprit-Saint, qui agit aussi en dehors d'elle, mais non dans les pécheurs. Les membres du corps sont unis entre eux par le lien interne de la foi, de l'espérance et de la charité ; la grâce et la justification les unissent à Dieu.

L'Église et les pécheurs. Les pécheurs, et en particulier les donatistes, sont dans l'Église en tant qu'institution visible, car ils veulent y adhérer par la foi et ils reçoivent ses sacrements, mais ils n'appartiennent pas au corps du Christ. Au sens le plus strict seuls les prédestinés appartiennent à ce corps. Cette précision introduit tout un exposé sur la prédestination chez Augustin.

La vaste synthèse de M. G. rendra sans aucun doute de bons services. Mais on lui reprochera peut-être une certaine prolixité et une légère tendance à voir les problèmes augustiniens dans la perspective de la théologie postérieure, dont les témoins sont abondamment cité au bas des pages. C. V. P.

1841. M. Versfeld. *A Guide to the City of God.* — London, Sheed & Ward, 1958 ; in 8, xii-141 p. Sh. 10.6.

Les étudiants qui entrent en contact avec le *De civitate Dei* risquent de se perdre dans les détails et de se décourager, parce qu'il ne voient pas les grandes lignes et la signification profonde de l'œuvre. Il leur faut un guide qui explique le plan d'ensemble et expose les principes de la doctrine ainsi que la suite du raisonnement. M. V. a tâché de le faire pour les livres XI-XXII. Son point de vue est celui de la philosophie.

Le guide se révèle excellent. Il ne se substitue pas au texte, ne s'attarde pas aux questions secondaires et explique avec beaucoup d'art pédagogique la profondeur de la pensée d'Augustin. C. V. P.

1842. A. Vecchi. *Introduzione al « De civitate Dei »* (Accademia di Scienze e Arti di Modena). — Modena, Edizioni Paoline, 1957 ; in 8, 145 p.

M. V. cherche à reconstituer la synthèse augustinienne dans son ensemble. Son point de vue est celui de l'histoire et de la théologie. Le livre d'Augustin est un drame : celui de l'appel divin et de la lente et pénible intégration des choses humaines dans les perspectives surnaturelles. Sept chapitres : l'histoire du salut, la Cité de Dieu (composantes de l'idée de la Cité de Dieu), le temps de la violence (exercée par les méchants), le danger de la sécularisation de l'Église (après la paix constantinienne), l'ontologie de l'ordre, le rôle moral de l'État, l'exemple de Rome. C. V. P.

1843. P. V. Kornyljak. *Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas.* — Romae, Pont. Universitas Urbaniana de propaganda fide, 1953 ; in 8, XI-137 p.

E. Prina (voir *Bull.* V, n° 1141) et surtout G. Nicotra (*ibid.*, n° 737) pensent que selon les donatistes l'efficacité des sacrements dépendait directement non pas de la sainteté intérieure du ministre, mais de son appartenance à l'Église : pour que le sacrement soit valide et efficace, il faut que le ministre soit en communion avec l'Église universelle, c'est-à-dire qu'il ne soit ni excommunié, ni « traditor ».

Qu'en est-il exactement ? Quelle est la véritable doctrine des donatistes ? Quelle est la doctrine de S. Augustin au sujet de l'efficacité des sacrements ? Telles sont les questions traitées dans cette thèse.

En ce qui concerne les donatistes, M. K. passe d'abord en revue la doctrine de leurs prédécesseurs, Montan, Tertullien, Cyprien. Il donne ensuite un double exposé de leur doctrine, l'un analytique (leur enseignement tel qu'il a été conservé dans les réfutations d'Optat de Milève et d'Augustin), l'autre synthétique (ecclésiologie, doctrine des sacrements, doctrine du péché, pratique du rebaptême). Il est vrai que la doctrine des *dotes Ecclesiae* de Parménien paraît donner raison à Prina et à Nicotra, mais il est probable que Parménien lui-même n'a pas appliqué cette doctrine à l'efficacité des sacrements. Quoi qu'il en soit on ne peut pas étendre sa doctrine particulière à toute la secte.

Pour S. Augustin, M. K. procède comme suit : un chapitre est consacré à ses prédécesseurs (Optat, Tyconius, influence néoplatonicienne) et un second à l'exposé synthétique de sa pensée (valeur objective des sacrements, indépendance des sacrements par rapport au ministre, lien entre les sacrements et l'Église, la grâce, vertu du sacrement).

Tous les points examinés concourent à montrer que la préoccupation centrale du donatisme était bel et bien la sainteté intérieure de l'Église et de ses ministres ; sans cette sainteté les sacrements n'étaient pas valides.

C. V. P.

1844. P. De Letter S. J. *Perfect Contrition and Perfect Charity.* — Theological Studies 7 (1946) 507-524.

Éclaire la notion de contrition parfaite au moyen de celle de charité parfaite, en se basant sur les textes de saint Augustin et de saint Thomas. Ceux-ci admettent dans la charité la coexistence d'un amour intéressé de Dieu, quoique les auteurs spirituels aient tendance à admettre des degrés multiples en cette charité. Cette manière traditionnelle de voir explique ce qui est requis dans la contrition parfaite. F. V.

1845. Th. E. Clarke S. J. *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine.* Excerpta ex dissertatione (Pontificia Universitas Gregoriana). — Woodstock (Maryland), Woodstock College Press, 1956 ; in 8, IX-45 p.

Cet extrait de thèse a pour sous-titre : le gémissement de la création. Deux parties : l'interprétation qu'Augustin a donnée de *Rom.* 8, 19-23, la place de la création matérielle dans sa théologie. Les Pères antérieurs ont vu dans la « créature » soit le monde matériel, soit les anges qui guident les planètes. Augustin rejette ces interprétations ; pour lui la « créature » c'est l'homme en tant que microcosme. D'autre part la création matérielle, qui n'a pas péché, n'a pas besoin de rédemption ; elle se transformera néanmoins, parallèlement avec l'homme, au moment de la conflagration finale. C. V. P.

1846. P. Brezzi. *L'idea di Roma nell'Alto Medio Evo.* — Studi romani 7 (1959) 511-523.

M. B. considère quatre grands moments dans l'élaboration de l'idée médiévale de la « romanité ». En effet pour S. Augustin, pour les pontifes romains de S. Léon à Grégoire le Grand, pour Charlemagne et pour l'aristocratie romaine, Rome eut une signification propre. Ils ont brossé d'elle une peinture idéale qui a fini par changer la réalité en un mythe, par transformer un fait en un symbole. G. M.

1847. M. B. de Soos O. S. B. *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 24). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, VIII-152 p. Mk. 12.50.

Le point de départ de cette étude est le *hodie* que nous trouvons dans les sermons de saint Léon à propos des solennités liturgiques. S'agit-il simplement d'un anniversaire ou d'un certain renouvellement de l'événement passé ? L'auteur a essayé de préciser en quoi la pensée de saint Léon dépasse la simple commémoration historique. Il en trouve les éléments dans l'importance des mystères liturgiques comme actes de toute l'Église, dans le rôle privilégié qu'y ont les lectures liturgiques, dans l'effort personnel demandé aux fidèles pour participer aux mystères. Il y a donc pour saint Léon un certain renouvellement du mystère célébré dans la fête liturgique. Dom de S. s'est efforcé de ne pas dépasser la pensée de saint Léon et il a eu raison de ne pas vouloir y trouver une théologie du mystère. Signalons les divers appendices : 1) L'incarnation rédemptrice ; 2) Naissance du Christ, naissance du chrétien ; 3) Renseignements liturgiques fournis par les sermons. De plus un copieux *index verborum* rendra service. B. B.

1848. Y.-M. Duval. *Sacramentum et mysterium chez saint Léon le Grand.* Thèse de doctorat. — Lille, Faculté de théologie, 1959 ; in 4, 595 p. (polyc.).

M. D. nous présente une étude abondante sur le sens de *mysterium-sacramentum* chez saint Léon. Après des préliminaires assez rapides sur les sources de saint Léon (littérature patristique et Écriture), l'auteur examine les sept sens qu'il trouve dans les sermons et les lettres : 1) économie divine ; 2) faits historiques de la vie du Christ ; 3) mystère liturgique ; 4) symbole ; 5) rites sacrés ;

6) mystère intellectuel ; 7) lien religieux. M. D. nous dit qu'il n'attribue aucune importance à l'ordre des chapitres (p. 453). Le problème de l'évolution sémantique est esquissé en quelques pages (p. 453-458). On y note l'influence prépondérante de la Bible, qui paraît en effet incontestable. J'aurais préféré pour ma part un exposé plus condensé et mieux organisé. L'essentiel était d'étudier l'emploi des mots dans leur contexte, et sur ce point le travail de M. D. n'est pas sans mérite. Mais ces analyses souvent prolixes qui se suivent laissent parfois une impression assez confuse. M. D. reconnaît lui-même qu'il a changé plusieurs fois d'avis pour l'interprétation d'un même passage. C'est, je crois, qu'on glisse facilement d'un sens à l'autre, et qu'on ne voit pas toujours clairement où se produit le changement. Quand saint Léon parle du *sacramentum solemnitatis* à propos de Noël, *sacramentum* désigne-t-il le mystère de l'incarnation ou le mystère liturgique ? Comment expliquer l'expression *mysteria sacramentorum* ? M. D. nous dit que le sens de *mysteria* « appert » (p. 207). C'est beaucoup dire. On aimerait aussi savoir les nuances qu'apporte l'emploi du pluriel. Y a-t-il une différence entre *sacramentum* et *mysterium* ? M. D. nous dit qu'il n'y en a pas. Il est sûr que parfois le changement de terme peut être dû tout simplement à une nécessité stylistique. Mais n'y a-t-il pas tout de même des expressions dans lesquelles un des deux termes revient constamment ? Il reste un certain nombre de questions qui ne sont pas résolues ou le sont trop rapidement. Mais ne nous plaignons pas. Si la synthèse est assez faible, l'analyse des textes est très consciencieuse. Regrettons que la transcription des mots grecs soit faite d'une manière vraiment trop fantaisiste. B. B.

1849. M. Pacaut. *La permanence d'une « via media » dans les doctrines politiques de l'Église médiévale.* — Cahiers d'Histoire 3 (1958) 327-357.

Comme le fait remarquer M. P., personne ne doute que, dans l'ultime période du moyen âge à partir du début du XIV^e^ siècle, il y ait eu, entre les tenants de la théocratie pontificale et les défenseurs de la pleine souveraineté royale, des partisans d'une voie moyenne reconnaissant à l'Église ses droits et rien que ses droits, à l'État sa juridiction et rien de plus. Cependant il apparaît que cette « via media » eut des défenseurs bien avant le XIV^e^ siècle, et non seulement quelques penseurs isolés mais, au fond, bon nombre d'écrivains intéressés au problème des relations de l'Église et de l'État, tout spécialement dans le monde ecclésiastique.

C'est le pape Gélase I^er^ (492-496) qui exprima le premier, peut-on dire, de telles idées dans sa lettre à l'empereur de Byzance Anastase, interprétée dans la suite par les théocrates contre sa pensée. Ces idées, on les retrouve chez Grégoire le Grand dans ses relations avec l'empereur Maurice et les rois « barbares ». A l'époque carolingienne s'affirmera le désir d'une coopération franche et étroite entre les deux pouvoirs, mais la faveur ira quand même, dans cette recherche d'une entente, à l'autorité ecclésiastique. On connaît la grande amitié entre Grégoire V et Othon III, à l'aube du XI^e^ siècle. Au cours de celui-ci, néanmoins, la crise morale qui atteignait alors le clergé engendra une réaction qui, avec Grégoire VII, bouleversa les théories politiques de l'Église en proclamant des idées franchement théocratiques. Une telle pensée laissait peu de place à un idéal de respect mutuel. Pourtant plusieurs écrivains parmi les meilleurs défenseurs du programme grégorien ne suivirent pas la théocratie jusqu'à ses conclusions les plus extrêmes. Après la querelle des investitures se formule véritablement la théorie de la « via media ». La renaissance des études de droit romain manifeste l'existence de fonctions que l'Église ne peut exercer d'aucune

façon. Les conceptions politiques de Gratien et de ses disciples jusqu'à la fin du XIIe siècle se fonderont aussi sur le dualisme du pouvoir. On en vient à définir une position moyenne qui, sans rejeter fondamentalement les principes de la théocratie, s'éloigne des attitudes extrêmes du siècle précédent autant que de toute forme de césaropapisme. Au XIIIe siècle s'affirmera à nouveau la pensée théocratique (Innocent III, Innocent IV). Ce ne sera cependant pas sans nuances ni sans le maintien d'un certain dualisme. Aussi retrouve-t-on au début du XIVe siècle d'ardents partisans des théories moyennes, tel un Jean de Paris avec son *De potestate regia et papali* et l'auteur anonyme de la *Quaestio in utramque partem*. C'est à leur propos qu'a été employée l'expression « via media ». On voit donc jusqu'à quel point ce respect des deux pouvoirs a été observé durant tout le moyen âge, chaque siècle lui imprimant sa marque particulière.

G. M.

1850. E. Franceschini. *La questione della Regola di S. Benedetto.* — VIe s. Aevum 30 (1956) 213-238.

Cet article reproduit l'essentiel de la conférence faite par M. F., le 12 avril 1956, à la IVe semaine internationale d'études organisée par le *Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo*, semaine qui eut pour thème *Il monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*. Cette conférence a été recensée *Bull.* VIII, no 78. F. V.

1851. E. Franceschini. *CR de A. Mundó, L'authenticité de la « Regula Sancti Benedicti »* (voir *Bull.* VIII, no 77). — Aevum 31 (1957) 382-385.

Après avoir résumé le travail de dom M., M. F., se gardant d'entrer dans le problème des rapports entre la Règle bénédictine et la *Regula Magistri*, confirme sa thèse (la Règle bénédictine, œuvre authentique de saint Benoît) par l'examen du texte « pur » (ou forme *Obsculta*), représenté par *Saint-Gall 914*, en comparant celui-ci à la forme interpolée (ou *Ausculta*) et en examinant le témoignage des copistes du manuscrit de Saint-Gall. F. V.

1852. O. Lottin O. S. B. *Le vœu de « conversatio morum » dans la Règle de saint Benoît.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 5-16.

Quel sens donner au vœu de *conversatio morum* chez saint Benoît ? L'étude des commentaires de la Règle, de la littérature contemporaine et même des autres textes de saint Benoît n'autorise aucune conclusion. On doit donc recourir à la confrontation des trois vœux bénédictins avec les trois catégories de moines du chapitre 1 de la Règle. Les vœux de stabilité et d'obéissance sont dirigés contre les gyrovagues et les sarabaïtes ; le vœu de *conversatio morum* vise donc les ermites. Non certes que saint Benoît condamne l'institution, mais il n'accepte pas des moines qui voudraient vivre en ermites dans son monastère ; il oblige donc tous ses moines indistinctement à émettre le vœu de vie en commun, *conversatio morum*.

A l'occasion de cet article, des fervents de la vie érémitique m'ont adressé quelques objections : il leur paraît impossible que saint Benoît ait réagi contre les ermites ; d'ailleurs le vœu de *conversatio morum*, à leurs yeux, est inutile, et même ce terme serait une interpolation. J'ai rédigé, en quelques pages, une réponse que je publierai en temps opportun ; je crois cependant utile d'en

donner dès maintenant les lignes maîtresses. Le vœu de stabilité est manifestement dirigé contre les gyrovagues. Quant au vœu d'obéissance, on me dit qu'il est essentiel à la vie cénobitique ; ce qui est l'évidence même. Mais là n'est pas la question, il s'agit de savoir qui saint Benoît visait. Or ce sont les sarabaïtes : saint Benoît emprunte des formules à Cassien qui, selon lui, définissaient la vie des sarabaïtes. Mais le vœu de *conversatio morum* serait-il dirigé contre le genre de vie des ermites ? Nullement. Saint Benoît a la vie érémitique en haute estime : on ne trouve, dans la Règle, pas le moindre reproche qui lui soit adressé. D'autre part, saint Benoît n'a écrit sa Règle que pour les cénobites : aucune directive n'y est destinée à organiser la vie des ermites. Or c'était la loi, rappelée par Cassien, que les ermites devaient d'abord pendant de longues années, *diutissime*, séjourner dans une communauté. Les monastères de saint Benoît acceptaient donc, dans leurs rangs, des candidats à l'érémitisme. Mais la Règle comportait nombre de prestations : travail en commun, travaux des champs, service de la cuisine et des hôtes et autres besognes que les ermites ne devraient jamais fournir. N'y avait-il pas quelque danger que ceux-ci, au nom de leur idéal, se crussent dispensés de ces corvées cénobitiques et créassent de la sorte quelque désordre dans la vie régulière ? Or saint Benoît avait, on le sait, le désordre en horreur. Un seul moyen pratique se présentait : que tous les moines obéissent à la Règle du monastère, laquelle est faite pour les cénobites. Et ainsi la vie régulière, la paix du monastère étaient suffisamment garanties. C'était là sans doute la pratique des monastères du temps : Cassien le suppose ; saint Benoît l'a sanctionnée par un vœu, celui de la vie communautaire imposé à tous. Il a créé un sens bien déterminé aux termes *conversatio morum*, sens basé d'ailleurs sur l'étymologie. Ce sens fut évidemment compris par les premiers disciples, mais bientôt ces termes perdirent leur sens primitif et les successeurs changèrent le mot *conversatio* en *conversio*. Le vœu de *conversatio morum*, dans la pensée de saint Benoît, n'était donc pas chose inutile : il n'était pas dirigé contre le genre de vie érémitique, mais il était à la fois une réaction contre le désir imprudent d'être ermite sans avoir été d'abord cénobite et une mesure disciplinaire en vue d'assurer le bon ordre, la régularité et la paix au sein de la communauté. O. L.

1853. F. Blatt. *The Latin Josephus.* I : *Introduction and Text. The Antiquities : Books I-V* (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet 30,1 ; Humanistisk Serie, 44). — Aarhus, Universitetsforlaget, 1958 ; in 8, 360 p. et 12 pl. Kr. 31.50.

Une introduction très substantielle précède l'édition proprement dite. Dans un premier chapitre (p. 9-16), M. B., après avoir retracé la carrière de Josèphe et rappelé qu'il a conçu les *Antiquités judaïques* comme le pendant des *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse, souligne la faveur étonnante que l'œuvre, dans sa version latine, connut au moyen âge en Europe occidentale et centrale, avec un regain de popularité au XII[e] siècle dans les régions d'où sont parties les croisades : Nord de la France, Flandres, régions rhénanes. Un deuxième chapitre (p. 17-24) présente la version latine. Comme celle du *Contre Apion*, elle a été élaborée au Vivarium par un des membres de l'équipe de Cassiodore ; ce dernier est même peut-être personnellement responsable de retouches stylistiques, portant entre autres sur les clausules. Cette traduction, qui se veut assez littérale, est cependant déparée par des fautes relativement nombreuses, les unes imputables sans doute à l'exemplaire qui lui a servi de base, les autres à la connaissance imparfaite que le traducteur avait du grec.

La description et le classement de la tradition manuscrite de la version font l'objet du chapitre suivant (p. 25-100). Cette tradition est ici explorée pour la première fois de façon exhaustive : 171 manuscrits, sans compter les manuscrits d'extraits et les témoins trop fragmentaires (débris retrouvés dans des reliures, etc.). La description est très soignée ; ajouter toutefois au n° 103 la planche LXXXV, 1 de Lauer. M. B. dote chaque manuscrit non seulement d'un sigle mais de deux numéros : le premier, entre parenthèses, correspondant à l'ordre topographique (repris p. 107-111) des bibliothèques où les manuscrits sont actuellement conservés ; le second, en grasse, correspondant à l'ordre du classement suivi dans la description. Mais, paradoxalement, M. B. ne se réfère jamais à ces numéros, leur préférant des locutions du type « our Montecassino manuscript » ou « the Casinensis ». La tâche de classification était ardue, non seulement en raison de l'ampleur de la documentation, mais aussi des conditions dans lesquelles le texte s'est transmis : contamination réciproque des différents groupes, altérations dues à la Vulgate (le texte des premiers livres des *Antiquités* est étroitement lié à celui de la Bible), interpolations provenant d'autres sources. Néanmoins, mettant en œuvre des critères très variés (origine du manuscrit d'après le colophon, l'écriture ou le style des lettrines et enluminures, présence ou absence d'autres œuvres dans le manuscrit, présence ou absence de la préface, lacunes communes, fautes communes, etc.), M. B. répartit ce vaste ensemble en deux familles : « southern group » (40 manuscrits) et « northern group » (131 manuscrits), subdivisées elles-mêmes en rameaux, et résume son classement dans un tableau (non pas à proprement parler un *stemma*) impressionnant : hors-texte en regard de la p. 116 (sub ϕ, lire *Ba* et non *B* ; sub χ, lire *Werd* et non *Verd*). Un dernier chapitre (p. 101-106) est consacré à l'établissement du texte latin. Le plus ancien manuscrit : *A*, *Milan Ambros. Cimelio ms. 1*, papyrus, VI^e^ (ou VII^e^) siècle, se révèle le meilleur témoin. Mais il est très fragmentaire : V, 334 — X, 204 (il n'intervient que pour 5 pages dans ce tome I). Malgré sa valeur foncière, il n'est pas dépourvu de fautes, énumérées p. 101-102 (seule la première est contrôlable dans le tome I). Lorsque *A* fait défaut, c'est-à-dire pour les trois-quarts du texte, l'éditeur prend normalement, mais non exclusivement, pour base le « southern group ». Après avoir donné (p. 102-104) une série d'exemples qui montrent à la fois la parenté de ce groupe avec *A* et sa supériorité sur le « northern group », M. B. énumère ensuite (p. 104-105) les principales leçons uniquement attestées par le « southern group » et admises dans le texte en raison de l'appui du grec. Lorsque le « northern group » a la bonne leçon, il est habituellement confirmé par l'un ou l'autre témoin du groupe opposé (voir les exemples cités p. 105-106).

Ceci dit, M. B. ne précise pas quels manuscrits il retient pour établir son texte. Il laisse à la perspicacité du lecteur le soin de découvrir la clé de son apparat (positif). On peut constater que, pour le texte de la préface, l'apparat fait intervenir une douzaine de témoins, pris dans les deux groupes, sans doute pour permettre une vérification du classement ; de même pour les 5 dernières pages où intervient *A*. Mais pour l'ensemble du texte, le nombre des manuscrits figurant constamment dans l'apparat est réduit à 4 : *L* (n° 3, rameau α) = *Florence Laurent. Plut. 66.2*, X^e^-XI^e^ siècle ; *C* (n° 10, rameau β) = *Mont Cassin 124 QQ*, X^e^ siècle ; *Sc* (n° 36, rameau ι) = *Schaffhausen Ministerialbibl. 59*, XII^e^ siècle, c'est-à-dire, pour les trois rameaux principaux du « southern group », le témoin complet le plus ancien ; et *S* (n° 41, rameau λ) = *Copenhague Kong. Bibl. Gl. Kgl. Saml. 157*, VIII^e^-IX^e^ siècle, témoin le plus ancien du « northern group ». L'apparat signale en outre, de place en place, certaines variantes d'autres témoins, sans doute pour faire apparaître l'histoire du texte.

Le choix des leçons repose, en fin de compte, sur l'évidence interne et l'appui (parfois indirect) du grec. Noter que toutes les éditions antérieures (XV^e^ et XVI^e^ siècles) furent élaborées avant que le texte grec fût connu (p. 117). L'ensemble du travail de M. B. témoigne d'une compétence indéniable.

L'édition est suivie d'un « preliminary index » (p. 355-360) fort utile en attendant l'index définitif qu'on trouvera normalement à la fin du second volume. Ajoutons que l'ouvrage, de présentation parfaite, contient des planches hors-texte donnant un spécimen photographique de 12 manuscrits. F. P.

VII^e^ S. **1854.** R. Laurentin. *Maria, Ecclesia, sacerdotium.* I : *Essai sur le développement d'une idée religieuse.* — Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953 ; in 8, 687 p. Fr. 2500.

M. L. découvre les premières allusions au sacerdoce de Marie dans deux textes grecs d'époque tardive : le Pseudo-Épiphane (formulation obscure ; VII^e^-VIII^e^ siècle) et Théodore le Studite († 826). Ces textes s'insèrent dans un genre littéraire bien déterminé, celui de l'homélitique grecque, caractérisé par l'accumulation des métaphores et par la perspective poétique. D'autre part, à l'intérieur de ce genre, la terminologie demeure singulièrement réservée sur un point particulier : jamais on ne donne à Marie le titre de prêtre, car « il semble qu'on doive affirmer l'existence d'un mécanisme de censure pour expliquer le non-aboutissement » du processus décrit par M. L.

Durant la période suivante (XI^e^-XVI^e^ siècle), « période de grande effervescence mariale », se produit un renouvellement au double point de vue idéologique et systématique. Tandis que les thèmes plus anciens mûrissent et se développent dans l'école franciscaine (S. Bonaventure, Hubertin de Casale, Bernardin de Sienne), S. Bernard introduit une idée nouvelle : au temple, Marie a offert son propre Fils pour la réconciliation du monde ; mais l'abbé de Clairvaux ne dit pas la même chose du sacrifice du Calvaire, dont la présentation au temple était la préfiguration (PL 183, 370BC). Ses disciples plus éloignés feront ce pas. Le *Mariale* qu'en 1952 on attribuait encore à Albert le Grand (les PP. A. Fries et B. Korošak, travaillant indépendamment l'un de l'autre, ont établi d'une façon indubitable le caractère inauthentique de l'œuvre ; voir *Bull.* VII, n^os^ 1453 et 1454), apporte du nouveau dans l'ordre de la systématisation. Son originalité est d'avoir fait de la plénitude de grâces de Marie (« le principe d'omnicontenance ») le principal fondement de sa théologie mariale. Marie aurait donc reçu toutes les grâces, y compris celle du sacerdoce. Formule qui demeure encore imprécise, car si le *Mariale* refuse à Marie le *sacramentum*, il ne dit pas si elle a reçu la *res sacramenti*.

La troisième période (XVII^e^-XVIII^e^ siècle) se distingue par la perspective sotériologique dans laquelle on situe le problème : Marie a eu une part active et une part passive à l'œuvre de la rédemption. Les grands noms que l'on rencontre ici sont ceux du jésuite Chirino de Salazar, de I. Maracci (le premier à parler du sacerdoce mystique de Marie) et de M. Olier.

Au XIX^e^ siècle enfin on voit apparaître la perspective « victimale », en honneur surtout dans certaines congrégations de religieuses fondées à cette époque. Ces pieuses femmes, attirées par un idéal sacerdotal impossible à réaliser, se posèrent en victimes en voyant dans leur vie religieuse et leur ascèse un sacrifice offert à Dieu en étroite union avec le sacrifice de la Vierge-Prêtre. On sait que cette tendance fut désapprouvée par le Saint-Office vers les années 1913-1916.

De ce livre intéressant et bien écrit nous n'avons pu signaler que les sommets. En fait l'enquête de M. L. s'étend aussi aux auteurs secondaires et aux épigones.

Cette enquête n'est pas superficielle : on rencontre partout le même souci d'interpréter les textes conformément à leur cadre littéraire et doctrinal. Ses réflexions finales méritent d'être soulignées. « Des origines à nos jours les auteurs sont sollicités par deux tendances antinomiques entre lesquelles presque aucun ne parvient à choisir lucidement : d'une part l'attrait du sacerdoce marial, d'autre part une inquiétude insurmontable devant cette idée » (p. 630). Pour résoudre le dilemne : Marie est-elle prêtre ou non, M. L. propose de situer la question dans une perspective ecclésiale. Pour lui le sacerdoce de Marie est dans la ligne du *regale sacerdotium* des fidèles, mais la Vierge ne le possède pas comme les autres individus. « Elle fut le premier membre du Christ lors de l'Incarnation... Ainsi possède-t-elle à titre personnel comme Mère du Christ-Dieu ce sacerdoce universel que les autres chrétiens possèdent selon un mode collectif » (p. 668). Le sacerdoce de Marie serait donc un sacerdoce analogique. Et on sait que l'analogie a bon dos. C. V. P.

1855. G. Frénaud O. S. B. *Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VII^e au XI^e siècle.* — Marie et l'Église, I (Bulletin de la Société d'Études mariales 9, 1951. — Paris, P. Lethielleux, 1952 ; in 8, 160 p.) 39-58.

Étude du thème dans les liturgies mozarabe, gallicane, ambrosienne et romaine.

1856. A. Dold O. S. B. *Die Entstehung der Ausdruckform « tormentum mortis » (Sap. 3, 1) und ihre Benutzung zur Verherrlichung der Assumpta.* — Münchener theol. Zeitschr. 4 (1953) 232-235.

Dans *Sap.* 3, 1 le mot *mortis* est manifestement une addition. Selon dom D. il aurait été inséré dans le texte sous l'influence de *malitia* au verset suivant ; *malitia* aurait le même sens que *mors* (ce qui me paraît fort discutable). Les mots *tormentum* et *mors* sont associés dans le *Liber mozarabicus sacramentorum* (éd. M. Férotin, n° 151) pour affirmer la glorification de la Vierge. C. V. P.

1857. F. Masai. *Qu'est devenu le « Commentaire sur les Psaumes » attribué à saint Colomban et conservé autrefois à Luxeuil?* — Scriptorium 13 (1959) 242-243.

M. M. signale un article du premier numéro des *Cahiers colombaniens* (publiés à Paris par les « Amis de saint Colomban »), dans lequel M. Cugnier-Cusenier se pose cette question. D'après lui, le manuscrit, conservé à Luxeuil, aurait échappé à la Révolution et on en trouverait la trace dans une vente en 1857. M. M. ne désespère pas de le voir revenir au jour dans un prochain avenir. H. B.

1858. R. E. McNally S. J. *Isidoriana* — Theological Studies 20 (1959) 432-442.

Le P. McN. résume l'état actuel des études concernant l'authenticité des écrits attribués à saint Isidore dans PL 83-84. D'abord les 26 écrits reconnus comme authentiques ; ensuite une bonne trentaine d'inauthentiques. Pour ces derniers, il rapporte les conclusions des érudits. Bonne mise au point pour ceux qui abordent l'étude de l'évêque de Séville. O. L.

1859. G. Mancini Giancarlo. *San Isidoro de Sevilla. Aspectos literarios* (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Series minor, 4). — Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1955 ; in 8, 131 p.

Dans cet ouvrage M. M. poursuit un but principalement littéraire : souligner de ce point de vue les qualités et la grande originalité de S. Isidore et redresser par là certains jugements qui, selon lui, ne rendent pas assez justice à l'art littéraire de l'archevêque de Séville. Après un premier chapitre (*Biografía y legenda*), où M. M. voudrait, en vain croyons-nous, tirer profit des légendes isidoriennes pour enrichir la biographie de son personnage, un deuxième (*Notas sobre las obras isidorianas*) parcourt le contenu des œuvres de S. Isidore et tente d'y montrer en même temps un progrès littéraire qui atteint son sommet dans les *Etymologiae*. Cet ouvrage fait l'objet aussi du troisième chapitre (*El enciclopedismo isidoriano*). M. M. essaie de démêler son plan général. Le but de S. Isidore aurait été de faire « une œuvre au moyen de laquelle il aurait été possible à l'homme de connaître son origine et sa fin par rapport à la divinité, conjointement à une vision du monde et de sa propre vie » (p. 85). Loin d'être une pure compilation encyclopédique, son originalité serait beaucoup plus accentuée qu'on ne le reconnaît d'ordinaire. Les deux derniers chapitres (*El clasicismo isidoriano, El estilo isidoriano*) insistent dans le même sens : diminuer l'influence de la tradition gréco-latine au profit des qualités littéraires personnelles de l'auteur. En voulant trop prouver, M. M. a fait tort, semble-t-il, à la solidité de sa thèse et en a diminué l'intérêt réel. H. B.

1860. J. Fontaine. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. T. I-II. — Paris, Études augustiniennes, 1959 ; 2 vol. in 8, XIX-1013 p. Fr. 75.

Dans la vaste encyclopédie que constitue l'œuvre littéraire d'Isidore de Séville († 636), M. F. s'est attaché spécialement aux *Origines*, titre le plus ancien sans doute des *Etymologiae*. Et encore, apparemment du moins, s'est-il limité aux trois premiers livres, qui n'ont guère été étudiés dans leurs sources et qui constituent la matière des « sept arts » qui, jusqu'à la fin du moyen âge, ont été l'instrument fondamental de toute formation intellectuelle. La matière étudiée par M. F. est donc assez étrangère à un *Bulletin de Théologie* ; mais, vu l'importance de premier plan de cet ouvrage, il importe d'en signaler les principales divisions : grammaire, rhétorique, arithmétique, géométrie, musique, astronomie, vestiges de la philosophie antique. M. F. commence donc sa vaste enquête par Isidore grammairien. Aux yeux de celui-ci, la grammaire est l'art fondamental dont il a tiré l'essentiel des méthodes qu'il a appliquées à toutes les autres sciences, y compris la théologie ; en ceci Isidore est l'héritier de saint Augustin et de Cassiodore, et il se sépare nettement de saint Grégoire le Grand, lequel craignait de ne plus voir étudier les textes sacrés que du seul point de vue grammatical. L'importance accordée à la grammaire devait amener Isidore à réduire celle de la rhétorique ; toutefois, malgré l'hostilité de saint Grégoire au travail littéraire de l'expression, il accorde une réelle importance à la prose d'art oratoire de Cicéron. Les *Etymologiae* nous font assister au déclin des sciences mathématiques ; cependant Isidore conserve une grande estime pour l'arithmétique, source d'une arithmologie chrétienne ou science des nombres de l'Écriture, ce qui nous élève à des spéculations théologiques sur l'harmonie de l'univers conçue à la manière de Pythagore. Parmi les sciences exactes on constate un regain de faveur pour l'astronomie qui, selon Isidore, nous

arme contre les superstitions astrologiques et nous aide à mieux comprendre le monde surnaturel ; c'est ainsi que le ciel représente l'Église, le soleil le Christ.

M. F. a enfin décelé dans l'œuvre d'Isidore quelques vestiges de la philosophie antique. On rencontre chez lui les éléments d'une philosophie rationnelle ou d'une dialectique, avec une théorie du syllogisme ; l'idée du macrocosme et du microcosme, le cosmos étant le signe du monde spirituel intérieur ; des éléments de psychologie sur l'âme, ses rapports avec le corps, son siège, son origine ; et enfin les rudiments d'une morale surtout surnaturelle, d'origine évangélique et paulinienne, mais inspirée aussi de Cicéron et des stoïciens, surtout en ce qui concerne les quatre vertus et les quatre vices. M. F. ne pouvait tout dire : pour la morale d'Isidore on lira avec fruit les pages récentes de M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* VIII, n° 1861) et pour la notion du droit naturel, on pourra noter la dépendance d'Isidore à l'égard des jurisconsultes romains.

Nous venons d'évoquer quelques traits de l'ouvrage monumental de M. F. Ce travail revêt un double mérite : d'une part, grâce à une extrême richesse de documentation, le patient chercheur a pu retracer une histoire très fouillée des « arts libéraux » depuis l'antiquité gréco-latine jusqu'à l'époque d'Isidore ; d'autre part, en scrutant la pensée de celui-ci, il nous fait pénétrer la culture de l'Espagne pendant la période visigothique. A ce double titre, M. F. se situe aux tout premiers rangs des historiens de la pensée chrétienne au VII^e siècle. Notons pour finir que les tables occupent les 125 dernières pages de l'ouvrage et que les 36 pages de bibliographie aideront à compléter l'inventaire du P. R. E. McNally, *Isidoriana* (voir *Bull.* VIII, n° 1858). O. L.

1861. Ph. Delhaye. *Les idées morales de saint Isidore de Séville.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 17-49.

Après un rappel succinct de la vie et des écrits de l'évêque de Séville, M. D. définit avec grande précision les idées maîtresses de sa morale. Tandis que saint Augustin et saint Grégoire étudient avant tout la vie vertueuse, saint Isidore centre ses idées autour de la notion de péché. Sans définir celui-ci en sa nature métaphysique, il en décrit plutôt la psychologie. Il s'attache aux huit péchés capitaux et à ceux qui en dérivent. Les vertus sont envisagées comme autant de remèdes contre les péchés ; avant tout les vertus théologales, très secondairement les vertus morales. Le péché se répare par la pénitence : pénitence tout intérieure ou componction, pénitence publique réservée aux grands crimes, pénitence plus commune, plus ou moins privée ; nous en sommes en effet à l'époque de transition de la discipline pénitentielle. Saint Isidore s'occupe enfin longuement des états de vie : la vie monastique, la vie des clercs, la vie conjugale, la vie sociale, l'exercice de l'autorité. O. L.

1862. H. Foerster. *Die Liber-Diurnus-Fragmente in den Kanones-Sammlung des Kardinals Deusdedit.* — Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler. Herausgegeben von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz (Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1958 ; in 8, XVI-316 p. et 11 pl.) 44-55.

Les extraits du *Liber diurnus* contenus dans la *Collectio canonum* du cardinal Deusdedit sont, d'après M. F., — dont l'édition du *Liber diurnus* a paru entre temps (voir *Bull.* VIII, n° 649), — les témoins du dernier état de son texte (XI^e siècle). Selon toute vraisemblance ces extraits proviennent d'un manuscrit en usage à la curie romaine. On trouvera p. 53 le *stemma* des manuscrits et des fragments du *Liber diurnus*. H. B.

1863. R. E. McNally S. J. *The Bible in the Early Middle Ages* (Woodstock Papers, 4). — Westminster (Maryland), Newman Press, 1959 ; in 8, v-121 p. Dl. 1.50.

Ce petit livre ne couvre que la période de 650 à 1000 dans le monde latin et il ne prétend pas aborder toutes les questions qui concernent la Bible au moyen âge. La première partie est faite de courts chapitres, de quatre pages en moyenne, un peu sommaires. On ne voit pas bien à quels lecteurs l'auteur s'adresse. La seconde partie donne une liste des commentaires de l'Écriture pour la période visée, d'après le répertoire de F. Stegmüller. Cette liste pourra rendre service. B. B.

1864. A. Nemetz. *Literalness and the « Sensus litteralis ».* — Speculum 34 (1959) 76-89.

Ce serait une erreur, note judicieusement M. N., de traduire le terme *sensus litteralis* du moyen âge par notre terme actuel de sens littéral, pris à la lettre. Pour s'en rendre compte, il faut s'adresser aux commentaires bibliques du temps. A cet effet M. N. en appelle aux textes d'Isidore, de Pierre Abélard, de saint Bernard, qui opposent le *sensus litteralis* au *sensus spiritualis* (sens moral, allégorique, etc.). Le *sensus litteralis* est le sens historique : *narratio rei gestae* ou *res vera* (Isidore) ; *iuxta radicem historiae ac veritatem rei gestae* (Pierre Abélard) ; *simplex ac plana historia* (saint Bernard). Il eût été intéressant de recourir aux sources de ces deux derniers auteurs, à savoir Anselme de Laon et ses disciples immédiats : la Glose ordinaire d'Anselme, les commentaires sur saint Matthieu de *Valenciennes 14, Alençon 26* et les *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162. O. L.

1865. P. Pascal. *The Bible in the Conflict over Secular Studies during the Early Middle Ages.* — Classical Journal 51 (1955-56) 111-117.

L'interprétation allégorique de la Bible, mise en honneur par les Pères de l'Église, a permis au moyen âge de se servir de divers textes bibliques en faveur ou contre l'étude des auteurs classiques païens. G. M.

VIII^e s. **1866.** D. Nicholl. *St Bede.* — Month 208 (1959) 259-266.

Bède le Vénérable n'est point un esprit brillant, original ou spéculatif. Sa grande valeur réside dans son profond attachement à la foi et à la morale catholiques, entretenu par une méditation soutenue des textes bibliques et des commentaires patristiques. G. M.

1867. H. Barré. *Marie et l'Église, du Vénérable Bède à saint Albert le Grand.* — Marie et l'Église, I (voir *Bull.* VIII, n° 1855) 58-143.

Cet article bien documenté rassemble et étudie les textes épars de la littérature du moyen âge concernant Marie, type de l'Église (typologie concrétisée par les trois termes *sponsa, mater, virgo*), la place et le rôle de Marie dans l'Église (*portio praecipua Ecclesiae, inter Christum et Ecclesiam, Christum coniungit Ecclesiae*), les principes d'interprétation scripturaire allant de Marie à l'Église et de l'Église à Marie. De nombreux auteurs et anonymes sont soigneusement examinés et classés. Pour le *Mariale* attribué à S. Albert le Grand voir désormais *Bull.* VII, n^os 1453 et 1454. C. V. P.

1868. L. Wallach. *The Epitaph of Alcuin: A Model of Carolingian Epigraphy.* — Speculum 30 (1955) 367-373.

L'épitaphe composée pour lui-même par Alcuin est certainement authentique, comme M. W. le prouve dans le commentaire qu'il en donne. Cette épitaphe, par ailleurs, fut reprise dans deux recueils d'inscriptions carolingiennes du IXe siècle (*Paris Nat. lat. 4841* et *4629*). Bien d'autres épitaphes l'utilisent. En fin de cet article, M. W. en donne une traduction anglaise. A. B.

1869. G. Ellard. *Alcuin Battling for Rome's Baptismal Rites.* — American Benedictine Review 4 (1953-54) 331-345.

Alcuin réussit pleinement à conserver la formule trinitaire dans l'administration du baptême. Il fut moins heureux en exigeant la triple immersion. Il croyait ainsi se conformer aux usages romains, tenant pour fausse la lettre authentique adressée par Grégoire le Grand à Léandre de Séville dans laquelle le pontife autorisait l'immersion unique. Alcuin pensait lutter par là contre l'adoptianisme espagnol, qui propageait le baptême par immersion unique. G. M.

1870. G. Hocquard. *Quelques réflexions sur les idées politico-religieuses d'Alcuin.* — Bulletin des Facultés catholiques de Lyon 74 (1952) 13-30.

Pour Alcuin, la chrétienté carolingienne se présente comme une organisation avant tout temporelle, disposée de façon à donner aux hommes le bien-être humain et les avantages spirituels du message chrétien. L'empereur en est le chef responsable, mais sa tâche temporelle ne peut se réaliser que dans la mesure où il se conforme à l'enseignement et aux admonitions des détenteurs de l'autorité spirituelle. G. M.

1871. M. García-Pelayo. *El reino de Dios, arquetipo político* (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media). — Madrid, Revista de Occidente, 1958 ; in 8, XIII-228 p. et 7 pl. Pes. 90.

Le moyen âge chrétien a eu la ferme croyance que l'un des buts de l'ordre politique était de réaliser le royaume de Dieu sur terre et de restaurer l'ordre originel antérieur au péché. Cette croyance doit son origine à un ensemble d'idées, de normes, de règlements, constitutifs d'une situation dans laquelle aspects rigoureusement politiques et aspects religieux s'entremêlaient étroitement. De même que la politique était sacralisée, la religion était politisée. C'est l'époque de ce que l'on est convenu d'appeler l'augustinisme politique, cette propension d'absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel.

M. G.-P. consacre plusieurs chapitres aux sources, manifestations, antagonismes et tensions de cet important aspect de la structure politique médiévale. G. M.

1872. P. Vignaux. *Philosophie au moyen âge* (Collection Armand Colin, IXe s. 323). — Paris, A. Colin, 1958 ; in 12, 224 p. Fr. 300.

Ce petit volume est une édition refondue de la *Pensée au moyen âge* de M. V. (Paris 1938). Si le mot « philosophie » est entré dans le titre, M. V. déclare ne

pas préjuger par là du caractère fondamental de cette « pensée ». Remarquons d'emblée le cadre chronologique de cette histoire : M. V. la fait commencer au moment où un autre esprit que celui de l'ère patristique s'affirme, lors des « renaissances » carolingienne et du XII^e siècle. A l'autre bout, M. V. mène le lecteur jusqu'au seuil du XVI^e siècle, au moment où les prodromes de la Réforme se font de plus en plus nets et dénotent une autre orientation de la pensée, en même temps que se brise l'unité du christianisme occidental. M. V. a joint à cette plaquette une excellente bibliographie, brève mais donnant au lecteur le moyen d'étendre lui-même son information (répertoires, bulletins, collections). Il faut remarquer enfin que M. V. ne limite pas son horizon à la seule philosophie : les théologiens aussi bien que les mystiques défilent devant les yeux du lecteur, à côté des authentiques philosophes et des premiers scientifiques. C'est ainsi que le XII^e siècle est surtout dominé, selon M. V., par « quatre fondateurs » : Anselme, Abélard, Bernard de Clairvaux et Richard de Saint-Victor. Au XIII^e siècle, paraissent les précurseurs de la méthode scientifique : Robert Grosseteste et Roger Bacon, et les grands scolastiques : Bonaventure et Thomas d'Aquin ; au XIV^e, Duns Scot et Guillaume d'Ockham. Mais, à côté de ces grands noms, M. V. donne l'importance requise à nombre d'autres : nous avons remarqué en particulier les exposés sur Maître Eckhart et la mystique spéculative, sur Jean de Ripa, sur Bradwardine. Cette synthèse est sans doute la meilleure en son genre sur la pensée du moyen âge. Il faut la recommander vivement à qui veut se faire une idée des multiples aspects que cette pensée a revêtus. F. V.

1873. G. Bonafede. *Saggi sulla filosofia medioevale* (Studi superiori). — Torino, Società Editrice Internazionale, 1951 ; in 8, IV-470 p. L. 1500.

1874. G. Bonafede. *Il pensiero francescano nel secolo XIII*. — Palermo, G. Mori, 1952 ; in 8, 343 p. L. 1700.

1875. G. Bonafede. *Storia della filosofia medioevale*. II edizione. — Caltanisetta, S. Sciascia, 1957 ; in 8, 416 p. L. 2200.

M. B. s'est déjà fait connaître par des travaux sur diverses questions relatives à la philosophie médiévale, sur Scot Érigène et Matthieu d'Aquasparta en particulier (voir *Bull.* VII, n° 1313 et VIII, n° 830). En voici d'autres, sur les écoles thomiste et franciscaine et sur l'argument ontologique de l'existence de Dieu (réunis dans le volume des *Saggi*), et sur la pensée franciscaine au XIII^e siècle. C'est dire qu'il était préparé à esquisser en une *Storia della filosofia medioevale* les grandes lignes de la philosophie de cette période. Son ouvrage, qui en est déjà à une seconde édition considérablement augmentée (la première date de 1945), se distingue par la clarté. Les chapitres mènent le lecteur de la philosophie chrétienne de l'âge patristique, avec saint Augustin comme figure centrale, à la scolastique. Il définit celle-ci comme la philosophie enseignée dans les écoles médiévales à propos de trois thèmes majeurs : Dieu, l'homme et le monde (p. 41). Cette conception très large lui permet d'ouvrir la période scolastique avec Scot Érigène. Plus tard viendront saint Anselme, Abélard, l'école de Chartres, les Victorins ; puis la philosophie arabe et juive, le XIII^e siècle avec les grands scolastiques dominicains et franciscains, l'averroïsme. Plus tard encore, l'auteur retient surtout Duns Scot et l'occamisme, et donne quelques notes sur la mystique spéculative du XIV^e siècle qui, dit-il, clôt l'histoire de la philosophie médiévale. Un chapitre de synthèse achève le volume, *La pedagogia nel Medioevo*. Chaque chapitre s'achève par une bibliographie, dont on regrettera peut-être le caractère vraiment fort sommaire, de seconde main

ou peu au courant des textes et des travaux existants en 1957, au moins en certains cas. On s'étonne aussi de voir saint Bernard étudié à propos de l'école de Chartres. Mais, tel quel, ce volume aidera bien des étudiants à pénétrer dans le monde de la philosophie médiévale. F. V.

1876. B. Bischoff. *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 5-20.

Cette division des sciences disparue est celle qui range sept arts sous la physique, notamment l'arithmétique, l'astronomie, l'astrologie, la mécanique, la médecine, la géométrie et la musique. On la retrouve chez Raban Maur et Aldhelme de Malmesbury ; celui-ci, d'après son éditeur, l'aurait empruntée au *Liber Numerorum* attribué à Isidore de Séville. M. B. estime que la source plus directe d'Aldhelme doit provenir d'Irlande. A. B.

1877. W. H. Stahl. *Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science.* — Isis 50 (1959) 95-124.

Il nous suffit de signaler la thèse générale défendue dans cette étude par M. S. : dans le domaine de l'astronomie et de la géographie, l'influence de Ptolémée a été nulle, peut-on dire, en Occident pendant les treize premiers siècles de l'ère chrétienne ; la science occidentale dépend entièrement du courant de littérature encyclopédique qui remonte à Varron et à Posidonius, et dont M. S. étudie trois représentants des plus influents : Martianus Capella, Macrobe et Chalcidius. Son exposé dépasse les limites de l'histoire des sciences et mérite de retenir l'attention de quiconque s'intéresse aux origines de la pensée médiévale, et en particulier au courant néoplatonicien. H. B.

1878. W. Ohnsorge. *Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert. Zur Entwicklung des Kaiserbegriffes und der Staatsideologie.* — Saeculum 5 (1954) 194-220.

M. O. note comment Byzance, par ses conceptions politiques et son idéologie impériale, a contribué à la formation de l'empire carolingien et ottonien. G. M.

1879. W. A. Eckhardt. *Zur Überlieferung des Pariser Konzils von 825.* — Zeitschr. Kirchengesch. 65 (1953-54) 126-128.

Pour son édition des actes du concile de Paris de 825, A. Werminghoff (*Concilia Aevi Karolini* I, 2, Hannover-Leipzig 1908, n° 44, p. 473 sv.) ne disposait que de *Paris Nat. lat. 1597 A.* M. E. décrit présentement un second manuscrit, *Berlin Staatsbibl lat. F. 626,* qui apporte certaines variantes mineures, confirme des corrections apportées par W. au texte du manuscrit parisien ou au contraire renforce la version de ce dernier. G. M.

1880. D. Ruprecht. *Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern* (Palaestra, 227). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 ; in 8, 150 p.

Étude philologique sur les termes que l'ancien haut-allemand employait pour désigner la tristesse et les vices apparentés. On sait que pour le moyen âge

la tristesse prenait place dans la série des vices capitaux. M. R. nous le rappelle en commençant son étude. Cassien, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, d'autres encore, exposent ce que l'on entend par tristesse et quelles formes elle peut prendre. M. R. étudie les différents termes employés pour rendre le latin *tristitia* et les vices connexes : *anxietas, pusillanimitas, desperatio* et la *tristitia utilis*, la componction. Une dernière partie examine comment cette notion spécifiquement chrétienne de la tristesse s'est exprimée dans des œuvres comme le *Heliand*, le Livre des évangiles d'Otfried, le Psautier de Notker, et dans la catéchétique du temps. A. B.

1881. K. Preisendanz. *Reginbert von der Reichenau. Aus Bibliothek und Skriptorium des Inselklosters.* — Neue Heidelberger Jahrbücher, neue Folge (1952-53) 1-49.

M. P. s'interroge d'abord sur l'identité et l'activité de Reginbert, moine de Reichenau, qui fut scribe de son monastère sous quatre abbés différents et mourut vers 847. Il a dressé en 821-22 un catalogue des manuscrits de son monastère. Il n'en existe plus que des copies partielles, qui permettent néanmoins de se faire une idée assez exacte de l'ampleur de cette bibliothèque abbatiale. Plusieurs manuscrits ont été copiés par Reginbert ou sous sa direction ; mais beaucoup proviennent d'autres *scriptoria*, surtout de celui de Constance. G. M.

1882. B. Blumenkranz. *Un pamphlet juif médio-latin de polémique antichrétienne.* — Revue Hist. Philos. relig. 34 (1954) 401-413.

Il ne nous reste guère d'écrits juifs de polémique contre les chrétiens : le réemploi du parchemin ou le feu des bûchers les ont fait disparaître. Ce fait a invité M. B. à composer un « faux vrai ». Utilisant les lettres de Paul Alvare de Cordoue (PL 121, 478-514), que le P. J. Madoz a rééditées naguère (voir *Bull.* V, n° 892), il nous donne en latin et en traduction française ce qu'aurait dû être pareil pamphlet, écrit soi-disant par Bodo-Éléazar, dont ces lettres font mention. « Chaque idée, chaque argument proféré, chaque mot employé, et jusqu'aux tournures des phrases, sont bien de la main d'un polémiste juif du milieu du IX^e^ siècle » (p. 401). A. B.

1883. J. Wollasch. *Zu den persönlichen Notizen des Heiricus von S. Germain d'Auxerre.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 211-226.

Examinant soigneusement les notes marginales autographes du manuscrit *Melk 412* (*370 G 32*) de Héric, moine de Saint-Germain d'Auxerre (éditées dans MGH, Ep. 6, 1, *Epistolae variorum*, n° 25), M. W. y trouve l'occasion de préciser certaines dates de la vie du moine : il fut obligé par l'abbé Carloman de s'exiler à Moutiers-Grandval en Suisse, le 26 mai 866 et dut y rester jusqu'en 870 ou 873. A. B.

1884. G. Vismara. *Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella Respublica christiana medioevale* (Estratto dagli *Studi Urbinati* 1948-50). — Milano, A. Giuffré, 1950 ; in 8, p. 109-209.

Les alliances d'un prince chrétien avec les infidèles étaient considérées au moyen âge comme illicites et faisaient encourir l'excommunication. Pour un

Jean VIII († 882) comme pour un Innocent IV († 1254), la solidarité entre états chrétiens n'était pas seulement sanctionnée par une loi morale, mais considérée comme de droit divin. Ils transféraient sur le plan des relations internationales les vues pauliniennes sur les rapports entre membres du corps mystique. Néanmoins toute relation sans caractère politique restait licite et était même favorisée, comme garantie d'un état de paix. G. M.

1885. H. Furmann. *Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916).* — Zeitschr. bayer. Landesgesch. 20 (1957) 136-151. Xe s.

M. F. reprend le sujet traité récemment par M. M. Hellmann (voir *Bull.* VIII, n° 989). Par une étude minutieuse des sources des décrets synodaux de Hohenaltheim, il veut ramener à des proportions beaucoup plus modestes l'influence exercée sur ce concile par les textes pseudo-isidoriens. H. B.

1886. G. De Poerck. *Le sermon bilingue sur Jonas du manuscrit Valenciennes 521 (475).* — Romanica Gandensia 4 (1956) 31-66.

M. De P. présente et publie le texte de ce sermon, où se mêlent curieusement et de façon unique latin et français, notations tachygraphiques et graphies en clair. D'un auteur inconnu, il s'inspire du commentaire hiéronymien sur Jonas. Il aurait été prononcé à l'abbaye de Saint-Amand (Elnone) au plus tôt le mercredi des cendres 938, et plus probablement au cours des douze années suivantes. G. M.

1887. W. Ullmann. *The Origins of the « Ottonianum ».* — Cambridge histor. Journal 11 (1953-55) 114-128.

Le fameux *Privilegium Ottonis*, conservé aux Archives vaticanes, confirme dans sa première partie les donations carolingiennes au Saint-Siège, mais apporte dans sa seconde partie de sévères restrictions au pouvoir pontifical et exige du pape-élu un serment de fidélité à l'empereur avant sa consécration. D'une étude interne de ce document il apparaît nettement qu'il ne reproduit pas le *Privilegium* délivré par Othon à Jean XII le 13 février 962, mais celui qui lui fut substitué en décembre 963, quand par autorité impériale le pontife régnant fut remplacé par Léon VIII. La première partie et l'eschatocole de ce « faux » sont néanmoins repris au *Privilegium* original, dont le point de départ est à chercher dans des actes analogues du IXe siècle, le *Ludovicianum* (817) et le *Lotharianum* (824). G. M.

1888. G. Arnaldi. *Liutprando e l'idea di Roma nell'Alto Medioevo.* — Archivio Società romana Storia patria 79 (1956) 23-34.

Des écrits de Liutprand, évêque de Crémone, il apparaît que, si Rome jouissait encore à l'époque du haut moyen âge d'une certaine considération, c'était uniquement comme lieu du martyre des princes des apôtres. G. M.

1889. W. Lange. *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200* (Palaestra, 222). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; in 8, 303 p. Mk. 30. XIe s.

L'Islande est le seul pays germanique où, dès la conversion au christianisme, la foi nouvelle s'est exprimée en poésie. De là l'intérêt de cette littérature pour

savoir ce que représentait aux yeux de ces néophytes la nouvelle religion et les vérités qu'ils en avaient assimilées. L'étude de M. L. se divise en deux parties. Une première fait le relevé des pièces du dossier, depuis Hallfred (970-1007), scalde de la cour d'Olaf de Norvège, type du converti superficiel, jusqu'à Einarr Skúlason (né vers 1090 en Islande), le poète religieux le plus important du XII^e siècle, et la *Leidarvísan*, poésie strophique de la seconde moitié de ce même siècle, où l'on retrouve une allusion à la « Lettre tombée du ciel » sur la célébration du dimanche, qui jouit d'une si grande vogue et fut fort répandue dans l'Occident chrétien.

Dans la seconde partie M. L. s'efforce de synthétiser les données fournies par ces pièces. Dieu est reconnu comme créateur, maître du monde, des hommes et des anges ; le Christ également et à peu près avec les mêmes attributions que Dieu ; la sainte Vierge n'est guère connue, — personne ne porte son nom, — le diable est ignoré : la poésie ne connaît même pas de nom pour le désigner. L'introduction du christianisme vers l'an 1000 n'a toutefois pas produit en Islande une brisure nette avec les temps antérieurs. Longtemps la poésie profane reste en honneur à côté de la poésie religieuse et celle-ci ne connaît un regain de faveur que vers 1050, lors de la fondation de monastères bénédictins et de chanoines réguliers de S. Augustin ; par contre, aucun ordre mendiant ne s'y établit. Au point de vue philologique cette époque témoigne d'un grand enrichissement du vocabulaire, d'origine anglaise, allemande et aussi irlandaise.

A. B.

1890. F. Kempf S. J. *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann.* — Saggi storici intorno al Papato (voir *Bull.* VIII, n° 1810) 117-170.

D'après W. Ullmann (voir *Bull.* VII, n° 1683), l'idée hiérocratique seule aurait animé la politique pontificale au moyen âge. Avec Grégoire VII elle devint système de gouvernement et fut exploitée à fond au milieu du XII^e siècle. Sauf quelques raffinements techniques et idéologiques elle se maintint inchangée jusqu'au XIV^e siècle.

Le P.K. soumet à une critique serrée les affirmations d'Ullmann tant pour la période antérieure à Grégoire VII que pour celle qui lui fait suite. Il ne peut admettre qu'avant Innocent IV la papauté ait œuvré exclusivement dans le sens des idées hiérocratiques. En effet l'Église s'est souvent inspirée, pour son système de gouvernement, des idées des penseurs contemporains qui lui étaient fidèles. Or les idées hiérocratiques n'ont pu être admises au moyen âge que lorsque l'Occident chrétien fut véritablement constitué dans son organisation complexe. La position du P.K. rejoint assez bien celle défendue aussi par Mgr M. Maccarrone.

G. M.

1891. R. Mayne. *East and West in 1054.* — Cambridge histor. Journal 11 (1953-55) 133-148.

Pour M. M. le schisme de 1054, — dont l'importance est discutée par les historiens, — apparaît moins comme un chapitre de l'histoire diplomatique romano-byzantine que comme un épisode de trois histoires séparées, celles de Byzance, de Rome et des Normands. L'attitude de Michel Cérulaire fut surtout politique et s'inspira de son opposition au césaropapisme byzantin. Pour le cardinal Humbert, dont M.M. soutient la validité de l'excommunication portée contre le pa-

triarche, c'étaient avant tout des questions relevant du gouvernement ecclésiastique et de la théologie qui étaient en jeu. Enfin les invasions des Normands en Italie facilitèrent l'entente entre Rome et l'empereur byzantin. G. M.

1892. L. Salvatorelli. *Le idee ierocratiche dei pontefici da Gregorio VII ad Innocenzo III.* — Miscellanea in onore di Roberto Cessi (Storia e letteratura, 71-73. — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958 ; 3 vol. in 8 ; lxxvii-424, 518 et 403 p.) I, 171-190.

De Grégoire VII à Innocent III le pouvoir temporel n'est plus considéré comme un mal nécessaire mais comme un bien inférieur, portion de cette perfection divine transmise par Dieu et le Christ à leurs vicaires sur terre, Pierre et ses successeurs. En cette vue réside le sens profond de l'*utraque potestas* ou de l'*uterque gladius*, réclamés par ces pontifes. G. M.

1893. G. Wolf. *Zur Person Wenrichs von Trier und zur Datierung seiner Schrift (Lib. de lite 1, 280 ff.).* — Zeitschr. Gesch. Oberrheins 103 (1955) 638-644.

Parmi les écrits antigrégoriens, la lettre de Wenrich de Trèves, composée au nom de Thierry de Verdun, occupe une place éminente tant par l'élégance de son style que par son excellente récapitulation des griefs portés contre Grégoire VII. Sur la personne de Wenrich on ne sait rien de certain, si ce n'est qu'il fut écolâtre à Trèves. Sa lettre a été rédigée entre juin 1080 et juillet-août 1081. G. M.

1894. M. Rosati. *La teologia sacramentaria nella lotta contre la simonia e l'investitura laica del secolo XI.* — Tolentino, Tipogr. S. Nicola, 1951 ; in 8, 103 p.

M. R. étudie, du point de vue dogmatique, la controverse du XIe siècle sur la validité des sacrements administrés par des prêtres ou des évêques simoniaques. Après un exposé des prémisses et du cadre historique de cette polémique, il expose comment les réformateurs ecclésiastiques et laïcs de l'époque ont, dans leurs traités, distingué entre le pouvoir et l'exercice de l'ordre, ce qu'ils ont exigé chez le ministre du sacrement pour qu'il puisse validement le conférer, comment ils ont compris que les sacrements étaient du Christ et de l'Église. De cette étude il apparaît qu'aucune doctrine cohérente et systématique n'existait alors sur la validité des ordinations conférées par des simoniaques et des schismatiques. Le concile de Plaisance (1095) allait légiférer en ce domaine. G. M.

1895. Ch. Dereine. *La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100).* — Revue Hist. ecclés. 54 (1959) 41-65.

Grâce aux documents du temps, M. D. peut restituer la forme primitive de l'idéal des premiers fondateurs d'Affligem, à savoir un retour à l'austérité de la vie des premiers temps de l'Église. D'abord la solitude, en réaction contre de nombreuses abbayes du type cénobitique ; ensuite l'hospitalité, l'accueil et la protection des voyageurs et le soin des pauvres ; enfin la pauvreté, basée sur le travail manuel, la suppression de tout luxe, le renoncement aux biens ecclésiastiques et séculiers. Bientôt cependant ce genre de vie plus austère, plus érémitique, prôné par le moine Fulgence, fut remplacé par le retour aux coutumes du monachisme traditionnel. O. L.

1896. P. Charamis. *Aims of the Medieval Crusades and How they Were Viewed by Byzantium.* — Church History 21 (1952) 123-134.

Les empereurs byzantins, en compensation de l'aide que devaient leur apporter les croisés dans la lutte contre leurs adversaires ottomans et autres, se montraient disposés à entrer dans les vues de Rome pour mettre fin au schisme. Mais c'était contre le vœu de la majorité de leur clergé et de leur peuple. De là, à Byzance, des dissensions internes et une haine accrue contre les Latins, aux vastes ambitions. Aussi la croisade, qui devait être un ferment d'unité pour la chrétienté, allait, au cours de son développement, devenir une nouvelle source de désunion entre Latins et Grecs. G. M.

1897. A. Stoelen O. Carth. *Les commentaires scripturaires attribués à Bruno le Chartreux.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 177-247.

L'Expositio in psalmos (PL 152, 637-1420) et l'*Expositio in omnes epistolas Pauli* (PL 153, 13-566) sont-elles bien l'œuvre de saint Bruno († 1101), le fondateur des chartreux ? Dom S. n'entend pas encore démontrer positivement leur authenticité, mais il tient d'abord à réfuter A. Landgraf qui l'a niée. Il commence par rappeler l'état de la tradition manuscrite : du Commentaire sur les psaumes il ne reste que le seul *Grenoble 240* ; du Commentaire sur saint Paul il subsiste 22 témoins, dont aucun d'ailleurs n'a le texte intégral. Après avoir éliminé la candidature de Jean de Tours et de Radulphe de Laon (ou de Radulphe de Flaix), le savant érudit en arrive à la thèse de Landgraf : selon celui-ci, le Commentaire sur saint Paul ne peut être l'œuvre de saint Bruno parce que, dans une trentaine de cas, il y a contradiction entre les deux commentaires quand il s'agit d'expliquer un même texte ; et puisque le Commentaire sur les psaumes est certainement l'œuvre de Bruno, il ne peut en être de même du Commentaire sur saint Paul. L'argument est d'autant plus sérieux que les deux commentaires sont sensiblement de la même époque : fin du XI^e^ ou début du XII^e^ siècle. Dom S. s'est imposé le travail d'étudier chacun des cas de prétendue contradiction ; il n'y a aucune contradiction, ni lorsque le Commentaire sur Saint Paul explique un texte cité dans le Commentaire sur les psaumes, ni lorsque le Commentaire sur les psaumes renvoie à un texte de saint Paul. On le comprendra aisément : il est impossible de résumer une telle enquête. Landgraf avait aussi fait état de l'époque de composition des deux commentaires en se basant sur les positions doctrinales des deux écrits concernant cinq points. Ici encore dom S. examine patiemment chaque cas en particulier. En toute cette étude, on ne fait qu'admirer la parfaite connaissance que l'auteur possède du texte des deux commentaires et le soin extrême avec lequel il a voulu atteindre l'adversaire jusqu'en ses derniers retranchements. O. L.

1898. J. Gross. *Bruno der Kartäuser und der Augustinismus.* — Augustiniana 9 (1959) 78-92.

Connaissant la thèse de A. Landgraf niant l'authenticité du Commentaire sur les épîtres pauliennes attribué à Bruno le Chartreux (voir *Bull.* VIII, n° 1897), M. G. compare certaines positions de ce commentaire avec celles du Commentaire sur les psaumes dont l'authenticité est garantie. Il a pris comme terme de comparaison la doctrine des deux écrits sur le péché originel et les questions connexes (état de justice originelle, droits du démon sur l'humanité pécheresse, détérioration du libre arbitre après le péché, sort des enfants morts sans baptême).

Il existe une telle ressemblance entre les deux écrits que M. G. y voit un indice sérieux de l'authencité de chacun d'eux. Tout en reconnaissant une dépendance intime de saint Bruno à l'égard de saint Augustin, M.G. a cependant soin de noter que le disciple ne partage pas le pessimisme du saint docteur.

Les pages consacrées à l'identité d'auteur sont suggestives ; mais la confrontation des textes devrait être faite d'une manière plus précise encore. Car tous les théologiens du temps partageaient les vues de saint Augustin, et dès lors deux auteurs différents pouvaient être d'accord sur ce point de doctrine, sans même se connaître. Mais il importerait avant tout de repérer dans les deux commentaires des formules intimement apparentées qui ne se rencontrent pas chez saint Augustin. C'est par ces menus détails d'ordre littéraire qu'on s'approchera davantage de la solution du problème. O. L.

1899. A. M. Landgraf. *Essentia et vires motivae scholasticae nascentis.* — Divinitas 2 (1958) 225-241.

Vue d'ensemble sur les caractéristiques de la « Frühscholastik », s'étendant de saint Anselme de Cantorbéry à l'époque d'Alexandre de Halès. La scolastique naissante ne se définit point par une idée dominante, mais par une méthode nouvelle : avec Pierre Abélard on utilise la dialectique et le raisonnement pour une intelligence humaine du donné révélé. A côté de la théologie monastique, qui vise à la sanctification du moine, on voit surgir une théologie enseignée publiquement pour l'instruction du clergé. Le texte de base est la Bible, mais les maîtres introduisent dans leurs commentaires des questions théologiques (L. cite Abélard ; mais on sait que le procédé a été pratiqué déjà par Anselme de Laon). Le mérite de la scolastique naissante, conclut L., a été de maintenir la tradition patristique. O. L.

1900. R. Haubst. *Das hoch- und spätmittelalterliche « Cur Deus homo? ».* — Münchener theol. Zeitschr. 6 (1955) 302-312.

Étudiant l'opinion des théologiens médiévaux depuis S. Anselme sur la cause finale de l'incarnation, M. H. peut établir que l'hypothèse scotiste de l'incarnation indépendante du péché de l'homme a été formulée bien avant Duns Scot. G. M.

1901. A. Emmen O. F. M. *De betekenis van St. Anselmus voor de Onbevlekte Ontvangenis.* — Studia cathol. 29 (1954) 249-262.

S. Anselme fut regardé longtemps comme un tenant de l'immaculée conception. Cela est dû au fait qu'on lui attribua deux ouvrages favorables à cette thèse, mais qui ne sont pas de sa plume : le *Tractatus de conceptione S.Mariae* d'Eadmer et l'*Epistola ad coepiscopos Angliae.* Mais indirectement il a certainement contribué à l'élaboration de cette doctrine par son *De conceptu virginali* et son influence sur Duns Scot. A. B.

1902. J. Leclercq O. S. B. *Richesses spirituelles du XII^e siècle.* — Vie spirituelle 50 (1959) 298-305. XII^e s.

Bonne vue d'ensemble sur la théologie spirituelle du XII^e siècle, où défilent les moines noirs scrutant le dogme, les moines blancs avant tout mystiques, Guillaume de Saint-Thierry le théologien, les chanoines réguliers et spécialement l'école de Saint-Victor d'allure plus philosophique. O. L.

1903. E. Bertola. *Il socratismo cristiano nel XII secolo.* — Rivista Filos. neo-scolast. 51 (1959) 252-264.

De nombreux traités clunisiens, cisterciens et victorins du XII^e^ siècle ont emprunté à la philosophie de Socrate son antiphysicisme, sa conviction que la connaissance de soi est beaucoup plus importante pour l'homme que celle du monde entier. Mais ils christianisèrent cet aspect de la connaissance de l'homme, en le rapportant et en le soumettant à Dieu. Pour certains le « cognosce te ipsum » recueilli par Socrate de l'oracle de Delphes était même un thème biblique et chrétien, car inclus dans le Cantique des Cantiques. G. M.

1904. R. Blomme. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e^ siècle* (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum scriptae, Series III, 6). — Louvain, Publications universitaires, 1958 ; in 8, XII-385 p. Fr. 390.

Le sujet auquel s'est consacré M. B. est assez restreint : la notion du péché pendant un demi-siècle à peine, à savoir dans les trois écoles du temps : celles d'Anselme de Laon, de Pierre Abélard, de Hugues de Saint-Victor. L'école d'Anselme de Laon lui était accessible grâce aux nombreux textes édités au cours de ces dernières années : M. B. en a extrait les moindres données avec un soin presque méticuleux. Le butin recueilli est assez maigre : à cette époque, on ne s'intéressait guère à la morale; le péché était envisagé en tant que mal ontologique et considéré sous son aspect extérieur d'infraction plus ou moins grave de la loi, méritant telle peine canonique. On peut toutefois discerner un certain souci d'intériosisation ; tel le souci de distinguer entre suggestion, délectation, consentement, tels aussi quelques aperçus sur l'imputabilité, l'intention ; mais ce n'étaient que de faibles lueurs. Bref, « l'étude (de cette époque) se termine par un constat de carence » (p. 86).

Celle consacrée à Pierre Abélard est d'autant plus instructive. Comme on le sait, Abélard réagit violemment contre toute morale objective ; le péché consiste, non dans l'acte externe, mais uniquement dans l'intention qui y préside. Cependant, comme tout novateur, Pierre a de ces outrances de langage qui, en un sens, sont des erreurs et en tout cas risquent d'être mal comprises. Pour rendre fidèlement sa pensée, M. B. s'est livré à une exégèse presque minutieuse des textes. Le langage du maître recouvrait nombre d'équivoques. Ne dit-on pas : « je n'avais pas l'intention de mal faire » ou : « je n'avais pas conscience de mal faire » ? Autres formules ambiguës : le péché est dans le consentement, dans le mépris de Dieu ; il est volontaire, il est une volonté mauvaise, un mouvement de concupiscence. M. B. montre très bien que les formules de Pierre Abélard manquent souvent de précision et d'ailleurs varient selon les besoins de la polémique. Quel fut le sort de ses idées ? Abélard eut des disciples en maître Herman, auteur de l'*Epitome theologiae christianae*, dans les *Sententiae Parisienses*, dans l'*Ysagoge*, les *Sententiae Florianenses* et le *Commentarius Cantabrigiensis* ; mais ces disciples s'efforcèrent d'éviter les formules trop risquées. Pierre Abélard eut d'ailleurs dans Guillaume de Saint-Thierry et l'*Excerptor* des adversaires qui préparèrent sa condamnation au concile de Sens (1140). M. B. conclut : « Si Abélard a rencontré de l'opposition, celle-ci fut pour une bonne part due à l'incompréhension... ; les adversaires avaient une tout autre problématique que lui » (p. 339).

M. B. s'attache enfin à l'école de Saint-Victor. Mais il constate que ni Hugues de Saint-Victor, ni l'auteur de la *Summa Sententiarum* ne s'intéressent grandement au problème du péché. Il faut en dire autant de l'école de Chartres, à laquelle M. B. consacre les dernières pages de son livre. Le lecteur s'étonnera peut-être qu'un travail aussi considérable n'arrive qu'à des résultats relativement peu importants. C'est le moment de rappeler que le mérite d'un historien ne se mesure pas à l'importance de ses découvertes, mais à la manière dont il s'est acquitté de son métier d'historien. Quand on a eu, comme M. B., la patience d'inventorier toutes les pièces du dossier et qu'on les a examinées avec un souci constant d'impartialité et de précision, on peut dire qu'on a bien mérité de la science historique et que, par exemple, ceux qui veulent étudier Pierre Abélard ne pourront se dispenser de lire son ouvrage. O. L.

1905. J. Dolch. *Lehrplanfragen in der Frühscholastik.* — Philos. Jahrb. 63 (1954) 433-444.

M. D. expose d'abord le plan d'étude des arts libéraux d'Honorius d'Autun. Il cite ensuite Hugues de Saint-Victor, pour qui aucun savoir n'est à rejeter. Considérée à cette époque comme une introduction à la connaissance des Écritures, l'étude des arts libéraux constituait aussi pour certains esprits une fin en soi. G. M.

1906. G. Zanetti. *Carattere canonico dell' « aequitas » nella letteratura civilistica preirneriana.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 227-245.

La période antérieure à Irnerius († 1125) se différencie de celle de la renaissance juridique qui la suivit, par la prééminence accordée à l'équité sur le droit strict. Prééminence véritablement rationnelle et scientifique, basée sur de profonds motifs éthico-religieux, élaborée à partir d'une doctrine intimement pétrie de principes théologiques, d'un grand idéalisme, influencée d'une manière évidente par les prescriptions canoniques. G. M.

1907. E. Kleineidam. *De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?* — Cîteaux 11 (1960) 56-62.

Dans *Rouen A.307*, f. 220^v, on lit la sentence *Tres sunt libertates*, éditée dans notre *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, V (Gembloux 1959), p. 87, et présentée comme étant « probablement » d'Anselme de Laon. M. K. hésite à se rendre à cette hypothèse, car cette sentence ne se retrouve dans aucune des sommes théologiques de l'école d'Anselme. Nous pourrions répondre que dans le *Liber pancrisis* se rencontrent onze sentences attribuées nommément à Anselme de Laon et qui ne sont conservées dans aucune de ces sommes (voir les sentences 35, 37, 39, 51, 52, 53, 56, 62, 86, 91, 92 du tome V cité plus haut de *Psychologie et morale*). D'autre part, il faut avouer — ce qui ne plaide certes pas en faveur de l'authenticité anselmienne — que la dite sentence ne se lit que dans un seul des nombreux manuscrits qui ont conservé les sentences d'Anselme (à savoir celui de Rouen) et cela dans un contexte où l'on ne lit aucune sentence plus ou moins anselmienne. Mais il y a plus : M. K. souligne l'intime parenté qui relie cette sentence au *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard (PL 182, 1005-1010) ; parenté incontestable. Il faudra cependant préciser : comme les auteurs

des florilèges respectent — on peut dire toujours — la teneur des sentences qu'ils transcrivent, on peut conclure que l'auteur du florilège a eu sous les yeux, pour le copier, non pas l'ouvrage même de saint Bernard, mais un auteur qui l'a résumé ; le texte du saint docteur est en effet beaucoup plus long que celui que nous avons transcrit du manuscrit de Rouen. O. L.

1908. H. V. White. *Pontius of Cluny, the Curia Romana and the End of Gregorianism in Rome.* — Church History 27 (1958) 195-219.

D'après M.W. le jugement défavorable porté sur le gouvernement de l'abbé de Cluny Ponce de Melgueil (1109-1122) serait à réviser, car il provient de ses adversaires personnels, Bernard de Clairvaux et Pierre le Vénérable. Sa disgrâce et sa condamnation ne peuvent se comprendre que replacées dans l'ensemble des événements vécus par la curie romaine de 1112 à 1130. Ponce serait la première victime de cette révolution qui, avec l'avènement d'Honorius II, consacra la fin de la papauté grégorienne à Rome et celle de l'ancienne tradition monastique en Occident. Le tort du successeur des grands abbés aurait été de ne pas s'être adapté aux circonstances nouvelles et d'être resté attaché à l'ancien Cluny.
G. M.

1909. J. G. Rowe. *The Papacy and the Greeks (1122-1153).* — Church History 28 (1959) 115-130, 310-327.

La tension grandissante entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient depuis le concordat de Worms (1122) jusqu'à la mort d'Eugène III (1153) ne s'explique pas seulement par les croisades et l'établissement d'états latins en Syrie-Palestine ; elle résulte aussi de ce drame politique qui a l'Italie du Sud pour enjeu et la papauté, les Normands, les Germains et les Grecs pour principaux protagonistes. Dans cette atmosphère de mutuelle suspicion peu de progrès pouvait être réalisé dans la voie d'une réconciliation entre Rome et Constantinople. G. M.

1910. D. S. Santa. *La spiritualità di S. Norberto.* — Analecta Praemonstr. 35 (1959) 15-55.

La première partie de cette bonne étude rappelle les étapes de la vie de saint Norbert depuis sa conversion et son apostolat itinérant sous la direction de la hiérarchie jusqu'à son entrée à Prémontré. La seconde partie décrit l'idéal de perfection qu'il veut pour sa communauté : acceptation de la règle de saint Augustin, fidélité à la profession canoniale et au genre de vie des apôtres ; idéal qui se traduit par l'humilité, la prière, la pauvreté, la mortification, le silence et la charité envers le prochain. O. L.

1911. L. Bataillon O. P. *Aristoteles Latinus. Compléments.* — Bulletin de la Société internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale 1 (1959) 115-124.

En recherchant les manuscrits en vue de l'édition critique des œuvres de saint Thomas, le P. B., de la section française de la Commission léonine, a rencontré par hasard nombre de traductions d'Aristote non encore signalées dans l'*Aristoteles Latinus*. Il en dresse une liste imposante, conscient d'ailleurs des lacunes de l'information. Utile complément à l'*Aristoteles Latinus* (voir *Bull.* VII, nº 993).

Nous aimons à saluer, à cette occasion, un nouveau *Bulletin* qui rendra de grands services, si les médiévistes veulent y collaborer. Dans ce premier fascicule, on trouvera de nombreuses notices sur les institutions ou associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale, de même la liste des nombreux médiévistes (avec indication de leur adresse) qui ont envoyé des renseignements au secrétariat de la Société et la liste des éditions ou des études qu'ils préparent. Il est essentiel que les médiévistes multiplient leurs relations scientifiques : bien des fois deux érudits préparent une même édition critique ou entreprennent l'étude d'un même sujet. O. L.

1912. N. Vilain. *Prescription et bonne foi, du Décret de Gratien (1140) à Jean d'André (†1348).* — Traditio 14 (1958) 121-189.

Il s'agit de la bonne foi requise pour la validité de la prescription acquisitive (*usucapio*) ou extinctive (libératrice). Appuyé sur une abondante et solide information, M. V. analyse la doctrine des canonistes, des théologiens et des romanistes depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à Jean d'André († 1348), le dernier représentant de l'époque classique du droit canonique. Les sources de la doctrine canonique sur la prescription sont à chercher chez les romanistes du XII^e siècle, attachés surtout à l'exégèse du code de Justinien. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le Décret de Gratien, qui ne fait encore aucune allusion à la bonne foi. Les principes de l'exigence positive de la bonne foi dans la prescription et de la nécessité de la permanence de cette bonne foi pendant tout le cours de la prescription sont le fait de la doctrine canonique du milieu du XII^e siècle (Rufin, Étienne de Tournai) ; mais leur première sanction légale est l'œuvre du pape Innocent III (1198-1216), lequel convoqua le concile du Latran de 1215 et y promulgua le canon *Quoniam omne*. Ces nouveaux principes avaient d'ailleurs trouvé dès 1170-1180 de nombreux défenseurs parmi les canonistes et ensuite chez les théologiens (Pierre le Chantre, Robert de Courçon). Le canon *Quoniam omne* affirme la nécessité de la bonne foi continue dans la prescription. Mais vaut-il aussi pour l'*usucapio* ? Des canonistes l'admettaient, tels Huguccio, l'auteur de la Glose Palatine. Cependant avant Jean d'André aucun canoniste, aucun théologien, ni aucun romaniste n'a appliqué les nouveaux principes à toute prescription ; aucun d'entre eux n'a songé à assimiler tout prescrivant à un possesseur. Telles sont les grandes lignes de l'étude de M. V., remarquable par sa clarté et une solide érudition. Un petit détail pratique : le débutant en histoire canonique trouvera, p. 124-127, la liste des décrétistes et décrétalistes avec la date de leurs ouvrages. O. L.

1913. G. Le Bras. *Le droit classique de l'Église contre la puissance arbitraire.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 25-37.

L'Église, pendant l'âge classique de son droit, de 1140 à 1378, a non seulement dressé des barrières stables contre l'omnipotence de l'État ; elle s'est aussi défendue elle-même contre les tentations d'arbitraire. G. M.

1914. O. Lottin O. S. B. *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 248-284.

Poursuivant l'enquête menée par M. R. Baron (voir *Bull.* VIII, n° 162), nous présentons les recueils contenus dans *Bruges Ville 153, Douai 371* et *Metz 1230* (*collection Salis 80*), qui, à côté d'œuvres plus ou moins amples de Hugues de

Saint-Victor, contiennent nombre de *Miscellanea* du maître victorin. On peut en déduire que seuls les deux premiers livres des *Miscellanea* reproduits dans PL 177 sont authentiques, que le texte biblique introduisant chaque pièce est originel, mais que le titre qui résume la pièce ne l'est pas. J'ai analysé ensuite le florilège d'*Évreux 19* (ou *Rouen 553*) contenant des pièces qu'il faut attribuer à Hugues. O. L.

1915. D. Van den Eynde O. F. M. *Notice littéraire sur les « Institutiones in decalogum » de Hugues de Saint-Victor.* — Antonianum 34 (1959) 449-458.

Le P. V. d. E. compare le contenu de l'opuscule *Institutiones in decalogum* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 9-15) avec les sentences dites *Sententiae Anselmi* : pour l'explication des quatre premiers commandements, il est clair que l'opuscule hugonien développe les *Sententiae Anselmi*. Dans son *De sacramentis*, Hugues remplace l'exposé de ces *Sententiae* par son propre texte des *Institutiones*, mais il conserve les textes des *Sententiae Anselmi* pour l'explication des six autres commandements. Avec sa précision habituelle, le P. V. d. E. établit l'ordre suivant : les *Notulae in Exodum* (PL 175, 61-74), les *Sententiae de divinitate* (son cours inédit de théologie par son élève Laurent), les *Institutiones in decalogum* dont il est question ici, le *Dialogus de scripturis et scriptoribus sacris*. O. L.

1916. L. Calonghi. *La scienza e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore* (Pont. Athenaeum Salesianum, Facultas philosophica, Theses ad lauream, 41). — Torino, Scuola grafica salesiana, 1956 ; in 8, 72 p.

Cette dissertation n'a pas la prétention de révolutionner nos connaissances sur Hugues de Saint-Victor. M. C. présente d'abord une synthèse claire sur la science en général, telle que la concevait le grand Victorin, ce qui la distingue des autres connaissances d'ordre naturel, de la foi surnaturelle, de la connaissance mystique. M. C. s'attache ensuite à la classification des sciences : la science théorique, comprenant la théologie, la mathématique (arithmétique, géométrie, musique, astronomie) et la physique ; la science pratique (éthique individuelle, familiale, politique) ; la mécanique (les diverses techniques : agriculture, médecine, etc.) et la logique (grammaire, dialectique ou rhétorique). M. C. rappelle ce que Hugues doit à saint Augustin, Cassiodore et Isidore, ce qui le sépare de Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, et l'influence qu'il a exercée sur Godefroid de Saint-Victor, Gundissalinus et saint Albert le Grand. O. L.

1917. R. Blomme. *A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard.* — Ephem. theol. lovan. 33 (1957) 319-347.

A part quelques lignes du début et de fin de cet article, ces pages de M. B. ont été reproduites dans l'ouvrage recensé ci-dessus, p. 168-199 (voir *Bull.* VIII, n° 1904). O. L.

1918. R. Thomas O. C. S. O. *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry.* I : *Présentation du personnage.* II : *La doctrine* (Pains de Cîteaux, 1-2). — La Trappe, 1959 ; 2 vol. in 8, 115 et 155 p. Fr. 5 et 7.

Ces deux opuscules, simplement dactylographiés et hors commerce, sont sans doute destinés aux jeunes religieux désireux de connaître Guillaume de Saint-

Thierry. Le P. Th. présente Guillaume comme le grand ami de saint Bernard, décrit rapidement sa vie et ses écrits, souligne en lui deux notes caractéristiques : le désir de voir Dieu et la dévotion au Christ. Quant à sa doctrine spirituelle, présentée dans le deuxième opuscule, le P. Th. débute, à juste titre, par quelques pages sur la nature de l'âme ; cette doctrine prône l'amour envisagé à la fois comme œuvre de l'Esprit d'amour et comme connaissance ; c'est ainsi que l'âme se refait à l'image de Dieu, se prépare à l'oraison et à l'illumination qui suppose le dégagement de tout le créé. L'exposé est clair, méthodiquement conduit, illustré par de nombreux textes de Guillaume accessibles à tous. O. L.

1919. Guillaume de Saint-Thierry. *La contemplation de Dieu. L'oraison de dom Guillaume.* Introduction, texte latin et traduction de J. Hourlier O. S. B. (Sources chrétiennes, 61 ; Série de textes monastiques d'Occident, 2). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 158 p. Fr. 8.40.

Le *De contemplando Deo* de Guillaume de Saint-Thierry est conservé en de nombreux manuscrits. Dom H. en cite 40 sous la rubrique : « Liste de quelques manuscrits ». Pour son édition critique, le savant a choisi comme texte de base *Paris Mazar. 776*, le plus ancien témoin (XII^e s.), provenant de Reuil et le seul qui indique le nom du véritable auteur ; mais l'apparat critique très fourni atteste que l'éditeur a consulté une vingtaine de manuscrits. L'opuscule date des premières années de l'abbatiat de Guillaume à Saint-Thierry, c'est-à-dire de 1119 à 1135, année où il entra à Signy. Dom H. confirme la thèse de dom J.-M. Déchanet, datant l'ouvrage de 1119-1120 : on s'explique ainsi comment la pensée de Guillaume cherche encore une formulation précise. Moins de cinquante ans après sa rédaction l'écrit passa sous le nom de saint Bernard : les copistes de Clairvaux, transcrivant les œuvres de saint Bernard, auront tout naturellement incorporé dans le *corpus* bernardin un ouvrage anonyme qu'ils possédaient évidemment et qui semblait si apparenté aux écrits du saint docteur. Le traité de Guillaume est de lecture difficile ; dom H. analyse soigneusement son contenu, constitué de deux parties : l'itinéraire de l'âme vers Dieu ; la sainte Trinité source de l'amour. Les sources de Guillaume sont l'Écriture, la liturgie, saint Augustin, saint Grégoire le Grand et Jean Scot Érigène, qui exerça sur Guillaume une profonde influence. Dans *Paris Maz. 776*, et là seulement, dom H. a découvert un tout petit écrit *Oratio domini Willelmi*, certainement authentique, qui complète la doctrine du *De contemplando Deo*. C'est par l'édition de ce texte qu'il clôt son excellente édition du *De contemplando Deo*, illustrée par une bonne traduction française. O. L.

1920. Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1959 ; in 8, 231 p. Fr. 22.50.

En 1946, dom J.-M. Déchanet (voir *Bull.* V, n° 438) éditait d'après *Charleville 114* le *Speculum fidei* de Guillaume de Saint-Thierry, avec traduction et notes. M^lle D. a jugé bon de présenter à son tour, d'après le même manuscrit, — c'est le seul qui ait conservé le traité, — une édition du même écrit avec traduction et notes. C'est sans nul doute parce qu'elle n'a pas voulu dissocier le *Speculum fidei* d'un ouvrage connexe, l'*Enigma fidei*. Ces deux écrits, à peu près contemporains (vers 1138, tandis que dom D. datait le *Speculum fidei* des années 1140-

43), traitent en effet du même sujet, la nature de la foi : apparemment Guillaume de Saint-Thierry a voulu prévenir ses frères contre la tendance trop rationalisante de Pierre Abélard. Dans l'introduction, M^lle D. note les particularités de style des deux écrits et dresse le plan de chacun d'eux. Et à la fin, elle donne d'utiles tables : celle des variantes qui séparent le manuscrit de Charleville de l'édition de PL 180, la table des principaux sujets traités, ainsi qu'une ample table des mots latins. O. L.

1921. J. Walsh S. J. *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels.* — Revue Ascét. Myst. 35 (1959) 27-42.

Le P. W. présente Guillaume de Saint-Thierry comme le premier auteur d'Occident qui ait exploité à fond la doctrine grecque des sens spirituels. Le sens spirituel le plus souvent mentionné par Guillaume est celui du « goût » spirituel, par lequel on jouit de la présence de Dieu et on le savoure ; l'objet concret sur lequel il s'excerce est le Christ. Le sens de l'« ouïe » est propre aux plus hauts états de la vie contemplative. Le sens de l'« odorat » concerne le souvenir de la présence de Dieu. Le sens de la « vue » comporte des éclairs passagers de la lumière divine en nous. Et enfin le sens du « toucher » nous fait sentir la présence de Dieu comme objet d'expérience. O. L.

1922. O. Brooke O. S. B. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 85-127.

Dom B. définit la manière dont Guillaume de Saint-Thierry comprend la doctrine augustinienne de l'image et de la ressemblance, empreintes de la Trinité dans l'âme : l'image signifie l'aptitude à recevoir l'empreinte de la Trinité et la ressemblance en est la réalisation. Saint Anselme de Cantorbéry envisageait cette image d'un point de vue purement statique, métaphysique. Guillaume de Saint-Thierry au contraire, d'accord avec saint Bernard, la considère d'un point de vue dynamique et psychologique ; c'est l'image de la Trinité en nous qui produit notre ascension vers Dieu : la mémoire, empreinte du Père, produit en nous la raison, comme le Père engendre le Verbe ; de la mémoire et de la raison procède la volonté, tout comme le Saint-Esprit procède du Père et du Verbe. C'est sur cette conception dynamique qu'est basée la théorie des trois étages de la vie spirituelle : croire d'abord, attacher ensuite son esprit à cet objet de foi, enfin avoir l'expérience de la douceur de Dieu. De là la distinction entre l'état *animalis, rationalis, spiritualis,* ou encore entre *anima, animus* et *spiritus.* Dom B. s'attache à ce dernier stade, où le Saint-Esprit opère dans l'âme la restauration de la « ressemblance » avec la Trinité, qui la conduit à la connaissance expérimentale de la Trinité, prélude à la vision du ciel ; de là la théorie de l'*amor-intellectus.* En cette matière subtile, dom B. a su apporter un maximum de clarté et de précision. O. L.

1923. A. Bredero. *Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146.* — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 66 (1958) 331-343.

De l'analyse des deux relations du voyage de S. Bernard en Allemagne en 1146 (PL 185, 381 et *Douai Bibl. munic. 372,* v. II, f. 186^r), il apparaît qu'il eut pour but principal de mettre fin à la querelle entre le comte Henri de Namur et l'évê-

que Albéron de Trèves, véritable obstacle à une nouvelle croisade. Suite à cette réconciliation et à une ultime prédication à Spire, le 27 décembre 1146, Bernard obtint de l'empereur Conrad III la promesse de se croiser. G. M.

1924. A. Suraci. *S. Bernardo di Chiaravalle e Arnaldo da Brescia.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 13 (1957) 83-91.

Le conflit entre Arnaud et S. Bernard, outre son aspect d'opposition de pensée et de tempérament, a eu comme origine ou du moins est un reflet de cette lutte très aiguë qui opposa le clergé séculier au régulier, c'est-à-dire les chanoines, auxquels appartenait Arnaud, aux moines, dont le grand représentant était S. Bernard. G. M.

1925. J. Leclercq O. S. B. *Textes et manuscrits cisterciens à la Bibliothèque Vaticane.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 79-103.

Comme il l'a déjà fait pour d'autres bibliothèques d'Italie (voir *Bull.* VII, n°406 ; VIII, n° 703), dom L. signale ici les manuscrits cisterciens qu'il a repérés dans les fonds vaticans qui n'ont pas encore fait l'objet de catalogues imprimés. On saisira tout de suite l'intérêt de tels renseignements, difficiles à recueillir même sur place, où l'on ne dispose que de très sommaires inventaires manuscrits. Voici les fonds dépouillés : Archivio di San Pietro, Barber. lat., Borgiani lat., Chig., Ottob. lat., Palat. lat., Regin. lat., Vat. lat. Beaucoup de ces manuscrits se rapportent à l'histoire cistercienne, mais un certain nombre intéresse aussi l'histoire doctrinale. Les auteurs les plus fréquemment représentés sont S. Bernard, naturellement, Alain de Lille, Guillaume de Saint-Thierry, Alcher de Clairvaux, Ogier de Locedio, Joachim de Flore (écrits authentiques et autres) etc. Dom L. donne la date du manuscrit, le contenu avec sa pagination, l'origine du manuscrit quand elle est indiquée, et éventuellement les études dont il a été l'objet. H. B.

1926. J. Leclercq O. S. B. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de S. Bernard.* VI : *Aux sources des sermons sur les Cantiques.* — Revue bénéd. 49 (1959) 237-257.

Saint Bernard pénètre tout, y compris ses sources, de sa puissante originalité ; aussi bien, l'étude de ses sources est-elle malaisée. Dom L. dresse ici une première liste des sources des *Sermones super Cantica.* Les citations explicites sont rarissimes ; l'influence d'Origène est moins considérable qu'on ne pourrait le croire ; la source principale est évidemment la Bible, et encore faut-il ajouter que c'est avant tout à travers la liturgie s'inspirant des textes sacrés. O. L.

1927. J. Leclercq O. S. B. *De l'humour à l'amour à l'école de saint Bernard.* — Vie spirituelle 101 (1959) 182-200.

Saint Bernard, nous dit dom L., était un homme gai, joyeux, sachant plaisanter. Le savant médiéviste rassemble nombre de ses traits d'esprit, nombre aussi de caricatures (travers des vaniteux, des gourmands, des détracteurs). L'humour cependant n'est pas pour lui une fin en soi ; s'il fait de l'esprit, c'est pour nous porter à l'amour. O. L.

1928. H. Barré. *Dans la lumière de saint Bernard.* — Lumen Vitae 8 (1953) 175-183.

Les trois thèmes de la prédication mariale de S. Bernard : louanges de Marie, sa médiation, l'imitation de ses vertus.

1929. B. Lackner S. O. Cist. *The Priestly Ideal of Saint Bernard.* — American eccles. Review 140 (1959) 237-244.

Le P. L. note que, pour saint Bernard, le prêtre doit vivre de la vie des saints apôtres : il doit pratiquer la chasteté, la charité, l'humilité, l'esprit de pauvreté, mais essentiellement il doit vivre en Dieu, avec Dieu, pour Dieu. O. L.

1930. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Dieu rendu accessible dans le Christ d'après S. Bernard.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 185-205.

On sait assez la dévotion de saint Bernard aux mystères de la vie terrestre du Christ. Le P. V. d. B. souligne en termes fort heureux le rôle de la miséricorde du Sauveur : miséricorde éternelle qui s'exprime par une miséricorde pleinement humaine, venant de ce que, dans sa vie terrestre, le Christ a voulu expérimenter toutes nos misères. C'est cette communion à nos expériences douloureuses qui fonde notre confiance en lui. O. L.

1931. N. M. Haring. *The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 113-226.

Les *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* de Thierry de Chartres nous sont parvenues dans le seul *Paris Nat. lat. 14489*, f. 1-62. M. H. les édite *in extenso*, en notant les corrections qui ont été faites sur le texte même. Il prouve que ce texte est une reportation. Sans s'arrêter à l'épineuse question d'authenticité, M. H. s'attache au prologue, où il discerne, comme dans tout l'ouvrage, l'influence de Pierre Abélard. Il cite nombre de prologues du XII^e^ siècle ; dans l'ensemble, les auteurs y traitent de l'auteur de l'ouvrage (*auctor*), de la matière traitée (*materia*) et du but poursuivi par l'auteur (*intentio*) : cause efficiente, cause matérielle, cause finale. On peut noter à cette occasion qu'au XII^e^ siècle aucun prologue ne parle de la cause formelle, sans doute parce que la fin poursuivie par l'auteur détermine suffisamment le point de vue spécial sous lequel il étudie la matière. On sait que la division selon les quatre causes d'Aristote est le fait du milieu du XIII^e^ siècle. Voir *Bull.* VIII, n° 2049. O. L.

1932. A. Suraci. *Arnaldo da Brescia. Un agitatore del secolo XII (1095-1155).* — Torino, Libreria Dottrina cristiana, 1952 ; in 8, 126 p. L. 500.

Cette biographie d'Arnaud de Brescia retrace les grandes étapes de la vie si mouvementée de cet étrange réformateur. Si elle ne nous apprend rien de neuf, — M. S. s'est principalement servi des études de E. Vacandard, de G. Volpe et de de A. De Stefano, — elle se recommande néanmoins par ses vues sereines à tous ceux qui veulent juger Arnaud sans esprit partisan. Elle livre une bonne bibliographie du sujet et présente plusieurs chronistes contemporains d'Arnaud. G. M.

1933. W. Berges. *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts.* — Jahrb. für die Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands 5 (1956) 39-57.

M. B. présente d'une manière suggestive Anselme de Havelberg comme un intermédiaire entre la France et l'Allemagne, la Saxe et l'Italie, comme un diplo-

mate entre les deux Empires et la curie, considérée comme troisième puissance, comme une individualité au milieu des mouvements idéologiques du temps, qu'ils aient pour noms symbolisme allemand, école de Laon, scolastique d'Abélard, réforme des chanoines réguliers, spiritualisme etc... Un homme qui a su se soustraire à la querelle des investitures et, comme prédicateur de la pauvreté, missionnaire, théologien de l'histoire, a préparé Joachim de Flore et le franciscanisme du XIII^e siècle. G. M.

1934. H. Barré. *L'homélie du Pseudo-Albert sur Luc XI, 27 est-elle d'Odon de Morimond?* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 121-129.

Le P. B. établit solidement que cette homélie n'est ni du XIII^e ni XIV^e siècle, mais est l'œuvre d'Odon de Morimond, abbé depuis 1160 et mort en 1161. Le *Clm 28189* la contient à la suite d'une autre sur Jean 29, 25-27, et toutes deux sont attribuées à *Odo morimundensis abbas*. La confrontation des deux homélies confirme l'identité d'auteur. Après cette solide démonstration, le P. B. appelle de tous ses vœux une édition critique des œuvres de l'abbé de Morimond. O. L.

1935. F. Lecomte. *Un commentaire scripturaire du XII^e siècle : le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 227-294.

M. L. édite le commentaire sur les trois premiers chapitres de la Genèse de Hugues d'Amiens († 1164) d'après *Troyes 423*, f. 91^r-126^r, le seul témoin qui ait conservé cet écrit. Ce commentaire contient nombre de questions théologiques sur Dieu, l'état primitif de l'humanité, le péché originel (nous avons relevé le même fait dans le commentaire sur saint Paul d'Anselme de Laon, qui fut le maître de Hugues d'Amiens). Cet ouvrage est postérieur aux *Dialogi*. Dans son introduction, M. L. rassemble tout ce qu'on sait de la vie et des œuvres de l'abbé de Reading, nommé archevêque de Rouen en 1130. C'est comme archevêque qu'il acheva ses *Dialogi*, qu'il rédigea le présent commentaire, le *Contra haereticos sui temporis*, un opuscule *In laudem memoriae* et un essai *Super fide catholica et oratione dominica*. O. L.

1936. E. Bertola. *Il « De Trinitate » dello Pseudo-Beda.* — Rivista Filos. neo-scolast. 48 (1956) 316-333.

D'après M. B. ce traité a dû être rédigé entre 1150 et 1160. Il contient en effet des citations explicites des actes du concile de Reims de 1145. D'autre part il s'insère dans ces polémiques sur les rapports entre science et foi et sur les questions trinitaires, fort débattues au milieu du XII^e siècle et qui ne le seront plus guère quelques décades plus tard. Son auteur, qui dans l'état actuel des recherches ne peut encore être identifié, a certainement participé à ce concile de Reims. G. M.

1937. A. Watkin. *St. Aelred of Rievaulx.* — Month 207 (1959) 273-283.

M. W. retrace à grands traits la vie de saint Aelred († 1167), abbé de Rievaulx depuis 1147, et souligne volontiers le charme qui se dégage de ses écrits. O. L.

1938. A. Hoste O. S. B. *The First Draft of Aelred of Rievaulx' De spiritali amicitia.* — Sacris erudiri 10 (1958) 186-211.

Dom H. a repéré dans *Londres Brit. Mus. Roy. 10. C. III*, f. 78v-81v (XIIIe siècle), reproduit dans *Oxford Trinity Coll. 19*, f. 23v-26r, la première ébauche de l'ouvrage d'Aelred de Riévaulx, *De spiritali amicitia*. Ce premier écrit est certainement authentique. Dom H. le publie *in extenso* avec toutes les références désirables. O. L.

1939. C. H. Talbot. *The « Speculum humilitatis » Attributed to Aelred of Rievaulx.* — Studia monastica 1 (1959) 121-136.

M. T. édite à la fin de cet article le *Speculum humilitatis* attribué à Aelred de Riévaux, d'après cinq manuscrits. Mais le pessimisme de cette œuvre est tellement contraire à l'esprit de l'abbé cistercien qu'on ne peut accepter cette attribution. C'est une compilation, et le manuscrit *Cambridge Corpus Christi Coll. 424* la dit être du même auteur que le *Speculum spiritualis amicitiae*, et cet auteur est *Dominus de Frakaham, canonicus de Lesnes*. Le scribe ajoute cependant immédiatement : *compilavit autem hec de libris aluredi abbatis Rievallis, i.e. de speculo caritalis et de libro spiritualis amicicie*. C'est que probablement le compilateur a trouvé transcrits avec des œuvres d'Aelred d'autres traités qui sont la véritable source du *Speculum humilitatis*, notamment le *De miseria humanae conditionis*, écrit en 1195 par le cardinal Lothaire, et également les *Meditationes Bernardi*, faussement attribuées à l'abbé de Clairvaux. A. B.

1940. H. Silvestre. *Un nouveau manuscrit du « Misit Herodes rex manus ».* — Scriptorium 13 (1959) 259.

Ce sermon, attribué traditionnellement à Fulbert de Chartres, a été récemment restitué à Richard de Saint-Victor par M. J. Châtillon (voir *Bull.* VI, n° 1725). Aux six témoins manuscrits favorables au Victorin, M. S. en ajoute un septième, *Bruxelles Bibl. roy. 1216-1234*, f. 183v-194r, du XVe siècle. Mais il signale en même temps que, dès le XIIIe siècle, il en existait un autre à Pontigny, qui désignait Fulbert comme l'auteur du sermon. Sans vouloir revenir à cette dernière attribution, il se demande si la paternité de Richard n'aurait pas besoin d'être consolidée. H. B.

1941. E. Comba. *Storia dei Valdesi.* Quarta edizione. — Torre Pellice, Libreria Claudiana, 1950 ; in 8, 379 p. L. 800.

La première partie de cette histoire traite de l'origine de la secte des Vaudois et expose les doctrines de Pierre de Vaux. Elle décrit aussi les mouvements apparentés des Pauvres de Lyon et des Pauvres de Lombardie, aussi bien que l'atmosphère générale et la pullulation des sectes au XIIe siècle. Un chapitre renseigne sur la littérature des Vaudois avant la Réforme.

Une seconde partie s'intéresse à leur histoire, du temps de la Réforme à leur retour d'exil en 1690. Elle se poursuit, dans une dernière partie, jusqu'à nos jours. Nous y trouvons un exposé fidèle quoique légèrement passionné, de l'activité religieuse et missionnaire des Vaudois, des persécutions qu'ils eurent à subir et des vicissitudes politiques dont ils furent les victimes. L'histoire moderne de cette secte ne manque pas aussi d'intérêt, quand on la sait toujours vivante en Italie. On y est renseigné sur la fondation des églises et oratoires, des œuvres de bienfaisance et d'une université, avec la liste des titulaires principaux.

Cet ouvrage, qui en est à sa quatrième édition, a paru pour la première fois en 1923. Les principales modifications apportées aux éditions successives concernent les deux derniers chapitres sur l'histoire comtemporaine des Vaudois et leur diffusion en Amérique. G. M.

1942. C. Damen O. S. B. *De quodam amico spirituali beatae Hildegardis Virginis.* — Sacris erudiri 10 (1958) 162-169.

Dom D. signale que la *Vita* de Gerlac, ermite de Houthem (domaine de Valkenburg, Hollande), écrite vers 1220-1225, évoque l'amitié spirituelle qui unissait le solitaire à sainte Hildegarde. Cette amitié vient sans doute de ce que tous deux connaissaient l'archevêque de Cologne et l'évêque de Liège de ce temps. O. L.

1943. G. Constable. *The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159.* — English histor. Review 69 (1954) 67-76.

Une étude attentive des lettres de Jean de Salisbury, secrétaire de l'archevêque de Cantorbéry, permet d'établir qu'il est tombé en disgrâce auprès d'Henri II Plantagenet dès 1156. Disgrâce qui fut causée soit par sa défense des libertés ecclésiastiques, soit par ses vues sur la suprématie pontificale. Ce travail apporte donc des changements à la chronologie de ses lettres admise par R. L. Poole, permet de mieux comprendre son *Policraticus*, ajoute aussi des précisions intéressantes sur les relations entre l'Église et l'État durant les premières années du règne d'Henri II. G. M.

1944. J. Leclercq O. S. B. *Les « Distinctiones super Cantica » de Guillaume de Ramsey.* — Sacris erudiri 10 (1958) 329-352.

On a douté de l'existence de Guillaume, moine de Ramsey. Mais un manuscrit du XIV^e siècle le signale comme l'auteur d'un commentaire sur le Cantique des cantiques. Cet écrit nous est-il parvenu ? Dom L. l'a découvert dans un manuscrit de la première moitié du XIII^e siècle, *Prague, Univ., Lobkowitz 431*, f. 187^v-191^r ; il l'édite *in extenso*, signalant plusieurs emprunts à saint Bernard. O. L.

1945. L. Sweeney S. J. *Research Difficulties in the Liber de causis.* — Modern Schoolman 36 (1959) 109-116.

Le P. S. explique pourquoi l'on comprend malaisément le *Liber de causis*. D'abord la source de cet écrit est l'*Elementatio theologica* de Proclus, ouvrage complexe et subtil ; ensuite le *Liber de causis* qui s'en inspire en donne un résumé beaucoup trop dense ; et enfin la synthèse doctrinale qu'il présente ne manque pas d'incohérences, sinon de contradictions. On pourrait ajouter avec dom J. P. Muller (voir *Bull.* VIII, n° 1992) que l'édition courante du *Liber de causis* par O. Bardenhewer n'est pas assez critique. O. L.

1946. P. Michaud-Quantin. *Le « Liber poenitentialis » d'Alain de Lille.* — Cîteaux 10 (1959) 93-106.

M. M.-Q. rappelle d'abord les travaux consacrés au *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille. On en connaît deux recensions : l'une brève, reproduite dans PL 210, l'autre plus longue. Dans une enquête fort poussée, le savant médiéviste s'at-

tache aux manuscrits belges et français. On trouve à Bruges trois manuscrits conservant la rédaction brève : *Bruges Ville 28* et *93*, et *Bruges Grand Séminaire 140/107*. A la Bibliothèque nationale de Paris, on conserve 11 représentants de la rédaction brève. On en connaît quatre de la recension longue : *Paris Arsenal 400, Reims 510, Toulouse 195, Troyes 1339*. Dans l'ensemble on peut dire que le traité d'Alain de Lille se sépare de l'aspect juridique, canonique des écrits antérieurs du même genre pour revêtir une portée plus morale, par ses conseils donnés au confesseur en vue de préparer le pénitent à un sincère repentir de ses fautes. O. L.

1947. M. W. Bloomfield. *Joachim of Flora. A Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence.* — Traditio 13 (1957) 249-311.

1948. B. Hirsch-Reich. *Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore.* — Rech. Théol. anc. et méd. 26 (1959) 128-136.

M. B. a synthétisé les connaissances actuelles sur Joachim de Flore quant à ses écrits, sa doctrine, ses sources, sa biographie et son influence.

Établissant tout d'abord le canon de ses écrits, M. B. se demande si le *Liber figurarum*, interprétation certaine de la pensée de Joachim, a été composé par lui ou par un disciple imbu de ses idées, joachimite au bon sens du mot.

Bien que l'abbé de Flore ne soit pas un penseur systématique, son enseignement porte néanmoins sur deux grands thèmes : la nature de la Trinité et les âges de l'humanité. Comme tous ses écrits connus sont orthodoxes au point de vue trinitaire, il faut admettre que ce sont les thèses de son traité perdu, le *De essentia*, qui ont été condamnées au IVe concile de Latran. C'est comme philosophe de l'histoire que Joachim apparaît certes le plus original. De son temps on considérait le développement historique comme cyclique ou linéaire. Ce fut lui qui posa les fondements de la théorie organique et il apparaît ainsi comme un précurseur de Vico, Hegel et Croce.

Pour les sources de ses écrits, il faut distinguer entre ses théories trinitaires et historiques. Pour les premières il a subi l'influence de la spiritualité et du trinitarisme byzantins ; pour les secondes, s'il faut rejeter toute influence montaniste et cathare, il faut retenir celle d'Origène, de S. Augustin, du renouveau cistercien monastique, d'écrits byzantins.

Peu de renseignements sur sa vie en dehors de deux biographies et de la section de l'*Historia* de Roger de Hoveden sur la visite de Richard Cœur de Lion à Messine en 1190.

Sa grande influence posthume s'est exercée spécialement sur les « Fraticelli » et sur la littérature prophétique et apocalyptique du bas moyen âge et de la Renaissance. En appendice, des notes bibliographiques sur les relations entre Joachim, les Joachimites et Dante.

Mlle H.-R. donne un résumé très exhaustif de l'étude de M. B., insistant sur sa valeur, la complétant du résultat de ses propres recherches, apportant aussi quelques correctifs (par ex. sur le sens exact du terme « joachita »). G. M.

1949. M. W. Bloomfield, M. E. Reeves. *The Penetration of Joachism into Northern Europe.* — Speculum 29 (1954) 772-793.

Intéressantes recherches sur l'influence de Joachim en dehors de l'Italie avant les âpres disputes sur l'*Évangile éternel* à Paris en 1254.

Dès la première moitié du XIIIe siècle l'abbé de Flore est connu en Angleterre, en France et en Germanie comme prophète, théologien ou exégète. Dans le

premier de ces pays surtout son influence est réelle, car des chroniqueurs lui font large place. Un poème des premières décades rappelle même sa condamnation au IV^e concile de Latran (*Oxford Bodl. 40*, f. 43). On ne peut donc considérer exclusivement les franciscains de la seconde moitié de ce siècle comme les propagateurs des idées joachimites. G. M.

1950. S. Kuttner. *The Third Part of Stephen of Tournai's Summa.* — Traditio 14 (1958) 502-505.

Se basant sur J. E. Schulte, les auteurs admettent communément que la troisième partie de son édition de la *Summa* d'Étienne de Tournai (*Fecit Moyses tabernaculum*) est authentique. Une étude attentive des 22 témoins de la tradition manuscrite amène M. K. à nier résolument cette authenticité. O. L.

1951. J. N. Garvin. *Magister Udo, a Source of Peter of Poitiers' « Sentences ».* — New Scholasticism 28 (1954) 286-298.

En préparant l'édition critique des Sentences de Pierre de Poitiers (voir *Bull.* VI, n° 1134), le P. G. a été amené à en rechercher les sources. Parmi celles-ci figurent en bonne place les *Sententiae Udonis*, que nous croyons dater des environs de 1160-65 (voir *Bull.* III, n° 955). Le savant éditeur a décelé une quarantaine de textes où s'accuse la dépendance. O. L.

1952. J. Lindeboom. *Nieuwe studiën over de Katharen.* — Nederlands Archief Kerkgeschiedenis 43 (1959) 87-118.

Dans cette publication posthume L. fait état des études récentes sur le catharisme. Selon lui, elles n'ont apporté de lumière que sur des points de détails. En ce qui concerne particulièrement la question des origines et des ascendances du néo-manichéisme, longuement développée en ces pages, on a selon lui autant reculé qu'avancé. G. M.

1953. B. Primov. *Za imeto « popelikani » na ereticite v Zapadna Evropo* (avec résumé français). — Izsledvanija v čest na Akad. D. Dečev (Sofija 1958) 763-777.

D'après M. P. ce terme de *popelikani*, qui servait à désigner les cathares aux XII^e-XIII^e siècles, serait une preuve de l'influence des Pauliciens orientaux sur cette hérésie. H. B.

1954. J. B. Schneyer. *Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München* (Bayer. Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. 1958, Heft 8). — München, Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1958, in 8, 148 p. Mk. 14. XIII^e s.

Dans plus de 400 manuscrits de la bibliothèque de Munich M. S. a patiemment repéré des sermons latins du XIII^e siècle. Il en donne l'incipit, renvoie à l'occasion à l'édition de PL et aux manuscrits d'autres bibliothèques, signale les médiévistes qui s'en sont déjà occupés. Répertoire très utile, qui signale nombre de prédicateurs à peine connus. O. L.

1955. S. *CR de S. Savini, Il Catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV* (voir *Bull.* VIII, nº 819). — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 201-204.

D'après ce compte rendu, l'ouvrage de M. Savini est un défi à la critique historique et scientifique, car il construit inlassablement hypothèses sur hypothèses, toutes plus saugrenues les unes que les autres. Plusieurs exemples dénoncent sans pitié les hardiesses et les errreurs de l'historien du catharisme italien. G. M.

1956. J. Leclercq O. S. B. *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge* (Unam Sanctam, 32). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 8, 238 p. et 5 pl. Fr.15.

Il y a vingt ans dom L. nourrissait le projet d'une étude historique sur la royauté du Christ, telle qu'on la rencontre dans l'Écriture sainte, la tradition patristique et l'enseignement théologique. Mais d'autres travaux l'ont empêché de réaliser ce dessein. Il a toutefois publié un certain nombre d'articles dispersés dans des revues diverses, qu'il a eu l'heureuse inspiration de rassembler en ce volume. Ce recueil n'est donc pas une vue synthétique, mais plutôt un riche dossier. Il publie en appendice son étude sur saint Justin, parce que l'ouvrage est réservé au moyen âge, depuis le commencement du XIII^e^ siècle jusqu'au milieu du XV^e^. Comme la plupart de ces études ont été signalées dans ce *Bulletin* (IV, nº 1636 ; V, nºs 186, 311, 312 ; VI, nº 887 ; VIII, nº 968), nous pourrons nous borner à citer les thèmes développés : une vue générale sur l'enseignement théologique au XIII^e^ siècle, spécialement au sujet des rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier ; la manière dont les lettres des papes du XIII^e^ siècle envisagent la royauté du Christ ; la théorie de saint Thomas d'Aquin, appliquant en un sens analogique et transcendant ce qu'il pensait du pouvoir royal ; la royauté du Christ dans les sermons du XIII^e^ siècle ; la théorie de Jacques de Viterbe et de Jean de Paris ; la théorie du XIV^e^ siècle, où s'affrontaient les régaliens et impérialistes d'une part, et d'autre part les défenseurs de la théocratie ; l'époque du grand schisme et de la crise conciliaire, où la royauté du Christ exprimait avant tout une puissance religieuse, transcendante à toutes les formes politiques. O. L.

1957. A. Frolow. *La déviation de la 4^e^ croisade vers Constantinople. Problèmes d'histoire et de doctrine.* — Revue Hist. Religions 145 (1954) 168-187 ; 146 (1954) 67-89, 194-219.

D'après M. F., Constantinople offrant à la convoitise des voyageurs la plus grande partie des reliques de la sainte croix, il n'y avait pas de meilleure façon d'absoudre le détournement de la 4^e^ croisade que de faire valoir un objectif inséparablement lié, par sa nature, à l'entreprise des croisés. G. M.

1958. S. Kuttner. *The Collection of Alanus. A Concordance of Its Two Recensions.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 39-55.

Il existe deux recensions de la *Collectio decretalium* d'Alain de Galles : la première, sous sa forme originale mais inachevée (*Fulda Landesbibl. D.14*) ; la seconde, définitive (*Verceil Chap. cath. LXXXIX, Salzbourg Saint-Pierre a. IX. 18*). De l'analyse et de la comparaison de ces deux recensions, il apparaît

qu'Alain a utilisé comme source immédiate l'une ou l'autre collection anglo-normande. Quant à l'université de Bologne, elle n'a connu la collection d'Alain que dans sa seconde recension. G. M.

1959. A. M. Stickler. *Alanus Anglicus als Verteitiger des monarchischen Papsttums.* — Salesianum 21 (1959) 346-406.

Il existe deux recensions de l'apparat d'Alain l'Anglais au Décret. M. S. en présente les manuscrits et un choix de textes inédits. Elles sont bien toutes deux de lui et auraient été rédigées à Bologne en 1192 et 1202. A ce sujet M. S. propose quelques remarques d'ordre général sur la méthode de travail des canonistes anglais et sur la genèse des apparats. Examinant ensuite les rapports entre l'Église et l'État d'après l'apparat d'Alain, il tente d'expliquer le passage du dualisme de la première recension au hiérocratisme de la seconde. G. M.

1960. J. Pieper. *Warheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters.* Dritte, durchgesehene Auflage. — München, Kösel, 1957 ; in 12, 158 p. Mk. 6, rel. 8.40.

Réédition de l'ouvrage recensé *Bull.* VII, n° 573, avec seulement quelques retouches d'ordre rédactionnel.

1961. E. Brocchieri. *Sicardo di Cremona e la sua opera letteraria* (Annali della Biblioteca governativa e Libreria civica di Cremona, vol. 11, fasc. 1). — Cremona, Athenaeum Cremonense. 1958 ; in 8, VIII-115 p. L. 1500.

Étude consciencieuse et bien documentée. On est assez mal informé concernant la vie de Sicard de Crémone avant son élévation à l'épiscopat. Né à Crémone aux environs de 1160, il étudie le droit à Bologne, devient maître et chanoine à Mayence, est élu évêque de Crémone probablement à la fin de 1158, chargé par Innocent III d'accompagner Pierre de Capoue au cours de diverses missions en Orient en 1202-1205 ; il meurt en 1215. Il a composé trois grands ouvrages. D'abord une *Summa canonum*, rédigée avant 1185 ; ce ne sont pas des gloses sur le Décret de Gratien ; c'en est plutôt le commentaire. M. B. en analyse le contenu, en signale les manuscrits d'après S. Kuttner, en prouve l'authenticité ; Sicard s'inspire à la fois des maîtres de Bologne et de l'école française. Un second ouvrage est le *Mitrale* ou le *De ecclesiasticis officiis* : ouvrage de liturgie expliquant la messe, l'office divin, le sanctoral et le temporal de l'année liturgique ; témoin précieux pour l'histoire de la liturgie du temps, mais trop imprégné du sens allégorique, tropologique et anagogique des cérémonies. Le troisième ouvrage est le *Chronicon*, allant de la création à l'année 1213 ; il est important pour l'histoire des croisades. M. B. signale enfin onze petits écrits qui sont, à tort ou à raison, attribués à l'évêque de Crémone. O. L.

1962. A. García García O. F. M. *El Concilio IV de Letrán (1215) y sus Comentarios.* — Traditio 14 (1958) 484-502.

Le P. G. énumère d'abord les douze manuscrits qui nous ont transmis le texte des canons du concile de Latran de 1215, qu'il estime le plus important

des conciles généraux au point de vue juridique ; il relève d'après ces manuscrits le nombre des canons, leurs titres et leur répartition. Il s'attache ensuite aux commentaires qu'en firent les canonistes : les *apparatus* de Vincent d'Espagne, de Jean le Teutonique et les deux *apparatus* anonymes *Si persistant in contumacia* et *Quoniam omnes questionum articuli*. O. L.

1963. S. Sibilia. *Innocenzo III (1198-1216)*. — Roma, Edizioni Paoline, 1951 ; in 8, 398 p. L. 500.

Après avoir évoqué la situation politique de l'Italie à l'aube du XIII^e^ siècle, M. S. rapporte l'élection du cardinal Lothaire de Segni au souverain pontificat sous le nom d'Innocent III, rappelant aussi sa carrière antérieure. Il décrit ensuite ses premiers voyages triomphaux à travers l'Italie comme libérateur de son pays de l'étranger germanique ; ses relations avec la France et l'Angleterre, avec la Norvège, avec la péninsule ibérique et avec les peuples magyar et slave ; sa doctrine théocratique et ses antécédents historiques ; ses rapports avec l'Empire ; son intervention dans les 4^e^ et 5^e^ croisades et l'Empire latin d'Orient ; son rôle dans la croisade albigeoise ; ses relations avec saint Dominique, saint François et d'autres ordres religieux ; la fin et l'apogée de son pontificat : le IV^e^ concile de Latran ; le jugement de l'histoire ; son œuvre écrite.

Bon ouvrage de vulgarisation, qui embrasse la totalité des événements de ce grand pontificat. G. M.

1964. Ch. E. Smith. *Innocent III Church Defender*. — Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1951 ; in 8, IX-203 p. Dl. 3.50.

M. S. a limité son étude à quelques aspects moins connus du pontificat d'Innocent III. Il nous présente ce pontife comme un fougueux défenseur du clergé dans des temps particulièrement troublés ; punissant aussi toute violence cléricale ; s'opposant à toute possession illicite de bénéfices par simonie, cumul ou absentéisme ; s'occupant des droits électoraux des clercs et des laïcs ; s'immisçant aussi dans les réformes monastiques ; renforçant les lois du célibat ecclésiastique ; entretenant des relations avec la Hongrie, la Bulgarie et la Pologne afin de latiniser les Églises de ces pays et d'y découvrir des ressources pour les croisades qu'il voulait entreprendre. G. M.

1965. R. Foreville. *Le jubilé de saint Thomas Becket*. Du XIII^e^ au XV^e^ siècle (1220-1470). Études et documents (Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, VI^e^ section). — Paris, S. E. V. P. E. N., 1959 ; in 8, XVII-242 p. et 16 pl.

Thomas Becket meurt en 1170 ; trois ans après, le martyr est canonisé ; en 1220, ses reliques sont transférées à Cantorbéry. C'est à cette date que remonte le premier jubilé de Thomas Becket. M^lle^ F. s'est attachée à l'histoire des divers jubilés, dont le dernier, le sixième, fut célébré en 1470. Malgré ses recherches, elle n'a pas trouvé de documents concernant le second (1270) ; les circonstances politiques empêchèrent une célébration solennelle du troisième (1320) ; les documents abondent concernant le quatrième (1370), le cinquième (1420) et le dernier. Nous n'avons pas à nous arrêter ici à ces faits qui relèvent de l'histoire externe de l'Église, mais nous saluons en passant la richesse d'information dont M^lle^ F. fait preuve. Notons les pages consacrées à l'indulgence au moyen âge et à la nature des jubilés de la loi nouvelle. Nous devons signaler un traité sur

le cinquième jubilé (1420), rédigé à Cantorbéry même et que M^lle F. édite *in extenso*. L'auteur est un moine, pénitencier du prieuré de Christ Church, probablement Richard Godmersham, qui prit part au jubilé de 1420 et rédigea son traité au plus tard en 1423-1424. Il se propose de faire le récit du jubilé de 1420, mais comme la bulle d'indiction du premier jubilé a disparu, il veut avant tout établir que l'indulgence de ce jubilé est, elle aussi, une indulgence plénière. M^lle F. édite enfin 33 pièces justificatives qui ont été une des sources de son excellente monographie. O. L.

1966. B. Cornet O. F. M. *Le « De reverentia corporis Domini », exhortation et lettre de S. François.* — Études franciscaines, n. s. 6 (1955) 65-91, 167-180 ; 7 (1956) 20-35, 155-171 ; 8 (1957) 33-58.

Cet opuscule, édité d'après le « Missel de Subiaco » (ms. *Rome Vallic. 24*) par le P. L. Oliger (*Archivum francisc. histor.* 6, 1913, 12 sv.), contient une doctrine eucharistique très complète : le P. C. expose celle-ci, point par point, en s'aidant des autres textes de saint François et en la situant dans le contexte théologique de son temps. Il s'attache particulièrement à la profession de foi du IV^e concile de Latran en 1215. La synthèse de François rejoint la « doctrine commune » ; mais le P. C. montre qu'elle a en propre le souci de la présence « exhaustive » du Christ dans l'eucharistie (corps et sang). Plus loin, s'appuyant sur certains passages du *De reverentia*, il traite du rite de l'élévation, de la messe quotidienne, des rites et de la pratique de la communion, de la sainte réserve, des objets sacrés : tout cela est situé dans les usages liturgiques du début du XIII^e siècle. Enfin, le P. C., toujours à propos du *De reverentia*, décrit les abus des clercs (inconduite, négligence, ignorance) et le rôle réformateur qu'a voulu entreprendre saint François : il a déclenché une véritable « croisade » par la prédication et par la plume. F. V.

1967. D. Abel. *Archbishop Stephen Langton.* — History Today 7 (1957) 89-95.

Ces notes biographiques insistent principalement sur les démêlés du primat de Cantorbéry avec le roi Jean († 1216) et son action sur les barons anglais en faveur de l'introduction de la *Magna Charta*. G. M.

1968. Y. Dossat. *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273).* — Bordeaux, Imprimerie Bière, 1959 ; in 8, 401 p. Fr. 22.50.

Plutôt que d'envisager le problème de l'inquisition dans son ensemble, au risque de généralisations hâtives et téméraires, M. D. a préféré limiter ses recherches à une période de crise de l'inquisition toulousaine. Sa monographie s'étend d'avril 1233, date de la fondation de cet office pour la France méridionale, jusqu'en 1273, quand des inquisiteurs particuliers furent désignés au siège de Toulouse.

La première partie de cet ouvrage est consacrée aux sources. M. D. fait l'historique des archives de l'inquisition méridionale de Toulouse et de Carcassonne. Bien que les documents aient été pour la plupart détruits ou entièrement dispersés, il n'est pas sans intérêt de savoir jusqu'à quel point ils ont été conservés et de quelle manière ils ont pu être utilisés avant leur destruction. Parmi les documents conservés figure l'actuel manuscrit *609* de la Bibliothèque de la Ville de

Toulouse. Ce n'est point un registre original, mais une copie authentique et fidèle d'un recueil de dépositions reçues par les inquisiteurs toulousains en 1246 et 1247, de confirmations d'aveux et de diverses pièces s'échelonnant de 1251 à 1258. De ce document très précieux pour le présent travail M. D. donne une longue description.

Une seconde partie traite du tribunal et de ses activités ; la vie des inquisiteurs et leurs relations avec leur Ordre ; les débuts de l'inquisition sous Grégoire IX et le massacre d'Avignonet (1242) ; l'activité des inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre de 1243 à 1248 et l'évolution de la procédure ; la grande crise de l'inquisition de 1249 à 1255, durant laquelle le tribunal fut présidé par l'évêque ; le triomphe de l'inquisition dominicaine sous Alexandre IV, les Frères Prêcheurs ayant obtenu une plus grande liberté d'action ; ses caractères originaux en tant que juridiction d'exception ; les enquêtes par citation individuelle ou convocation collective ; les pénalités qui, à cette époque, témoignent d'un souci réel de modération et de la préoccupation d'adapter le châtiment à la gravité des fautes relevées. Les conditions dans lesquelles cette répression devait s'accomplir s'étaient en effet peu à peu précisées.

La dernière partie envisage les relations de l'inquisition avec le pouvoir séculier et l'administration des encours. Si Raymond VII, malgré des hésitations et des défaillances, n'a jamais marqué d'opposition ouverte à la poursuite des hérétiques, son successeur, Alphonse de Poitiers, a été sans réserves un partisan dévoué de l'office.

En appendice quelques pièces justificatives (actes pontificaux, actes divers), un index très fourni des noms propres et des matières.

Travail original, où la recherche de la réalité historique l'emporte réellement sur le goût de la construction théorique. Comme le dit M. D. dans son avant-propos, « on a beaucoup écrit sur l'inquisition. Mais les travaux qui ont été publiés sont loin d'avoir élucidé tous les problèmes que pose cette institution... Le plus souvent, on n'a même pas défini exactement ce qu'était l'inquisition ». Nul doute qu'une telle monographie y contribuera largement. G. M.

1969. P. E. Beichner C. S. C. « *Cantica Canticorum B. Mariae* ». — Marianum 21 (1959) 1-15.

Le P. B. édite d'après *Oxford Bodl. Laud. Misc. 576*, f. 148r-152r, un poème de 316 vers : *Cantica Canticorum beatae Mariae*. Ce commentaire dépend intimement de l'*Aurora* de Pierre Riga ; il a été écrit en Angleterre, un peu avant 1240. L'auteur applique le texte sacré à l'Église, mais tout spécialement à la sainte Vierge. O. L.

1970. Z. Oldenbourg. *Le bûcher de Montségur. 16 mars 1244* (Trente journées qui ont fait la France, 6). — Paris, Gallimard, 1959 ; in 8, 452 p. et 31 pl. Fr. 16.50.

Ce ne sont pas seulement les horreurs du bûcher de Montségur qu'évoque Mme O., mais les nombreux et tragiques épisodes de la croisade albigeoise. Elle rappelle les sacs successifs, les sièges et incendies des bastions cathares, les procédés de l'inquisition qui eurent finalement raison de l'hérésie. Tous les acteurs de ce drame revivent : Innocent III, saint Dominique, les comtes de Toulouse, Simon et Amaury de Montfort. Particulièrement intéressantes nous ont paru les pages où l'auteur explique pourquoi l'hérésie cathare prit si facilement racine en Languedoc. De même, s'interrogeant sur le « dogme » cathare,

elle s'essaie, pour mieux le définir, à le replacer dans les idées du temps. Peut-être témoigne-t-elle parfois d'une sympathie trop prononcée envers ce mouvement hétérodoxe.

Cet ouvrage, rehaussé de nombreuses illustrations des acteurs et sites du drame cathare, contient un tableau chronologique des événements, un aperçu bibliographique très développé (sources, ouvrages anciens et modernes : études générales, spéciales, locales) et un index onomastique qui en augmentent grandement l'utilité. G. M.

1971. L. Lombardi. *La fondazione del diritto di proprietà privata nella seconda scolastica.* — S. Gabriele dell' Addolorata (Teramo), Edizioni « Eco », 1958 ; in 8, 162 p.

M. L. s'attache à la théorie du droit de propriété privée à l'époque post-tridentine : le droit naturel et le *ius gentium* dont on fait relever le droit de propriété, ce que ce droit comporte, ce sur quoi il se fonde, quels devoirs il implique à l'égard de la société. Cette monographie déborde les cadres chronologiques de ce *Bulletin*. Mais l'auteur ne pouvait guère se désintéresser des siècles précédents et, sans consacrer un chapitre spécial à cette période, — ce qui eût été désirable, — il cite à l'occasion nombre de théologiens du XIII^e siècle, et notamment saint Thomas d'Aquin. Je crois cependant qu'il a trop dissocié la « première » et la « seconde » scolastique, comme si la première avait avant tout insisté sur les décrets et la volonté positive de Dieu, tandis que la seconde aurait fait appel surtout à la nature de l'homme (p. 30). Saint Thomas d'Aquin échappe à ce reproche : il rattache le droit de propriété privée au *ius gentium*, c'est-à-dire au droit naturel spécifiquement humain ; il fonde explicitement le droit de propriété et les devoirs qui s'y rattachent sur la nature humaine, en tant que raisonnable et sociale. O. L.

1972. L. Hödl. *Der Ursprung der Schuldefinition des sakramentalen Charakters in den Sentenzenglosse des Alexander von Hales († 1245).* — Münchener theol. Zeitschr. 7 (1956) 297-299.

L'origine de la « définition magistrale » du caractère sacramentel serait à chercher dans la *Glossa* d'Alexandre de Halès sur le IV^e livre des Sentences. Elle y est donnée comme le résumé et la conclusion de son exposé sur le caractère baptismal. M. H., qui ne disposait pas encore de l'édition de Quaracchi (voir *Bull.* VII, n° 2618), a eu recours au texte de *Todi 121*. Depuis lors également la question de la nature du caractère sacramentel a été étudiée dans toute son ampleur par le P. J. Galot S. J. (voir *Bull.* VIII, n° 195). G. M.

1973. J. Gründel. *Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus (circa 1243-1245) in Padua Bibl. Ant. 139.* — Münch. theol. Zeitschr. 9 (1958) 171-185.

M. G. a fait une heureuse découverte. Dans *Padoue Ant. 139* on lit un commentaire marginal anonyme sur les quatre livres des Sentences. Or on retrouve substantiellement le même texte dans *Paris Nat. lat. 15652* avec l'attribution : *secundum Pagum*. Il s'agit évidemment de Jean Pagus, maître séculier de Paris des environs de 1243-1245. Le texte de Paris est une reportation ; celui de Padoue est un remaniement, beaucoup plus soigné, de celui de Paris. La conclusion de M. G. s'impose. Nous sommes au temps où se discutait entre théologiens oc-

cidentaux et orientaux la question de la procession du Saint-Esprit. Jean Pagus avait émis des opinions qui furent attaquées et traitées d'erreurs. Il tint à cœur de corriger lui-même la teneur de son enseignement, et c'est cette édition corrigée qui nous est conservée dans le manuscrit de Padoue. Nous devons être en 1245. O. L.

1974. *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani.* VII centenario della morte di Federico II imperatore e re di Sicilia, 10-18 dicembre 1950 (Università di Palermo, Catania e Messina). — Palermo, A. Renna, 1952 ; in 8, 537 p. L. 3500.

En ce congrès qui se déroula dans les villes universitaires de Sicile, Frédéric II fit l'objet de diverses études, réunies presque au complet en ce volume. Sa riche personnalité fut évoquée en des domaines très divers qui relèvent de l'histoire politique, de la littérature, de la philologie, des sciences naturelles et de la philosophie. Plusieurs rapports intéressent ce *Bulletin*.

R. Morghen, *Federico II di fronte al Papato* (p. 9-18). M. M. cherche à dégager ce que l'action politique de Frédéric II à l'égard de la papauté laisse entrevoir de ses idées sur les relations entre l'Église et l'État. Son attitude de soumission et de vassalité sous Innocent III et Honorius III se transforme en rébellion ouverte sous Grégoire IX et Innocent IV. Déjà avant son couronnement en novembre 1220 des tensions s'étaient révélées entre lui et la papauté, mais M. M. considère le prologue aux *Constitutiones Melphitanae* de 1231 comme le vrai manifeste de la pensée politique de l'empereur, qui y affirme l'origine divine immédiate du pouvoir des princes, *rerum necessitate cogente*. Loin d'y voir une influence augustinienne, M. M. y reconnaît le prélude de la *realtà effettuale delle cose* de Machiavel.

S. Mochi Onory, *La crisi federiciana del Sacro Romano Impero : il « Corpus saecularium principum » e l'« Imperium spirituale » del Pontefice* (p. 19-20). Sous Frédéric II les forces intellectuelles de l'Empire ne purent subjuguer celles de l'Église. Ainsi les rois de France, de Castille, d'Angleterre, disposés à ne pas intervenir dans le conflit entre le pape et l'empereur aussi longtemps qu'ils y voyaient une querelle politique, se refusèrent à suivre Frédéric II quand celui-ci fit appel à leur esprit laïque. Les idées frédériciennes sur le gouvernement du monde chrétien restèrent sans écho profond et immédiat.

A. Marongiu, *Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II* (p. 31-46). D'un bref rapprochement entre les conceptions politiques de Justinien et de Frédéric II, il apparaît que l'absolutisme de ce dernier fut encore plus rigide et plus méthodique que celui de l'empereur byzantin.

A. Fliche, *Le procès de Frédéric II au concile de Lyon, 1245* (p. 47-51). Si Frédéric II se fût présenté à Lyon et n'eût empêché pas mal de prélats de s'y rendre, les décisions conciliaires eussent pu être différentes. De son côté Innocent IV s'est ingénié à prévenir une confrontation solennelle qu'il paraît avoir redoutée.

W. Ullmann, *Frederick II's Opponent, Innocent IV, as Melchisedek* (p. 53-81). L'essence du conflit entre le pape et l'empereur portait sur leur conception de la véritable Église. Pour l'empereur, elle est, selon la conception augustinienne du corps mystique du Christ, l' *ecclesia universalis*, la réunion de tous les fidèles, ayant à leur tête le Christ, véritable Melchisédech. Pour Innocent IV, elle est le *sacerdotium*, le pape, vicaire du Christ, personnifiant réellement Melchisédech et réglementant effectivement l'*unum corpus* du monde médiéval.

H. Grundmann, *Federico II e Gioacchino da Fiore* (p. 83-89). Dans les écrits de l'abbé de Flore, les contemporains crurent trouver pas mal de prophéties sur le règne de Frédéric II. Certains les estimant trop vagues en composèrent des nouvelles. L'étude de ces écrits pseudo-joachimites apporterait bien des précisions sur le mouvement spirituel, religieux et politique du XIII^e siècle.

F. Giunta, *La politica antiereticale di Federico II* (p. 91-95). Pour l'empereur l'hérésie était crime de lèse-majesté. L'hérétique était un rebelle, comme le rebelle était un hérétique. Il prit diverses mesures contre l'hérésie. Grégoire IX dut même le rappeler à la modération dans l'application des lois répressives et voulut qu'il distinguât entre les hérétiques opposés à l'Église et les *errantes* qui ne l'étaient qu'à l'autorité impériale.

R. Fawtier, *Saint Louis et Frédéric II* (p. 97-101). Ces deux chefs méritaient d'être rapprochés. Tous deux ont été chevaliers de leur temps. Ils firent deux parts dans leur vie : l'une, qui consistait à faire leur métier de roi, l'autre leur métier de chevalier chrétien. Ils voulaient au fond la même chose, mais ils n'ont pas cherché à atteindre leur but par les mêmes moyens.

S. Caramella, *La filosofia di Federico II* (p. 103-105). S'il semble bien que l'empereur ait formulé ses « quesiti filosofici » en relation avec l'averroïsme, il a surtout cherché des solutions qui correspondaient à son aspiration à une philosophie nouvelle, conforme au renouvellement de la culture qu'il voulait opérer et de laquelle il se sentait responsable envers l'humanité.

T. Leccisotti O. S. B., *Un contributo dell'Italia meridionale federiciana allo sviluppo dell'aristotelismo* (p. 107-121). Au sujet de la vie et des œuvres d'Érasme, moine du Mont-Cassin, qui enseigna à l'université de Naples, probablement de 1241 à 1251, et s'inscrit dans le développement scolastique à l'aube de son âge d'or. Sur le fond de sa formation sans doute parisienne se greffa, sous l'influence du milieu napolitain, un aristotélisme à la manière d'Averroès plutôt qu'à celle d'Avicenne.

S. Scimé S. J., *L'influsso di Federico II negli orientamenti del pensiero filosofico medievale* (p. 123-133). C'est à Frédéric II que revient l'honneur d'avoir fondé l'université de Naples et de lui avoir imprimé cette orientation aristotélicienne qui allait susciter la renaissance de la pensée occidentale.

G. M. Sciacca, *Sulla « modernità » di Federico II* (p. 135-148). Par ses attitudes vis-à-vis du pouvoir pontifical, des croisades, des idées philosophiques, Frédéric II a été considéré comme un « prince moderne ». Il n'en reste pas moins, sous bien des aspects, « homme de son temps ».

G. Levi della Vida, *Il mondo islamico al tempo di Frederico II* (p. 149-160). Frédéric II échangea diverses ambassades avec le monde islamique, mais on ne peut trouver chez lui un attrait proprement religieux pour l'Islam. Son intérêt pour la culture islamique fut presque exclusivement scientifique et philosophique.

F. Gabrieli, *Federico II e la cultura musulmana* (p. 435-447). Bien que les Arabes aient été chassés de Sicile ou refoulés dans quelques réduits, Frédéric s'est néanmoins senti attiré par leurs institutions, leur science et leur poésie. M. G. ajoute aussi : par leur religion, se montrant sur ce point d'un avis différent de celui de M. Levi della Vida. G. M.

1975. G. De Vergottini. *Studi sulla legislazione di Federico II in Italia. Le leggi del 1220.* — Milano, A. Giuffré, 1952 ; in 8, VI-282 p.

Au moment de son couronnement en 1220 Frédéric II publia une série de constitutions connues sous le nom global de *Constitutio in Basilica S. Petri*. On

y distingue trois groupes : le premier frappe de nullité tout statut ou coutume contraire aux « libertés ecclésiastiques » et réaffirme celles-ci telles qu'elles avaient été promulguées par les grands conciles ; le second fournit des armes juridiques à la lutte contre les hérésies et leurs fauteurs ; le troisième émet une série de dispositions en faveur des naufragés, des étrangers et des paysans. M. De V. en étudie le contenu en le remettant dans le cadre général de la législation impériale, et il en recherche les origines. Il montre que Frédéric n'a fait que sanctionner un texte qui avait dû être préparé par la curie pontificale, en ce moment de la carrière de l'empereur où celui-ci était prêt à toutes les concessions pour s'assurer l'appui du Saint-Siège. Ces constitutions, qui devaient rester longtemps l'expression la plus typique des libertés revendiquées par l'Église, furent immédiatement approuvées par le pape, enregistrées, appliquées et envoyées par Frédéric à l'Université de Bologne pour être insérées dans les constitutions du Code de Justinien. M. De V. termine par trois importants appendices : sur le canon 27, *De haereticis*, du IIIe concile du Latran de 1179, sur le rapport des constitutions de 1220 avec les idées absolutistes de Frédéric II (excursus de plus de 50 pages, très important pour les conceptions politiques de l'empereur) et sur la réception de ces constitutions en 1315 par Louis X, roi de France. H. B.

1976. E. Nasalli Rocca. *Lo « Studium generale » di Piacenza nel sec. XIII. Contributo alla storia delle « Università ».* — Bollettino storico piacentino 51 (1956) 129-141.

Pour récompenser Plaisance de son attachement à la cause papale dans la lutte contre Frédéric II, Innocent IV érigea un *Studium generale* dans cette ville. Il établissait ainsi un centre d'observance guelfe au cœur de l'ancienne Italie. Ce *Studium* ne serait pas seulement la continuation de l'école épiscopale, mais un nouvel organisme où s'enseigneraient toutes les formes d'éducation culturelle, nécessaires à la vie de la cité. Ce *Studium* compterait bientôt deux collèges florissants, celui des juges et celui des docteurs de lois. L'université de Pavie y sera transférée pour quelques brèves années à la fin du XIVe siècle (voir *Bull.* VII, nº 2719 et VIII, nº 859). G. M.

1977. R. Barbour. *A Manuscript of Ps.-Dionysius Areopagita copied for Robert Grosseteste.* — Bodleian Library Record 6 (1958) 401-416.

Il s'agit d'*Oxford Bodl. Canon. gr. 97*, qui contient toutes les œuvres du Pseudo-Denys, y compris le prologue de Maxime. Mlle B. en donne une description soignée, illustrée de six planches, et le confronte avec *Paris Nat. gr. 933*. Le manuscrit d'Oxford a dû être en possession de Robert Grosseteste avant 1239, puisque c'est alors qu'il commença sa traduction du *corpus* dionysien. O. L.

1978. L. T. Topsfield. *The Theme of Courtly Love in the Poems of Guilhem Montanhagol.* — French Studies 11 (1957) 127-134.

Une mauvaise interprétation de certaines expressions poétiques de Guillaume Montanhagol a fait croire qu'il avait introduit des idées nouvelles dans la littérature de l'amour courtois, en exaltant un amour chaste, conforme à la morale chrétienne. En fait, ce troubadour post-albigeois n'a pas innové. Son œuvre, il est vrai, a su se débarrasser d'expressions trop sensuelles, familières aux troubadours du XIIe siècle. G. M.

1979. P. Michaud-Quantin. *Guy de l'Aumône, premier Maître cistercien de l'Université de Paris.* — Analecta Sacri Ordinis Cisterc. 15 (1959) 194-219.

Après avoir rassemblé le peu que l'on connaît de la vie de Guy, abbé de l'Aumône depuis 1255, M. M.-Q. attire l'attention sur la *Summa de praeceptis* qui lui est attribuée dans *Paris Nat. lat. 14891* et dont il donne la table des matières : il s'agit des préceptes du décalogue, de la loi ancienne, du sermon sur la montagne et de questions plus ou moins connexes. L'ouvrage, qui dépend avant tout de la *Summa Fratris Alexandri*, est une reportation, avec questions très brèves. Il ne se présente pas comme partie d'un autre ouvrage, il est *per se subsistens*, précédé d'un prologue proclamant qu'il se préoccupe avant tout du texte biblique. M. M.-Q. a eu l'heureuse inspiration de confronter cette *Summa* avec le Commentaire cistercien anonyme sur les Sentences de *Paris Nat. lat. 3424*, déjà connu comme tributaire d'Odon Rigaud, mais dont on n'avait pas percé l'anonymat. Ce Commentaire des Sentences, par sa nature, déborde largement le plan de la *Summa de praeceptis* ; seule la dist. 37 du livre III (sur les préceptes) du Commentaire peut être confrontée avec la *Summa*. Les résultats ne sont pas décisifs ; cependant, vers 1250 il n'y avait d'autre maître cistercien un peu en vue que Guy de l'Aumône. Il est donc fort probable, conclut M. M.-Q., que ce commentaire est son œuvre : le commentaire de *Paris Nat. lat. 3424* serait donc de Guy, bachelier sententiaire avant 1254, et la *Summa de praeceptis* serait postérieure à 1256, date de son accession au magistère. O. L.

1980. J. Thomas. *Un art d'aimer du XIII^e^ siècle : L'amistiés de vraie amour.* — Revue belge Philol. Hist. 36 (1958) 786-811.

L'amistiés de vraie amour, œuvre possible de Richard de Fournival (1201-1260), est contenue dans *Dijon Bibl. munic. 526*, f. 1-3, *Manchester John Rylands Libr. French 66*, f. 2-4, et partiellement dans *Vienne Nat. 2621*, f. 16-17. L'édition qu'en donne M. Th., basée sur les deux premiers manuscrits et particulièrement sur celui de Dijon, est précédée de quelques détails sur les manuscrits et sur les sources du traité. M. Th. a ajouté l'une ou l'autre indication sur des mots remarquables ainsi que quelques notes explicatives. F. V.

1981. G. M. Colasanti O. F. M. Conv. *La mediatrice di grazie nel « De laudibus B. M. V. » di Riccardo da S. Lorenzo (sec. XIII).* — Ephemer. mariologicae 9 (1959) 229-282.

Le *De laudibus B. M. V.* de Richard de Saint-Laurent, note le P. C., n'est pas un écrit systématique, mais un ouvrage d'édification pour les fidèles. Une de ses caractéristiques est d'avoir vu dans la sainte Vierge la distributrice directe et universelle de la grâce. Le fondement objectif de cette prérogative est la maternité divine de Marie, qui l'associe si intimement à l'union hypostatique, lui assure la plénitude de grâce et la situe au-dessus de toute créature, même angélique. Cette médiation ontologique se traduit sur le plan moral par une intercession incessante de Marie en faveur de toute créature, rôle qu'elle remplit en dépendance du souverain domaine du Christ (cf. *Bull.* VIII, n° 1632). O. L.

1982. F. Unterkircher. « *Pseudo-Rainer* » *und* « *Passauer Anonymus* ». — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 63 (1955) 41-46.

M. U. présente les divers groupes de manuscrits de la version retravaillée et augmentée vers 1260 par un inquisiteur du diocèse de Passau, de la *Summa de Catharis* de Raynier Sacconi. G. M.

1983. G. Bonafede. *Nota sull' Hexaëmeron di San Bonaventura.* — Italia francescana 26 (1951) 66-71, 139-163.

M. B. souligne l'importance de cet ouvrage dans la lutte menée à cette époque contre les doctrines averroïstes. Les principales matières traitées dans ces 23 *Collationes* sont la connaissance divine, l'exemplarisme divin, l'illumination, l'existence de Dieu etc., par quoi S. Bonaventure s'oppose à l'éternité du monde, à l'unité de l'intellect et autres thèses averroïstes. H. B.

1984. Hadrianus a Krizovljan O. F. M. Cap. *Philosophia S. Bonaventurae.* — Romae, Collegium internationale S. Laurentii a Brundusio, 1956 ; in 8, 451 p. (polyc.).

Cette étude suppose une longue lecture de saint Bonaventure. Elle se recommande en effet par une documentation abondante. L'auteur en a divisé l'exposé en cinq parties, regardant la nature de la philosophie, la cognoscibilité de Dieu, la nature contingente et ses principes, l'âme et son activité cognoscitive, le libre arbitre et la vie morale de l'homme. Le P. H. remarque que la philosophie de saint Bonaventure, comme d'ailleurs toute philosophie, s'en prend à trois problèmes : de l'unité, de la vérité, de la bonté. Chacun d'eux ouvre une voie qui marque l'itinéraire de l'âme vers Dieu. F. V.

1985. V. C. Bigi O. F. M. *Il termine e il concetto di sostanza in S. Bonaventura, come risulta della discussione dei termini e concetti sinonimi e apparentati.* — Studi francescani 56 (1959) 16-36.

Le terme de substance revêt chez saint Bonaventure plusieurs sens, intimement apparentés ; le P. B. en dresse un tableau précis : ce terme est le synonyme du grec *οὐσίωσις* ; il désigne tantôt le sujet (*subiectum*), tantôt l'être existant dans la nature (*res naturae*), tantôt le *quod est*, opposé au *quo est*. O. L.

1986. A. Briva Mirabent. *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, 2). — Editorial Casulleras, 1957 ; in 8, 323 p.

Cette étude, qui s'appuie surtout sur le Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences, passe en revue tous les aspects de la vie que nous appellerions volontiers eschatologique. La béatitude en général, comme terme de l'action béatifiante de Dieu, les caractères propres de l'âme béatifiée, les aspects accidentels de la gloire, la psychologie des béatifiés (y compris la participation du corps à la gloire), les rapports entre la grâce et la gloire, défilent devant les yeux du lecteur en une fresque qui ne manque pas de grandeur. Ce qui nous intéresse au moins autant que cet exposé spéculatif, c'est le dernier chapitre de M. B., sur les « arguments et principes » de cette théologie. On y voit que Bonaventure n'a pas fait œuvre d'interprète de l'Écriture, mais qu'il s'est contenté de citer celle-ci comme le faisaient les scolastiques de son temps. L'influence patristique est peut-être plus notable. Bonaventure, continue M. B., fait appel au principe de l'exemplarité du Verbe incarné et glorifié, et s'appuie sur quelques autres principes d'ordre spéculatif : ceux qu'il appelle de la perfection suprême, de la continuité vitale et de l'effusion de la bonté divine. L'ensemble des conceptions bonaventuriennes se caractérise, dit enfin M. B., par sa ligne traditionnelle, son « synthétisme », son théocentrisme, son mysticisme, son volontarisme, son respect des rapports entre grâce et gloire, enfin son aspect systématique. M. B. a fait un

travail de recherche et de synthèse qui est à verser au dossier des bonnes études bonaventuriennes. F. V.

1987. G. Petrocchi. *Ascesi e mistica trecentesca* (Biblioteca letteraria, Pubblicazioni a cura dell' Istituto di filologia moderna del l'Università di Messina, 1). — Firenze, F. Le Monnier, 1957 ; in 12, 235 p. L. 1200.

Ce petit volume reproduit une série de travaux bien faits et suggestifs que M. P. a publiés de 1950 à 1956 en diverses revues. Ce *Bulletin* a eu l'occasion de recenser déjà ceux qui furent consacrés aux lettres du Bx Jean Colombini (voir *Bull.* VI, nº 2248) et à la date et à l'auteur des *Meditationes Vitae Christi* (voir *Bull.* VII, nº 2154). Les autres travaux qu'on lit en ce recueil ont trait à Ste Angèle de Foligno (analyse de son « abstraction » et de son « réalisme »), au poète franciscain Hugues de Prato (XIVe s.), à l'histoire littéraire des *Fioretti*, au riche « marchand » de Prato, Francesco di Marco Datini, et enfin à l'expérience de pauvreté du moine vallombrosien Jean dalle Celle (XIVe s.). F. V.

1988. P. Kibre. *Further Manuscripts Containing Alchemical Tracts Attributed to Albertus Magnus.* — Speculum 34 (1959) 238-247.

Mlle K. ajoute un complément à ses travaux antérieurs sur le même sujet (voir *Bull.* V, nº 1196 et VI, nº 496). Elle dresse une nouvelle liste de 26 manuscrits contenant, en tout ou en partie, des traités d'alchimie attribués à Albert le Grand. Deux d'entre eux sont du XIIIe siècle : *Vat. Pal. lat. 978*, attribuant l'œuvre à Albert le Grand, et *Londres Brit. Mus. 41486* ; les autres s'étagent du XIVe au XVIe siècle : plusieurs ne contiennent que des fragments, certains portent le nom d'Albert. Ce qui prouve une nouvelle fois la renommée du maître dominicain comme homme de science. Le problème d'authenticité n'est pas abordé. O. L.

1989. A. Pattin. *Contribution à l'histoire de la relation transcendantale.* — Revue Univ. Ottawa 28 (1958) sect. spéc. 137*-155*.

Le P. P. a épinglé chez nombre d'auteurs du XIIIe siècle des textes concernant la relation transcendantale. A son avis c'est Jean Duns Scot qui le premier a appliqué le terme *relatio transcendens* à la relation transcendantale telle qu'on l'entend aujourd'hui. Cependant l'idée était déjà assez explicite au cours du XIIIe siècle. La relation accidentelle ajoute à son sujet une entité nouvelle ; il n'en est pas de même de la relation essentielle ; celle-ci implique certes une distinction soit de pure raison, soit intentionnelle, soit formelle, soit modale, entre cette relation et son sujet ; mais aucunement une distinction réelle : le sujet et la relation sont exactement la même chose. O. L.

1990. A. Fries C. SS. R. *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter* (Thomistische Studien, 7). — Freiburg (Schw.), Paulusverlag, 1958 ; in 8, XI-412 p. Fr. 26.

Le P. F. a naguère refusé à saint Albert le Grand un certain nombre d'écrits sur la sainte Vierge, et spécialement le *Mariale*. Pour rassurer le lecteur, il énumérait les écrits d'Albert, assez nombreux encore, certainement authentiques (voir *Bull.* VII, nº 1453). Mais comment en présenter le contenu ? Le P. B. Korošak, en même temps, niait aussi l'authenticité du *Mariale*. Toutefois il eut

l'idée assez inattendue de suivre le plan de cet écrit apocryphe pour y incorporer la doctrine authentique du saint docteur (voir *Bull.* VII, nº 1454). Le P. F. a compris que ce procédé était peu scientifique et, au lieu de présenter ici une *Mariologia S. Alberti Magni* comme l'avait fait le P. K., il choisit le titre plus modeste de *Gedanken*. Puisque saint Albert n'a pas écrit de traité systématique sur Marie, l'ouvrage du P. F. est avant tout analytique. La plume à la main, le patient chercheur, respectant l'ordre chronologique des écrits, note tout ce qui, en chacun d'eux, intéresse la sainte Vierge. On voit ainsi défiler le *Tractatus de natura boni* dont, récemment, il revendiquait l'authenticité (voir *Bull.* VIII, nº 1652) et où se révèlent déjà nombre de thèses du saint docteur ; ensuite tous les écrits systématiques (de 1240-1250) : si le *De sacramentis* offre peu de textes, le *De incarnatione* devait en fournir davantage ; des mêmes années datent deux questions disputées, l'une conservée dans *Vat. lat. 4245*, découverte par le P. F. lui-même (voir *Bull.* II, nº 1212), l'autre dans *Vat. lat. 781* ; si l'on trouve peu d'éléments dans le *De resurrectione*, le *De quatuor coaequaevis*, le *De bono* et le Commentaire sur le livre I des Sentences, on en rencontre nécessairement beaucoup dans le Commentaire sur les livres III et IV, moins dans celui sur le livre II. Le P. F. n'a pas négligé les commentaires bibliques de saint Albert, postérieurs aux écrits systématiques ; s'il n'a rien rencontré de notable dans les commentaires sur le Pseudo-Denys et les prophètes, ceux sur les évangiles sont beaucoup plus riches, et notamment sur l'évangile selon saint Luc, en raison surtout de son récit de l'enfance.

Cette immense enquête a permis au P. F. de déceler les idées maîtresses de saint Albert et de les agencer en une vue d'ensemble qui soit un tout organiquement cohérent. La sainteté de Marie est basée sur sa dignité de mère de Dieu : grâce sanctifiante, vertus, dons du Saint-Esprit, béatitudes, fruits du Saint-Esprit, tout en découle. Marie fut sanctifiée en son âme et en son corps dès sa naissance ; la concupiscence désordonnée fut affaiblie en elle. Quant au péché originel, Dieu eût certes pu l'en préserver ; mais il ne convenait pas qu'il le fît en raison de la loi universelle qui règle la génération, laquelle se fait nécessairement dans la concupiscence. Ce qui n'empêche aucunement la pureté absolue de Marie, malgré son mariage avec Joseph. Marie, vierge dans l'enfantement, resta vierge toute sa vie. Et puisqu'elle a engendré Jésus qui était Dieu, on peut l'appeler mère de Dieu, tout en restant soumise à la souffrance. L'assomption de Marie est un fait certain, et ainsi elle est notre médiatrice. Cette synthèse doctrinale n'est pas une création arbitraire : pour la constituer, le P. F. n'avait qu'à respecter les liens logiques entre les thèses qu'il lisait dans les écrits mêmes du saint docteur. Le P. F. a le grand mérite d'avoir organisé une synthèse authentiquement albertinienne. O. L.

1991. A. Fries C. SS. R. *Vom Denken Alberts des Grossen über die Gottesmutter.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 129-155.

Comme le P. F. le dit lui-même, ces pages se lisent à la lettre dans son grand ouvrage (voir *Bull.* VIII, nº 1990) p. 317-344. O. L.

1992. J.-P. Muller O. S. B. *CR de S. Thomae de Aquino Super Librum de causis, par H. D. Saffrey* (voir *Bull.* VII, nº 1466). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 10-17.

Dom M. a étudié attentivement l'édition du P. S. et, indépendamment de Mgr Mansion (voir *Bull.* VIII, nº 1993), souligne dans le même sens la haute tenue

critique, l'importance et l'utilité de cette édition, tout en émettant quelques doutes sur des points secondaires. Il regrette que, à cette occasion, le P. S. n'ait pas présenté du *Liber de causis* lui-même une édition plus critique que l'édition courante de O. Bardenhewer. O. L.

1993. A. Mansion. *Saint Thomas et le « Liber de causis ». A propos d'une édition récente de son Commentaire.* — Revue philos. Louvain 53 (1955) 54-72.

En cette recension très attentive de l'édition du Commentaire de S. Thomas sur le *Liber de causis* publiée par le P. H. Saffrey O. P. (voir *Bull.* VII, n° 1466) Mgr M. émet discrètement quelques critiques de détail ; mais il se plaît surtout à relever les trois grands bienfaits de cette édition. Sans que celle-ci soit définitivement critique, — le P. S. le dit lui-même, — nous possédons maintenant un texte beaucoup mieux garanti que celui, souvent inintelligible, de nos éditions courantes. Ensuite, le P. S. a su débrouiller la tradition manuscrite : à partir d'un apographe unique, établi sur l'autographe ou du moins sur un texte dicté par saint Thomas, il faut distinguer deux familles de manuscrits, en bonne partie indépendantes l'une de l'autre : la famille issue de l'*exemplar* parisien (d'où le nom de « famille universitaire ») et une famille « indépendante ». Ce qui porte un coup mortel à la thèse de J. Destrez, basée sur les *peciae* (on a vu, *Bull.* VIII, n° 285, que les études du P. A. Dondaine sont arrivées au même résultat). Et enfin, comme le commentaire de saint Thomas date de 1272, ainsi que le P. S. l'a établi, on peut, grâce à un texte sûr, mesurer jusqu'à quel point le platonisme du *Liber de causis* a exercé son influence sur les tout derniers écrits de saint Thomas. O. L.

1994. *Thomas-Brevier.* Lateinisch-deutsch. Zusammengestelt, verdeutscht und eingeleitet von J. Pieper. — München, Kösel, 1956 ; in 12, 490 p. Mk. 15.

M. P., qui connaît admirablement saint Thomas, a réuni en un élégant volume une excellente anthologie de textes représentatifs de sa pensée. Il a groupé ces textes en deux parties. Une première, « Ordre et mystère », est de caractère philosophique : il y est question de l'ordre du monde, de la création, du bien, de l'esprit, de l'ordre moral, de la liberté, de la prudence, de la joie, de la béatitude, de l'image de Dieu et de sa place dans la création. La seconde partie, « L'œil de l'aigle », est de caractère théologique et réunit des textes sur la foi, les noms de Dieu, la Trinité, le Christ, les sacrements, la sanctification par la grâce, les anges et les démons, la providence, les fins dernières.

Ces textes sont donnés avec leurs références, dans l'original latin avec traduction allemande en regard : c'est dire que cette anthologie peut être utile même aux lecteurs qui ne seraient pas familiarisés avec la langue allemande. Retenons enfin l'introduction générale sur la vie, la personnalité et l'œuvre de saint Thomas (p.9-40). F. V.

1995. H.-V. Shooner O. P. *CR de F. Stegmüller, Repertorium biblicum Medii Aevi, T. IV-V* (voir *Bull.* VII, n° 1252). — Bull. thomiste 10 (1957-59) 99-112.

Dans son *Repertorium biblicum*, M. St. a consacré les n^os 8019-8073 aux commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. On saura gré au P. Sh. des préci-

sions apportées à nombre de ces notices : il corrige certaines attributions, ajoute de nouveaux manuscrits et de précieuses notes sur la tradition manuscrite.
O. L.

1996. L. Schütz. *Thomas-Lexikon*. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftliche Aussprüche. Faksimile-Neudruck der 2. Auflage. — Stuttgart, F. Frommann, 1958 ; in 8, x-889 p. Mk. 62.

Reproduction de la 2e édition (Paderborn, 1895).

1997. I. Colosio O. P. *Il « Thomas-Lexicon » di Ludwig Schuetz (†1901)*. — Divus Thomas 62 (1959) 208-212.

Le P. C. retrace l'histoire du *Thomas-Lexikon*, publié en première édition en 1881, en seconde en 1895 et récemment reproduit (voir *Bull.* VIII, n° 1996) : il en rappelle la structure et signale ses lacunes. O. L.

1998. M. Hubert O. P. *Vers une lexicographie thomiste*. — Revue Études latines 34 (1956) 254-267.

Le P. H. relève les lacunes de nos lexiques thomistes : ou bien on ne s'occupe que des deux Sommes de saint Thomas ; ou bien on se désintéresse des doctrines philosophiques et théologiques du saint docteur ; ou bien philosophes et théologiens thomistes restent étrangers à la philologie, à la littérature de l'antiquité classique. Il y a là un champ d'investigation riche de promesses, où malheureusement il y a peu d'ouvriers. Le P. H. a commencé à déblayer ce terrain (voir *Bull.* VIII, n° 1999), appelant de tous ses vœux une étroite collaboration entre théologiens et linguistes. O. L.

1999. M. Hubert O. P. *Notes de lexicographie thomiste*. — Archivum Latinitatis Medii Aevi 27 (1957) 5-26, 167-187, 287-292.

Dans l'enquête qu'il commence sur le lexique de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, n° 1998), le P. H. s'intéresse à trois expressions.

Dans *Ia IIae*, q.102, a. 5, ad 4um : « aliquae mulierculae vasa dimittumt discooperta in obsequium nocturnorum numinum quae *Ianas* vocant ». La pratique superstitieuse dénoncée par saint Thomas avait été signalée par Guillaume d'Auvergne († 1249) et c'est sans doute chez celui-ci que saint Thomas s'est documenté. Quant au terme *ianas*, bien d'autres leçons ont été proposées ; cependant la leçon *ianas* reste préférable ; peut-être pourrait-on lire *diana*. Le P. H. n'arrive pas à une conclusion ferme ; il n'en faut pas moins souligner la richesse de sa documentation et la finesse de son esprit critique. Autre cas à résoudre : dans son Commentaire sur Isaïe 34, 7, saint Thomas, selon les éditions courantes, écrit : « Unicornis : animal est in quantitate ». Mais le P. Gils, déchiffrant l'autographe, lit : « animal in quantitate *catti* » ; la licorne aurait donc la taille d'un chat. Cette leçon, paléographiquement solide, est historiquement valable, conclut le P. H., mais l'identité du *cattus* est beaucoup plus incertaine. Dans *IIa IIae*, q. 20, a. 4, se lit le mot *deiectivus*, terme qu'on ne rencontre qu'une fois dans la Somme théologique. Ce terme vient du verbe *deicio* et a ici le sens de « déprimant », comme le dit le contexte : « acedia est tristitia

quaedam deiectiva spiritus ». Ce dernier article se termine par un « à suivre ». Jusqu'ici rien n'a paru. O. L.

2000. L. Minio-Paluello, M.-D. Chenu O. P. *CR de A. Dondaine, Secrétaires de saint Thomas* (voir *Bull.* VIII, n° 285). — Bulletin thomiste 10 (1957-59) 5-21.

Avec sa précision bien connue, M. M.-P. résume le travail du P. D., « ce petit chef-d'œuvre polymorphe », souligne les principales conclusions qu'il admet pleinement, tout en émettant l'un ou l'autre doute concernant des points secondaires. D'une manière plus synthétique, le P. Ch. relève la conclusion générale : *Vat. lat. 781* contient non pas l'autographe, mais le texte même du *De veritate* écrit sous la dictée de saint Thomas, et souligne l'importance des recherches du président de la Commission léonine. O. L.

2001. A. Dondaine O. P., J. Peters O. P. *Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni, auditeurs de saint Thomas.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 52-72.

Quels sont les destinataires de deux opuscules de saint Thomas : le *De sortibus* et l'*Expositio super I^am et II^am decretalem* ? Par une enquête fort minutieuse les deux savants auteurs sont arrivés aux conclusions suivantes. Le destinataire du *De sortibus* est Jacques de Tonengo, chapelain d'Urbain IV (1261-1264), chanoine à la fois de Verceil et de Beauvais, évêque élu de Verceil. Il assista aux disputes de saint Thomas et devint son ami ; c'est lui qui sollicita l'avis du saint docteur sur ce mode d'élection. Le *De sortibus* a été composé pendant les grandes vacances de 1270 ou de 1271. Le destinataire de l'*Expositio super I^am et II^am decretalem* est Giffredus d'Anagni. L'opuscule a été composé pendant le séjour de saint Thomas dans les états pontificaux entre 1261 et 1269. Or, en ces années, l'archidiacre de Todi, destinataire de l'opuscule, était Giffredus d'Anagni, *socius* d'Adénulphe d'Anagni, ami de saint Thomas. O. L.

2002. M.-D. Chenu O. P. *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Maîtres spirituels, 17). — Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in 12, 192 p. Fr. 450.

Avec un art consommé le P. Ch. poursuit de front deux objectifs : rappeler les faits saillants de la vie de saint Thomas et, à propos de chacun d'eux, développer un aperçu doctrinal plus ou moins connexe à ce fait extérieur. Au sujet de son entrée en religion chez les Frères prêcheurs, il souligne l'influence hors de pair du nouvel ordre sur le renouveau de la pauvreté et de la charité évangéliques. A l'occasion de son enseignement à Paris, il rappelle non seulement la vie de ce milieu théologique, mais la position de la raison devant les problèmes de la foi, la nature de la théologie envisagée soit comme simple regard jeté sur Dieu, soit comme science organisée sur le plan des sciences humaines. Cette théologie est essentiellement contemplative, c'est-à-dire qu'elle est l'exercice des trois vertus théologales qui, supérieures à la vertu de religion, nous unissent directement à Dieu et sont la source de la vie active. Au cours de 1258, saint Thomas commence sa *Summa contra Gentiles* et est ainsi amené à traiter de l'Église, face à l'Islamisme. En 1267, dans ses sermons aux étudiants et maîtres de Paris, saint Bonaventure dénonce l'aristotélisme et ses thèses sur l'éternité du monde, le déterminisme universel et l'unicité de l'intellect agent ; ce qui donne à saint Thomas l'occasion de souligner l'absolu divin qui domine le monde, celui-ci fût-il éternel, la liberté

humaine, condition de toute vie morale, laquelle n'est que la vie guidée par la raison et la foi.

Le livre du P. Ch. offre des synthèses très suggestives qui méritent d'être méditées. Ces synthèses toutefois ne sont pas sans dangers, celui d'une généralisation trop hâtive et celui de souligner à l'excès ce qui sépare doctrines et institutions. Je me permets d'apporter un exemple. Le P. Ch. met en vedette l'esprit de pauvreté évangélique des jeunes ordres mendiants. « Plus de monastères majestueux et immuables comme des châteaux forts, mais des bâtiments pauvres, occasionnels, dans les faubourgs populaires et estudiantins » (p. 11). Je m'imagine que les monastères disséminés dans le pays n'étaient pas tous des forteresses ; Cluny ne représente pas tout l'ordre monastique, ni dans le temps, ni dans l'espace. Et au sujet de la charité évangélique, autre prérogative des jeunes ordres mendiants, on lit ces lignes : « Le contemplatif fera-t-il fi des exercices cultuels, des observances et des rites auxquels l'invite la religion ? Non, sans doute. Thomas d'Aquin ne pouvait oublier son adolescence au Mont-Cassin. Mais, surtout organisée en état, la vie contemplative gardera le chrétien contre une certaine hypertrophie de la vertu de religion, à laquelle cédait alors l'appareil monastique ; elle le garantira contre une complaisance à ce point entretenue que, béatifiant son adoration, le moine risque de ne plus éprouver, dans une Cité céleste prématurée, la détresse terrestre des sociétés humaines. On éduque encore le petit peuple chrétien, on le sacramentalise, on le sacralise ; on ne saisit plus, dans cette chrétienté, les occasions de l'évangéliser, de lui annoncer la Bonne Nouvelle, dans l'amour fraternel du Christ » (p. 55-56). Je cherche en vain chez les auteurs monastiques, blancs ou noirs, des XII^e^ et XIII^e^ siècles trace d'une pareille confrontation entre la vertu de religion et la vertu de charité. Le moyen âge chrétien a professé une grande dévotion aux souffrances du Christ. Cette compassion se communiquait d'elle-même à ses membres souffrants. Pourquoi le monde monastique serait-il resté étranger à ce sentiment si humain, mais aussi tout pénétré de charité évangélique ? Dans sa Règle (ch. 53), saint Benoît écrit : « Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur ». La charité est à base de foi : le moine voit le Christ dans les pauvres et les hôtes ; c'est donc par amour du Christ qu'on les reçoit. Je crains donc que, dans le passage cité plus haut, l'éminent historien ne se soit laissé un peu séduire par le démon de l'éloquence. Cette menue remarque n'enlève évidemment rien de la valeur doctrinale du livre du P. Ch. Ajoutons que ce volume se présente très élégamment au public : on y voit à profusion des reproductions de portraits du saint docteur, des fac-similés de manuscrits et d'autographes etc. On peut apprendre beaucoup dans ce petit livre qui, à part quelques pages plus denses, est parfaitement assimilable par le public cultivé.

O. L.

2003. E. Gilson. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* With a Catalogue of St. Thomas's Works by I. T. Eschmann O. P. Translated by L. K. Shook (Random House Lifetime Library). — New York, Random House, 1956 ; in 8, x-502 p. Dl. 7.50.

Traduction anglaise du volume *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*, 5^e^ éd., Paris 1948 (voir *Bull.* IV, n° 1497, recension de la 4^e^ éd.). L'auteur n'a guère apporté de changements à cette traduction. Le *Catalogue of St. Thomas's Works* du P. E. (p. 381-430) se fait remarquer, non par un classement chronologique, mais par la description et la mise en ordre des œuvres diverses selon leur genre : synthèses théologiques, *disputationes* académiques, commentai-

res scripturaires, commentaires d'Aristote, autres commentaires, œuvres polémiques, traités sur des questions particulières, lettres, pièces liturgiques, sermons, œuvres d'authenticité douteuse ; le P. E. indique en outre des éditions et des traductions. F. V.

2004. D. Knowles O. S. B. *The Historical Context of the Philosophical Works of St Thomas Aquinas* (Aquinas Paper, 30). — London, Blackfriars Publications, 1958 ; in 8, 14 p. Sh. 2.

Cette conférence donne des aperçus généraux sur la place de saint Thomas comme philosophe dans le contexte du XIIIe siècle. Dom K. souligne en particulier que, dans la production philosophique de ce siècle, saint Thomas n'eut pas son égal, en commentant Aristote et en élaborant une synthèse personnelle, comme créateur d'un « système rationnel cohérent de l'ensemble de l'être connu par l'intelligence humaine ». F. V.

2005. P. E. Persson. *Sacra doctrina.* En studie till förhållandet mellan *ratio* och *revelatio* i Thomas' av Aquino teologi. Akademisk Avhandling. (Studia theologica Lundensia, 15). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1957 ; in 8, 329 p. Kr. 17.50.

M. P. a heureusement joint à son travail un résumé anglais (p. 306-316). Il a exploré la littérature théologique du XIIIe siècle et surtout l'œuvre de saint Thomas. Il est convaincu que celui-ci est avant tout théologien. D'où l'importance de la *revelatio* dans son enseignement : c'est celle-ci en effet qui détermine le contenu de la *sacra doctrina*, ou encore de la *sacra Scriptura*. La fonction propre du théologien, ou plutôt de la *ratio* s'appliquant à la *revelatio*, consistera alors à déterminer avec toute la précision possible la structure de l'ensemble du système intellectuel représenté par la *revelatio*. C'est la *ratio* qui va donner ainsi l'unité et la synthèse, et c'est elle encore qui permettra de définir en dernière analyse la notion de *revelatio* et son contenu. La seconde partie de cet exposé, — *ratio* et *revelatio* dans la *sacra doctrina*, — aborde des questions plus larges : la causalité divine et la médiation du Christ. Ce qui met le lecteur sur la voie d'une dernière norme qui intervient dans l'élaboration théologique : le magistère de l'Église. Mais de ce dernier point, M. P. ne parle pas. F. V.

2006. B. Welte. *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin.* Traduit de l'allemand par M. Zemb (Textes et études philosophiques). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1958 ; in 12, 282 p. Fr. 129.

L'ouvrage de M. W. n'est pas uniquement un examen de la pensée de saint Thomas sur la « foi philosophique » en Dieu. C'est plutôt une comparaison des attitudes, devant ce problème, du moyen âge et de l'époque actuelle. Saint Thomas et K. Jaspers sont choisis comme témoins particulièrement significatifs de leurs milieux et de leurs époques respectives. Cela n'empêche que la deuxième partie, consacrée à saint Thomas, ne peut être lue qu'avec profit par l'historien du thomisme. Le théologien, lui, en retiendra, espérons-le, une meilleure conscience de ce qui sépare le monde où ses manuels et ses livres habituels se meuvent à l'aise et le monde où vivent ceux de nos contemporains qui pensent. En particulier, dans les problèmes de théologie fondamentale posés par la question de la foi en Dieu, M. W. souligne avec mérite ce qui est propre à saint Thomas : un

style, une forme, une rigueur, en quelque sorte intemporels et cependant étonnamment engagés dans le monde médiéval qui fut le sien. Plus profondément, l'auteur découvre chez lui une attitude fondamentale de certitude métaphysique de Dieu, qu'un Jaspers ne peut atteindre. Et cependant il y a place dans l'œuvre de saint Thomas pour une « interprétation existentielle ». M. W. la tente : son ouvrage, s'il met en relief des oppositions, a su reconnaître et marquer ainsi des points de contact. F. V.

2007 L. De Raeymaeker. *Vergelijkende studie over de betekenis van het « zijn » in de metafysiek van Avicenna en die van Thomas van Aquino* (Mededelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, jaargang 17, nr 6). — Brussel, Paleis der Academiën, 1955 ; in 4, 22 p.

Le texte français de cette communication a paru dans *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta 1954). Voir la recension qui en a été faite *Bull.* VII, nº 2648.

2008. U. Eco. *Il problema estetico in San Tommaso* (Studi di estetica, 2). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1956 ; in 8, 159 p. L. 1300.

Ce travail rassemble les textes de saint Thomas sur le beau et les situe dans l'ensemble de la littérature philosophique du XIIIe siècle. La conclusion de M. E. ne fait pas de doute à ses yeux : pour saint Thomas, le beau est une propriété transcendantale de l'être. Passant ensuite à l'examen de la *visio* esthétique, l'auteur remarque que cet aspect du problème a été davantage retenu dans la *Summa theologica*, les œuvres antérieures ayant plutôt subi l'influence dionysienne pour poser en termes cosmiques la conception du beau. Les critères du beau deviennent alors selon les textes que rapporte M. E., la *proportio*, l'*integritas* et la *claritas*. De là M. E. passe à l'examen de la beauté de diverses classes d'êtres : Dieu et la Trinité (exposé fort bref), l'homme, les œuvres plastiques et musicales, la poésie, la Bible. Enfin M. E. cherche à déterminer la « spécificité esthétique et la consistance ontologique de la forme artistique », et la nature de la *visio* esthétique. F. V.

2009. M.-D. Philippe O. P. *Saint Thomas et le mystère de la très sainte Trinité.* — Lumière et Vie, nº 30 (1956) 73-98.

Le P. Ph. cite peu de textes, mais explique comment saint Thomas organise scientifiquement le traité de la Trinité et fonde sa synthèse sur la doctrine des processions. F. V.

2010. Robertus a S. Teresia a Jesu Infante O. C. D. *De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus.* Pars dissertationis ad lauream cui titulus *De inhabitatione SS. Trinitatis doctrina S. Thomae in Scripto super Sententiis* in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Romae, Pont. Athenaeum internationale « Angelicum », 1958 ; in 8, 124 p.

Le lecteur peut se faire une idée de l'ensemble de la thèse du P. R. en parcourant l'*Epilogus syntheticus* qui se trouve à la fin de ce volume (p. 107-121) et une table générale (p. 13-17). La section publiée ici, chapitre troisième du

tout, s'en tient aux effets qui assimilent l'âme à la Trinité, et c'est ce qui amène l'auteur à parler des dons en général, de la grâce habituelle, de la charité et de la sagesse. On voit que cette partie de la thèse ne met en cause qu'indirectement l'enseignement du Commentaire des Sentences sur la nature de l'inhabitation divine. F. V.

2011. J. H. Wright S. J. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Analecta Gregoriana, 89). — Romae, Universitas Gregoriana, 1957 ; in 8, VII-223 p. Dl. 3.50.

Plus de trois cents textes, dans l'œuvre de saint Thomas, traitent de l'ordre de l'univers. Le P. W. a voulu les étudier et les grouper, de manière à en dégager la doctrine sous-jacente. Il se situe cependant, comme le déclare le titre, dans une perspective théologique. Ainsi que l'auteur le remarque dans le premier chapitre, la pensée thomiste fondamentale est celle d'une double réalisation de l'ordre dans l'univers : des êtres entre eux et des êtres à l'égard de Dieu. C'est le Commentaire sur les Sentences qui est le plus éclairant sur cette vue synthétique et le P. W. compare cet enseignement avec ceux de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure sur le même sujet.

Ces préliminaires étant posés, reste au P. W. à considérer en détail l'ordre de l'univers : à l'égard de Dieu comme vers sa fin, et en lui-même. Un dernier chapitre de synthèse cherche à situer cette conception de l'ordre de l'univers dans l'ensemble de la théologie de saint Thomas.

Il faut remarquer le caractère théologique de l'étude du P. W. : c'est ce qui la distingue du travail, de conception très voisine, du P. L. Legrand S. J. (voir *Bull.* V, n° 648). On doit apprécier le fait que le P. W. ait franchement mis la question sur ce terrain : saint Thomas n'a pas dissocié, comme nous le faisons trop aisément depuis plusieurs siècles, les deux plans philosophique et théologique. On sait gré également à l'auteur de mettre sous les yeux du lecteur les textes : même si parfois on peut contester ses interprétations (ainsi quand il cherche à concilier les deux explications que donne saint Thomas de la finalité de l'univers vis-à-vis de Dieu : par assimilation et par activité intellectuelle), ce dossier est et reste précieux. F. V.

2012. E. J. Montano. *The Sin of the Angels. Some Aspects of the Teaching of St. Thomas.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 89). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, XVI-359 p. Dl. 3.75.

Cet important volume a été écrit sans que l'auteur ait pu prendre connaissance, semble-t-il, de l'article du P. A. Hayen S. J. sur le même sujet, paru en 1954 (voir *Bull.* VII, n° 1821), ni de celui du P. H.-F. Dondaine, paru en 1955 (voir *Bull.* VII, n° 2186), ni même, ce qui est plus surprenant, de l'étude du P. Philippe de la Trinité, parue en 1948 (à propos de la controverse entre le P. J. de Blic S. J. et le P. H. de Lubac S. J., voir *Bull.* VII, n° 2656).

Cela n'empêche que la dissertation de M. M. dénote une enquête très fouillée : d'abord dans la littérature théologique qui a précédé saint Thomas, avec un examen très attentif de saint Anselme et des théologiens du XII^e siècle ; puis dans l'œuvre de saint Thomas lui-même. Il a ordonné les textes en diverses catégories, selon qu'ils éclairent la nature du péché des anges en lui-même, ses aspects psychologiques, ses motifs, son moment, son caractère définitif. Il nous a semblé que le travail du P. Hayen cité plus haut avait mieux mis en relief l'évolution de la

pensée de saint Thomas lui-même, notamment à propos du motif et de la nature de la chute des anges ; et que, d'autre part, M. M. eût pu, en étudiant la peccabilité de l'ange, s'aider des travaux du P. de Blic, qu'il semble ignorer, et du P. H. de Lubac, qu'il cite dans la bibliographie mais auxquels aucune référence n'est faite. F. V.

2013. C. S. Zamoyta. *The Unity of Man : St. Thomas's Solution to the Body-Soul Problem.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Series, 117 ; Abstract 28). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, VII-60 p. Dl. 0.75.

Ces pages brèves et inspirées des textes de saint Thomas établissent d'abord l'unité de l'homme comme un fait psychologique. L'auteur cherche ensuite les bases métaphysiques de cette unité, ce qui le mène à la doctrine bien connue de l'hylémorphisme. Enfin, il compare la doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme et son union avec le corps, avec celle de saint Thomas et aussi avec celle de matière et de forme. Une bonne bibliographie achève cet exposé clair et synthétique. F. V.

2014. Th. R. Heath O. P. *Aristotelian Influence in Thomistic Wisdom : A Comparative Study.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 176 ; Abstract 24). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, X-36 p. Dl. 0.50.

Pour saint Thomas, la sagesse est en elle-même la connaissance des vérités les plus hautes : le P. H. montre que, commentant la Métaphysique d'Aristote, saint Thomas a considéré que cette sagesse était la métaphysique. Mais il ne s'agit pas là d'un ordre de connaissance étranger à l'action humaine : le sage juge et « ordonne » ses connaissances ; il est capable de défendre valablement les premiers principes contre les attaques qui leur seraient opposées ; il est un contemplatif qui reporte et dirige vers Dieu l'exercice des vertus et de la science. F. V.

2015. K. Rahner S. J. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* 2. Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz. — München, Kösel, 1957 ; in 8, 414 p. Mk. 29.50.

Ce volume reproduit une étude parue à Innsbruck en 1939. L'auteur n'a guère apporté de changement à son texte ; il a confié seulement à M. M. le soin de le présenter d'une manière plus claire. Comme il y avait près de vingt ans que la première édition avait vu le jour, le P. R. n'a pas reproduit la bibliographie qui figurait en celle-ci : elle aurait sans doute paru quelque peu démodée. M. M. a joint une traduction allemande de la *quaestio* de la Somme théologique sur laquelle roule tout le livre du P. R. : *I*ª, q. 84, a. 7 : *Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.* Ce commentaire consiste surtout en l'examen de l'*abstractio* et de la *conversio ad phantasmata* dans la philosophie thomiste. F. V.

2016. H. Margenau. *Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation* (The Aquinas Lecture, 1958). — Milwaukee, Marquette University Press, 1958 ; in 12, 61 p. Dl. 2.50.

Se basant sur quelques textes de saint Thomas, et en particulier sur *S. th.* Ia, q. 84, a. 6, qui traite de la connaissance *a rebus sensibilibus*, M. M., en cette brillante conférence, établit une comparaison entre l'attitude de saint Thomas et celle de la physique actuelle sur la connaissance du monde sensible. Il institue cet examen en se mettant par la pensée à l'époque de saint Thomas pour juger la science actuelle, et ensuite en adoptant la mentalité de notre siècle pour jeter un regard sur les conceptions thomistes. F. V.

2017. J. Lipski. *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum sanctum Thomam Aquinatem.* — Romae, Desclée, 1957 ; in 8, xii-143 p.

M. L. estime que l'objet de son travail répond à une inquiétude moderne. Il s'efforce de montrer, textes de saint Thomas à l'appui, que la providence divine s'exerce sur un champ d'extension universelle, ce qui implique qu'elle regarde toute la vie humaine. L'objection moderne est souvent tirée de l'existence du mal : M. L. y répond en admettant une permission divine, qui sert finalement à notre bien. Une autre objection vient de la liberté humaine, dont les rapports avec l'infaillibilité de la providence reste une énigme, ou plutôt un mystère : M. L. s'efforce d'éclaircir ces rapports en posant en termes clairs la doctrine thomiste sur les deux faces de cette antinomie. Ces principes sont à la base de la conception thomiste de « l'abandon à la divine providence » et, par le fait même, de la marche du chrétien vers la perfection spirituelle. F. V.

2018. M. Fakhry. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas.* — London, G. Allen & Unwin, 1958 ; in 8, 220 p. Sh. 21.

L'occasionalisme musulman, indépendamment de ses attaches avec le fatalisme coranique, fut le fruit de réflexions philosophiques qui se poursuivirent durant les trois premiers siècles du moyen âge. On le trouve particulièrement développé plus tard par Algazel († 1111) et les Ash'arites. Le Juif Maimonide († 1204) le fit connaître à l'Occident latin. Mais cet occasionalisme fut battu en brèche par l'introduction de l'aristotélisme dans la philosophie arabe et juive : ce fut la tâche d'Averroès († 1198) de rétablir le principe d'une causalité réelle dans les causes secondes. M. F. montre ensuite comment saint Thomas, quelques décennies plus tard, fit la synthèse de ces deux positions, l'« occasionalisme théiste » et le « déterminisme déiste », dans une conception dominée par l'amour divin. La doctrine thomiste fait ainsi de la causalité une notion analogique, qui respecte la possibilité rationnelle du miracle. Les pages où M. F. développe la pensée de saint Thomas sur ces points (p. 139-207) sont utiles à consulter pour situer le thomisme parmi les courants philosophiques de son temps. F. V.

2019. Tomás de la Cruz O. C. D. *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Roma, A. Nardini, 1956 ; in 8, 81 p.

La première partie de cet extrait de dissertation, sur la nature de l'amour, cherche à préciser autant que possible l'évolution de la pensée de saint Thomas, du Commentaire des Sentences à la Somme théologique, sur l'amour-passion. Certains termes disparaissent (*quietatio, terminatio*) ; certaines thèses sont éliminées (celles qui diminuaient la primauté de l'amour sur les autres affections) ; la théorie « physique » de l'amour est enrichie. La seconde partie met en relief une évolution également, à propos du fondement ontologique et des éléments constitutifs de l'amour. Cette évolution consiste en premier lieu dans l'élimination de l'élément « absence ou non-possession », faisant place à une conception de l'amour se portant essentiellement sur le bien en tant que tel, sans égard à sa qualité de présent ou d'absent. Le moment principal de cette évolution se situe dans le Commentaire des Noms divins. Il faudra tenir compte de l'enquête du P. T. dans toute nouvelle synthèse sur le « problème de l'amour au moyen âge ».

F. V.

2020. H. M. Christmann. *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe* (Thomas im Gespräch, 1). — Heidelberg, F. H. Kerle, 1958 ; in 12, 51 p. Mk. 2.80.

Replaçant la théologie thomiste de l'amour dans le contexte général de la vie trinitaire, de la création et de l'incarnation, M. C. examine ensuite ce que la *Summa theologica* dit de l'amour, notamment dans la $II^{a}II^{ae}$, q. 23 à 46. Ces pages brèves, sans prétention scientifique excessive, introduisent le lecteur dans un monde thomiste où les « lois du cœur » ont leur place à côté de celles de l'intelligence.

F. V.

2021. O. Schweizer. *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia, neue Folge, 16). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, xiv-123 p. Fr. 12.45.

M. S. commence par tracer le tableau des trois théories en présence sur le constitutif formel de la personne : la théorie du mode, celle de l'existence, celle de la simple union. Il dresse la liste des textes de saint Thomas qui sont traditionnellement allégués en faveur de chacune d'elles et donne un aperçu de leur fortune diverse. Revenant alors aux textes de saint Thomas, il en fait une longue analyse dans l'ordre chronologique (p. 54-106) et cherche enfin à en tracer la synthèse. Celle-ci est présentée sous forme d'une série de dix thèses, qui mettent en relief que la notion de personne est, dans la pensée de saint Thomas, un concept analogique : *persona est rationalis naturae individua substantia*. Concernant le mode selon lequel ce concept se vérifie dans l'ordre naturel, saint Thomas ne distingue pas essence (Wesenscharakter) et état concret (Zustand) de la subsistance ; le *principium individuationis* est le *constitutivum* de la personne humaine. Mais, dans le cas du Christ, cette distinction doit être établie et il faut écarter dès lors, dit M. S., les théories du mode et de l'existence. Celle de la simple union est seule en accord avec la synthèse thomiste.

On voit l'intérêt de ce travail qui apporte certainement une contribution utile à un problème séculaire : M. S. a classé les textes, les a analysés et a su proposer une synthèse neuve.

F. V.

2022. C. Molari. *De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo* (Mysterium, Theologicarum dissertationum series, 2). — Romae, Officium libri catholici, 1957 ; in 8, 257 p.

Au cours de cette thèse très fouillée M. M. met devant les yeux du lecteur les textes de saint Thomas qui éclairent le problème de l'action théandrique du Christ. Son exposé est commandé en grande partie par les positions adoptées par des philosophes et des théologiens récents, comme il le déclare lui-même dans l'introduction. Il traite de la question en séparant ses deux aspects fondamentaux. Il y a d'abord les « principes philosophiques » qui sont à la base de toute saine métaphysique de l'opération. Viennent ensuite les thèses proprement théologiques, au cours desquelles M. M. rappelle ce qui doit être dit de l'union hypostatique, de l'unité d'*esse* du Christ et de la position thomiste à propos de l'action du Christ, dans laquelle le Verbe est le *suppositum agens* et la *natura humana* le *formale principium*. A partir de là, il reste à M. M. à décrire ce que représente la nature humaine du Christ comme instrument du Verbe et, plus généralement, comme instrument de la divinité. On voit dans quelle ligne théologique, très classique et d'un thomisme bien informé, se meut l'exposé de M. M.

F. V.

2023. L. Scheffczyk. *Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung.* — Münchener theol. Zeitschr. 8 (1957) 278-288.

M. S. examine les étapes qui jalonnent l'évolution de la pensée de saint Thomas sur la science humaine du Christ : *III Sent.*, d. 13 et 14 ; *De veritate*, q. 20, a. 3 ; *Compendium theologiae*, c. 216 ; *S. theol.* III^a, q. 9, a. 4. Saint Thomas admit toujours une double science du Christ : incréée et créée ; mais il évolua à propos de la perfectibilité de la seconde ; M. S. montre que ceci fut la conséquence d'une conscience progressive de la véritable humanité du Christ. F. V.

2024. L. LeMay. *Principles for a Moral Theology of the Human Body According to Saint Thomas.* Dissertation. — Attleboro (Mass.), La Salette Seminary, 1955 ; in 8, XIII-311 p.

Cette thèse fut présentée en 1951 à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse) pour l'obtention du doctorat en théologie. L'auteur a le grand mérite d'avoir abordé une question très moderne et d'avoir cherché dans les écrits de saint Thomas, non certes la solution précise aux problèmes que nous nous posons aujourd'hui, mais au moins les lignes générales de la conception thomiste du corps, de manière à situer plus clairement, s'il est possible, les orientations d'une réponse thomiste aux problèmes actuels. L'auteur a puisé surtout dans les œuvres de saint Thomas lui-même, et en particulier dans la *Summa theologica* et dans le *De anima*, et il a confronté plus d'une fois cet enseignement avec celui du magistère de l'Église. Ajoutons que le P. L. étudie successivement l'importance et le rôle du corps dans le composé humain, le péché originel comme traversant le plan créateur et affectant le corps, enfin la vie vertueuse dans ses rapports avec le corps, y compris la vie surnaturelle, la mortification corporelle et le soin du corps. F. V.

2025. A. Sferrazza S. J. *Limiti della libertà umana secondo S. Tommaso d'Aquino* — Divus Thomas 62 (1959) 94-116.

Le P. S. a été bien inspiré de souligner l'aspect profondément humain de la liberté chez saint Thomas d'Aquin. Puisque l'âme est la forme du corps, elle

subit nécessairement l'influence des dispositions de celui-ci, lesquelles limitent le pouvoir d'action de la volonté. Dans le processus psychologique de l'acte humain, partant de la *volitio finis* pour s'achever dans la jouissance de la fin, il y a place non seulement pour une influence de la raison, mais aussi pour une action des dispositions corporelles, quoique le dernier mot revienne toujours à la volonté. Dans la seconde partie de son étude, le P. S. s'attache aux causes générales des déficiences qui atteignent la volonté humaine. Tout d'abord la tendance au bien est entravée parce que l'acte n'est pas toujours conforme à la raison, qui est la norme de la moralité. Ensuite la production de l'acte libre peut être entravée par la déficience de la raison elle-même, soumise à l'erreur, et par les déficiences des facultés exécutrices du choix. Enfin la volonté n'a pas toujours l'attention et l'effort nécessaires pour faire le bien. Cet exposé, bien conduit et bien documenté, donne une idée exacte de la pensée de saint Thomas. Pour illustrer davantage son exposé, le P. S. aurait pu évoquer d'une manière plus explicite l'influence des sens internes et des mouvements de l'appétit sensitif ; insister sur la différence entre le jugement de conscience, qui peut rester étranger à l'influence des passions, et le jugement pratique décisif du choix, qui dépend essentiellement des dispositions affectives du moment ; rappeler enfin la différence si évocatrice que saint Thomas établit entre la tempérance, qui est maîtresse des passions, et la continence, qui doit encore lutter contre elles. O. L.

2026. A. Sferrazza S.J. *Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino.* — Sapienza 12 (1959) 57-70.

Ces pages reproduisent, à part quelques menues variantes, le texte de la première partie de l'article recensé ci-dessus, *Bull.* VIII, nº 2025. O. L.

2027. H. Lio O. F. M. *Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S. Th. 1-2, q. 90, a. 1) : « lex dicitur a ligando ».* — Divinitas 2 (1957) 201-224.

Le P. L. cite nombre d'auteurs du moyen âge qui ont rattaché l'étymologie du mot *lex* au verbe *ligare*. On lit déjà cette étymologie chez Cassiodore ; on la retrouve chez plusieurs décrétistes, chez Guillaume d'Auvergne, les questions *De legibus* d'Alexandre de Halès, la Somme théologique du même, Albert, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Cependant, sous l'influence de saint Isidore de Séville, on attribue aussi l'origine du mot *lex* au verbe *legere* : ainsi chez Alexandre de Halès dans les écrits cités plus haut et chez saint Thomas lui-même. Cette étude a son intérêt ; cependant, tout le monde sait que les étymologies, surtout les médiévales, ne donnent pas nécessairement le sens le plus profond des mots ; c'est ainsi que le terme de *lex* signifie avant tout pourvoyeuse d'ordre : c'est pourquoi la *lex naturalis*, au moyen âge, exprime au fond la même idée que *ius naturale, iustitia naturalis, ratio naturalis.* O. L.

2028. A. Hayen S. J. *Note sur la dialectique de la justice et de l'amour selon saint Thomas.* — Archives Philos. 21 (1958) 76-91.

Le P. H. établit d'abord que les textes de saint Thomas font « soupçonner » une dialectique implicite de la vie morale. La justice, pour lui, se réfère essentiellement au droit ; son exercice s'achève au niveau plus profond de la justice générale ; son respect fait l'homme « juste » ; mais la « dialectique de la justice »

s'achève dans l'acte d'aimer. Les textes examinés sont surtout empruntés à la *S. theol.* IIa IIae, q. 57, 58 et 60, et *In Eth.* VIII, lect. 7, n^os 1631-32.

F. V.

2029. H. Lio O. F. M. *De jure ut obiecto justitiae apud S. Thomam II-II, q. 57, a. 1.* — Apollinaris 32 (1959) 16-71.

Après avoir rappelé la place du traité *De iustitia* dans la morale de saint Thomas, le P. L. donne d'abord du texte cité l'analyse qui est sans doute la plus abondante qu'on en ait jamais faite. Il scinde cet article en quatre sections qu'il explique séparément et si minutieusement qu'il s'attache parfois à chaque mot (ainsi p. 34-39). Dans une seconde partie, il s'intéresse aux principaux prédécesseurs de saint Thomas concernant trois points : la position même du problème, les solutions apportées (chez Aristote, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Philippe le Chancelier, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Bonaventure) et la réponse donnée par ceux-ci aux objections présentées par saint Thomas. Cette riche prolixité d'une analyse poussée à l'extrême ne risque-t-elle pas de décourager le lecteur invité à lire 50 pages pour comprendre un seul article de la Somme théologique ? O. L.

2030. J. E. van Roey. *De onvruchtbaarheid van het geld naar de leer van S. Thomas van Aquino* (Mededelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, jaargang 17, n^r 8). — Brussel, Paleis der Academiën, 1955 ; in 4, 10 p.

Cette communication, présentée à l'Académie royale flamande de Belgique en décembre 1956, a paru également dans *Collectanea Mechliniensia* 41 (1956) 5-13. Elle a été recensée sous cette forme *Bull.* VIII, n° 814.

2031. Th. Gilby O. P. *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West.* — London, Longmans Green, 1958 ; in 8, xxvi-357 p. Sh. 30.

Le principal mérite de ce beau travail, bien documenté, est de situer la pensée politique de saint Thomas dans l'ensemble du contexte historique en ce domaine. Partant de la Bible, le P. G. décrit les positions de saint Augustin, de saint Isidore et des théoriciens du droit dans l'antiquité. Plus près de Thomas, les canonistes et les civilistes, puis les théologiens du nouvel ordre des Frères Prêcheurs, les philosophes qui entrèrent en contact avec la pensée grecque et arabe forment un contexte plus immédiat, qui fait l'objet du premier tiers de l'ouvrage. Passant ensuite à la pensée de saint Thomas lui-même, le P. G. s'arrête surtout à la notion de loi et à ses types, au *ius gentium* et enfin à l'exercice du pouvoir législatif, politique et judiciaire. Les conclusions esquissent, entre autres points, la fortune des idées politiques de saint Thomas ; l'auteur montre que l'histoire politique ultérieure du moyen âge n'en a guère tenu compte. F. V.

2032. A. San Cristóbal-Sebastián. *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300* (Estudio histórico-doctrinal). — Madrid, Editorial Co. Cul. S. A., 1958 ; in 8, 280 p.

L'importance de cet ouvrage ne saurait guère être exagérée. M. S. C. n'a eu sous la main aucun manuscrit, mais il a exploité au maximum les nombreux textes inédits publiés au cours de ces deux dernières décades, se faisant d'ailleurs toujours un devoir de citer ses sources. L'ouvrage intéresse à la fois l'histoire littéraire et doctrinale des controverses sur le libre arbitre qui ont animé le dernier quart du XIII^e siècle. Pour apprécier la richesse d'information et l'intérêt de ce livre du point de vue de l'histoire littéraire, on ne pourrait mieux faire que résumer le tableau chronologique donné p. 271-275. Avant la condamnation de 1270, M. S. C. place le *De necessitate et contingentia causarum* (avant 1269) et le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville (1269). Entre la condamnation de 1270 et celle de 1277, il faut situer la question 6 du *De malo* de saint Thomas d'Aquin (1270), le Commentaire sur l'Éthique d'*Erfurt Amplon. F. 13* (1272-73), celui de *Vat. lat. 832* (1274 ?), Guillaume de la Mare, Questions disputées (1274-75), le Pseudo-Gauthier de Bruges, question disputée *De voluntate* (1274-75), Henri de Gand, Quodl. I (1276), le Commentaire sur l'Éthique de *Vat. lat. 2173* (1276-77). Et après la condamnation de mars 1277, M. S. C. place Matthieu d'Aquasparta, *De cognitione* (1277-79), Pierre de Falco, Quest. disp. (1280 ?) et Quodl. (1280-82), Richard de Mediavilla, Commentaire sur les Sentences (1282-84) et Quest. disp. (1284), Matthieu d'Aquasparta, Quest. *De gratia* (1284-85), Henri de Gand, Quodl. IX (1286), Gilles de Rome, Quodl. I (1286), Godefroid de Fontaines, Quodl XV (1286), Henri de Gand, Quodl. X (1287), Godefroid de Fontaines, Quodl. III (1287), Quodl. IV (1287), Henri de Gand, Quodl. XI (1288), Godefroid de Fontaines, Quodl. V (1288), Jean de Murro, Quest. disp. (avant Noël 1288), Gilles de Rome, Quodl. III (1288), Godefroid de Fontaines, Quodl. VI (1288), Henri de Gand, Quodl. XII (1289), Gilles de Rome, Quodl. IV (1289), Henri de Gand, Quodl. XIII (1289), Gilles de Rome, Quodl. V (1290), Henri de Gand, Quodl. XIV (1290), Gilles de Rome, Quodl. VI (1291), Godefroid de Fontaines, Quodl. VIII (1291), Quodl. X (1293), Thomas de Sutton, trois quest. disp. et Quodl. III (1291), Pseudo-Roger Marston, *De anima*, q. 10 (1293). Si l'on confronte cette série chronologique avec la liste analogue que nous avons dressée au t. IV de notre *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Gembloux 1954), p. 863-871, on se rendra compte de tout ce qui nous unit et de tout ce qui nous sépare. Tout un volume serait nécessaire pour examiner le bien-fondé des conclusions de M. S. C. Je ne puis y songer, laissant ce soin à quelque jeune médiéviste, si toutefois il s'en rencontre jamais. On lira aussi avec le plus vif intérêt l'exégèse que M. S. C. a donnée de tous ces écrits. Ici encore, et pour les mêmes raisons, il est impossible d'en entreprendre l'examen. Je me bornerai à rappeler combien il est nécessaire de comprendre le milieu où ces écrits ont pris naissance. Beaucoup de ces discussions qui animèrent cette fin du XIII^e siècle font un peu figure de dialogues de sourds. D'abord les théologiens n'avaient guère le souci de bien se comprendre mutuellement ; et puis et surtout les deux partis parlaient une langue différente. La grosse équivoque résidait dans le terme de puissance passive que les aristotéliciens appliquaient à la volonté. Ces auteurs savaient très bien ce qu'ils entendaient par là : pour eux, comme pour tout le monde, la volonté est une puissance efficiente, active si l'on veut ; mais cette puissance n'entre en exercice que sous l'influence d'une autre puissance, à savoir la raison. Les adversaires au contraire s'en tenaient au sens que lui donne le langage courant et dès lors considéraient la volonté comme une puissance « active » qui, sans subir de vraie influence, entre en action. De là cette autre équivoque concernant le jugement qui précède le choix, l'acte spécifique du libre arbitre : ce jugement est-il le jugement de conscience, ou bien est-il le jugement pratique,

l'imperium, qui détermine le choix ? Ici encore les aristotéliciens avaient une idée très nette de ce jugement pratique. Ce jugement détermine cette puissance « passive » qu'est la volonté : ils se basaient sur ce fait d'expérience que l'homme, être raisonnable, ne se détermine en un sens que si, à tort ou à raison, il estime que ce choix est le parti le plus raisonnable ; dans ce sens le jugement pratique détermine le choix ; mais ils ajoutaient que ce jugement même procède d'une volonté libre. Les adversaires des aristotéliciens n'ont jamais témoigné par leurs écrits qu'ils comprenaient ces vues, parce qu'ils songeaient à l'autre jugement, le jugement de conscience qui, lui aussi, précède le choix ; et alors ils avaient beau jeu pour affirmer que la volonté est indépendante de ce jugement, puisqu'elle peut toujours y contredire. Mais ce faisant, ils enfonçaient une porte largement ouverte, car les aristotéliciens, eux aussi, admettaient ce fait évident. Il suffit de lire leurs attaques contre saint Thomas d'Aquin et Godefroid de Fontaines pour constater qu'ils parlaient une langue différente.

Je ne pourrais assez recommander l'ouvrage de M. S. C. Quand, en 1942, j'éditai le premier tome de *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, consacré en bonne partie à la théorie du libre arbitre, j'ignorais l'existence des trois commentaires inédits sur l'Éthique d'*Erfurt Amplon. F. 13, Vat. lat. 832* et *2173*. J'en ai édité les passages sur le libre arbitre en appendice au tome III de mon ouvrage (1949), p. 621-650. Mais, pour des raisons d'ordre technique, je n'ai pu les intégrer dans leur contexte immédiat dans la 2e édition du tome I parue en 1957 (voir l'avant-propos de cette édition). Il se fait ainsi que M. S. C. complète à souhait tout ce que j'ai écrit sur cette matière. O. L.

2033. M. Espinal O. F. M. Cap. *La intención o « finis operantis » y las obras serviles.* — Revista espaň. Derecho canón. 13 (1958) 577-617.

Tandis que l'ouvrage du P. H. Huber (voir *Bull.* VIII, nº 1790) s'arrête à saint Thomas d'Aquin, l'étude du P. E. commence avec celui-ci et se prolonge jusqu'à nos jours, dénotant, disons-le tout de suite, une connaissance peu commune de la littérature théologique de ces derniers siècles. Le sujet du P. E. est nettement circonscrit : la licéité ou l'illicéité d'un travail, aux jours de fête, se mesure-t-elle à la seule intention qu'on y poursuit : un propriétaire travaille dans son jardin pour tuer le temps ; ou bien on fait un travail intellectuel pour gagner de l'argent. Le problème est surtout traité à partir du XVIe siècle ; nous ne devons donc guère nous arrêter à l'étude du P. E. Saint Thomas d'Aquin n'a pas abordé le problème de front. Avec Richard de Mediavilla († 1308) la solution est ferme : les œuvres qui ont pour but l'avantage temporel de l'individu sont serviles, même si de leur nature elles sont d'ordre spirituel, telle l'étude ; et des œuvres de leur nature serviles deviennent « libérales », si elles sont faites en vue du bien spirituel de l'individu. Cette thèse subit bientôt quelque adoucissement. Avec Cajetan d'ailleurs († 1534) la théologie s'oriente vers des solutions plus nuancées : certaines œuvres peuvent être exercées les jours de fête soit par coutume, soit par nécessité d'ordre corporel, soit pour éviter un danger grave, soit parce que de leur nature elles sont libérales : toutes ces œuvres peuvent s'exercer par intention de lucre ; cette intention ne peut changer leur caractère de licéité. O. L.

2034. C. Segre. *Sul testo del « Libro de' vizi e delle virtudi » di Bono Giamboni.* — Studi Filologia ital. 17 (1959) 5-96.

M. S. étudie en détail la tradition textuelle du *Libro de' vizi e delle virtudi*. Il s'agit d'un traité représentant la bataille des vertus et des vices écrit par le

juge florentin Bono Giamboni dans la seconde moitié du XIII^e siècle. On en connaît actuellement huit manuscrits, qui se partagent en deux familles remontant à l'archétype et dont M. S. apprécie la valeur respective pour l'établissement du texte. Il existe en outre dans *Florence Naz. Magliab. XXI. 174* une rédaction différente, intitulée *Trattato di virtù e di vizi e di loro vie e rami*, que M. S. prouve être antérieure au *Libro* ainsi qu'à la *Miseria dell'uomo*, traduction par Giamboni du traité d'Innocent III. D'autre part *Florence Naz. Palat. 547* contient un résumé du *Libro de' vizi e delle virtudi*, dont M. S. évalue l'apport qu'il peut fournir dans le choix de certaines variantes. Cette longue étude constitue ainsi une excellente introduction à l'édition du *Libro* que M. S. nous promet prochaine. Il ne parle pas ici de la question des sources de Giamboni. Son traité n'est-il, comme on l'a dit, que la traduction d'un traité latin préexistant ?

H. B.

2035. A. Bonekamp. *De vorstenspiegels. Schets over theorie en praktijk van de opvoeding in de 13^e eeuw.* — Tijdschrift voor Opvoedkunde 1 (1955-56) 193-220.

Vincent de Beauvais, Guillaume Peyraut, Gilles de Rome, auteurs de « Miroirs des princes », n'étaient sans doute pas des penseurs très originaux, mais ils ont rassemblé un choix de données sur les tendances et les préjugés de leur temps. Dans leurs traités ils ont maintes fois abordé le problème d'une éducation qu'ils voulaient précoce, dans le cadre d'une rigoureuse discipline.

G. M.

2036. G. Sajô. *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 21-58.

M. S. a édité le *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie (voir *Bull.* VII, n° 1856). Cette édition lui a permis de confronter ce texte avec deux écrits conservés dans *Clm 9559* : *Quaestiones super librum de generatione* (f. 83^r-91^v) et *Quaestiones super libros physicorum* (f. 2^r-14^r) attribués jusqu'ici à Siger de Brabant. Or M. S. apporte des raisons très sérieuses pour en faire deux écrits de Boèce de Dacie. Et tout d'abord les *Quaestiones de generatione* : le prologue est un extrait bref et presque textuel du *De summo bono* de Boèce de Dacie, édité jadis par M. Grabmann (voir *Bull.* II, n° 95) ; ces *Quaestiones* sont également très apparentées à celles du *De aeternitate mundi*, signalé ci-dessus. Quant au second écrit, les *Quaestiones super libros physicorum*, il est littérairement fort apparenté au *De aeternitate mundi*, aux *Quaestiones de generatione* susdites, de même qu'aux *Quaestiones* inédites de Boèce de Dacie *super libros topicorum*. M. S. confronte patiemment tous ces textes ; il y a en faveur de Boèce de Dacie une telle accumulation de probabilités que la conclusion est moralement certaine. M. S. se propose d'éditer bientôt les deux écrits qu'il vient de restituer à leur véritable auteur.

O. L.

2037. C. Vansteenkiste O. P. *CR de G. Verbeke, Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote* (voir *Bull.* VIII, n° 322). — Revue Hist. ecclés. 53 (1958) 514-526.

L'ouvrage de M. Verbeke a été recensé ici-même (*Bull.* VIII, n° 322). Les insuffisances d'ordre philologique qui y étaient relevées se ramènent, à mon sens,

à trois chefs principaux. La preuve linguistique que la traduction est bien l'œuvre de Guillaume de Moerbeke aurait dû s'appuyer sur autre chose que des particules insignifiantes. Le classement des différents témoins repose exclusivement sur des critères externes, la contre-épreuve textuelle étant laissée au lecteur. Enfin et surtout, la méthode d'édition n'est nulle part clairement formulée et se révèle, en fait, peu ferme. Mais le gros atout de M. Verbeke était de disposer d'un manuscrit (*T*) très proche chronologiquement de l'original, probablement même sa copie directe et, de surcroît, œuvre d'un scribe soigneux.

Or on est passablement surpris de voir le P. V. reprocher à l'éditeur d'avoir mis ce manuscrit à la base de son texte. « *T* n'est pas un bon manuscrit », prétend-il par deux fois (p. 516, l. 20 sv. et p. 518, l. 7 sv.), préconisant dès lors la méthode suivante : « *T*... ne pourra jamais décider seul... le grec étant la base de tout a plus d'importance que *T*, de sorte que, s'il est appuyé soit par un groupe de manuscrits, soit même par un seul,... il pourra décider ». En accordant une telle importance au grec, on risque d'éditer la version que Guillaume de Moerbeke aurait dû écrire. Et il faudrait encore être certain que le groupe des manuscrits qui s'oppose à *T* ne représente pas une révision postérieure d'après un manuscrit grec. S'il y a un écueil à éviter lorsqu'on édite une traduction, c'est précisément de la corriger à partir du texte qui lui est sous-jacent et de contaminer ainsi sa tradition propre. Dans le cas qui nous occupe, le grec doit toujours servir de contrôle mais il ne peut être mis à la base de l'édition. Il est trop clair qu'un manuscrit n'est jamais parfait et que *T* n'échappe pas à la règle. Le P. V. signale des accidents d'omission et d'addition (p. 516), mais l'apparat n'en révèle pas un si grand nombre qu'il veut le faire croire ; et ce sont des fautes mécaniques et non des pseudo-corrections intentionnelles qui vicieraient radicalement la tradition. Il se peut que l'éditeur — je l'avais relevé — ait été un peu ébloui par la valeur de *T*, alors qu'en pratique il le corrige assez souvent et sans règle ferme ; mais méconnaître la place exceptionnelle de ce témoin dans la tradition de la version et lui préférer le grec est une position indéfendable.

Le P. V. — décidément hypnotisé par le modèle grec — reproche aussi à l'éditeur (p. 515, l. 19 sv.) de n'avoir pas fait d'enquête personnelle pour repérer le manuscrit sur lequel le traducteur a élaboré sa version. Il cite comme méritant de retenir l'attention : *Rome Bibl. Vallicell. B 93* du *XIV^e* siècle (c'est moi qui souligne). Or la version est antérieure au 6 décembre 1280 ; comprenne qui pourra...

Les conjectures que propose le P. V. pour amender le texte (p. 518) sont parfois assez téméraires. Ainsi *ad* 111, 11-12 : *delectationi* et *tristitiae*. De ses suggestions, trois, me semble-t-il, méritent vraiment d'être retenues : la correction évidente *ad* 127, 25 et 26 *terebrum* et *terebraturus*, et deux hypothèses plausibles (à noter dans l'apparat plutôt qu'à introduire dans le texte) : *ad* 85, 99 *semitae* (cf. grec *ἀγυιαί*) au lieu de *scientiae* ; *ad* 267, 94 *simul* (cf. grec *ἅμα*) au lieu de *solus EMOP, om. T*. On admettra que c'est peu pour étayer une pareille sévérité. Les autres aspects du travail de M. Verbeke sont appréciés sans plus de bienveillance. F. P.

2038. F. Alessio. *Mito e scienza in Ruggero Bacone* (Pubblicazioni della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Pavia). — Milano, Ceschina, 1957 ; in 8, 328 p. L. 2000.

Cet ouvrage présente un vif intérêt. Son mérite majeur est de relier intimement les conceptions baconiennes sur la science et la religion avec la biographie de leur auteur : c'est ce qui explique que, en bien des parties, l'exposé est presque

en même temps biographique et critique. En ce *Bulletin de Théologie*, le recenseur ne peut faire état des apports, certainement précieux, de ce travail à l'histoire des doctrines proprement scientifiques. Il lui faut souligner toutefois l'intérêt de ces pages pour la biographie de Roger Bacon et sa production littéraire. A propos de celle-ci, M. A., remarquons-le, a été amené à situer l'*Opus maius* de Bacon dans l'ensemble de ses œuvres, surtout philosophiques et scientifiques, écrites entre 1247 et 1267, et à tenter de classer chronologiquement celles-ci. Un autre apport original de M. A. semble être la comparaison établie entre l'œuvre de Bacon et celle de Robert Grosseteste, à tel point que M. A. peut dresser une liste des opinions empruntées directement par Bacon à ce dernier (p. 319-320). Il examine aussi les relations de Bacon avec un autre « médiateur entre la *respublica fidelium* et l'Église idéale » (p. 206), Pierre de Maricourt. Répétons-le : ces comparaisons intéressent surtout l'histoire des sciences, mais le théologien peut y glaner bien des éléments utiles, d'ordre biographique et littéraire.

F. V.

2039. J. P. Zwaenepoel. *The « Quaestiones in Librum de causis » Attributed to Henry of Ghent According to the Escorial Manuscript. An Unedited Text with Introduction.* — Unitas (Manila) 32 (1959) 799-809.

Résumé d'une thèse présentée à l'Université Saint-Thomas de Manille (Philippines), mais préparée à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. Le P. Z. expose les résultats auxquels l'ont mené l'étude et la publication des *Quaestiones in Librum de causis* contenues dans *Escurial h. II. 1*, f. 74r-89v. Si le manuscrit date de la fin du XIIIe siècle ou des premières années du XIVe, les *Quaestiones* elles-mêmes semblent pouvoir se situer vers 1240-1250 et être une reportation d'un enseignement donné à la faculté des arts de Paris. Le commentaire est incomplet et ne couvre que les 16 premières propositions du *Liber de causis*. Ses principales autorités sont Aristote et Averroès, et sa tendance générale est celle d'un aristotélisme averroïsant, tel qu'il prévalait vers le milieu du XIIIe siècle. On peut d'autre part y déceler l'influence du commentaire de Roger Bacon, à peu près contemporain. Quel en est l'auteur ? G. Antolín et après lui M. Grabmann ont mis en avant le nom d'Henri de Gand, parce qu'une inscription (assez récente, il est vrai) attribue à cet auteur les *Quaestiones super Metaphysicam* qui précèdent immédiatement dans le manuscrit de l'Escurial et sont du même scribe. Si cette attribution se révélait exacte on aurait là un témoin important du début de la carrière universitaire d'Henri de Gand, antérieur d'une vingtaine d'années aux écrits authentiques actuellement connus. Mais le P. Z. ne cache pas les difficultés que rencontre cette hypothèse. Le seul moyen actuel d'éclaircir la question, faute de découverte d'autres témoins manuscrits, serait une comparaison doctrinale attentive entre ces *Quaestiones* et les œuvres d'Henri de Gand, compte tenu de l'écart chronologique qui pourrait les séparer. Souhaitons la voir entreprendre par le P. Z. lui-même.

H. B.

2040. J. Gômez Caffarena S. I. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Analecta Gregoriana, 93). — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1958 ; in 8, XI-283 p. L. 2000.

Subissant à la fois l'influence d'Avicenne et de saint Augustin, Henri de Gand conçoit la connaissance de l'être comme une *prima impressio*. Mais l'être participé, contingent et fini, est tel par participation, dans ses deux co-principes, — essence et existence, — de l'être subsistant, nécessaire et infini. Cette méta-

physique de la participation autorise le P. G. à parler du « platonisme » d'Henri de Gand. Si l'on ajoute à cela l'examen de la preuve de Dieu qu'il proposa, que le P. G. classe parmi les preuves dites ontologiques, on a à peu près les lignes principales de ce bel exposé. Le P. G. s'appuie sur les premières éditions des Quodlibets et de la Somme de Henri de Gand : les *Disputationes quodlibeticae* (Paris 1518), les *Summae quaestionum ordinariarum* (Paris 1520). Il lui arrive cependant de remonter aux manuscrits : il a même pu ajouter quelques manuscrits à la liste donnée par Mgr P. Glorieux dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* : *Paris Nat. lat. 15358* (Quodlibets) et *15356* (*Summa*). En appendice le P. G. a donné quelques indications sur la double rédaction de la *Summa*, art. 21, 4, et sur le commentaire (incomplet) du *Liber de causis* attribué à Henri et contenu dans le ms. *Escurial h. II, I*, f. 75-78 (voir *Bull.* VIII, n° 2039), que des divergences doctrinales avec les autres œuvres d'Henri rendent d'une authenticité douteuse ; ce texte est publié cependant (p. 272-276). On devra désormais tenir compte de ce bon travail pour décrire la métaphysique d'Henri de Gand. F. V.

2041. L. Hödl. *Die Lehre des Petrus Johannes Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes.* Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 1). — München, M. Hueber, 1958 ; in 8, 26 p.

Pierre Jean Olivi O. F. M. († 1298), dans ses écrits doctrinaux systématiques mieux encore que dans son Commentaire sur l'Apocalypse, expose ses idées sur le pouvoir pontifical. Il distingue entre le pouvoir de consécration et de juridiction. Ce dernier n'est pas inamovible. Bien qu'il soit d'origine divine et que le pape le possède en plénitude, celui-ci peut néanmoins le perdre en résignant sa charge ou en versant dans l'hérésie. La primauté du pape est postulée par l'unité de l'Église. Que cette primauté revienne au siège romain, les Pères en témoignent. L'infaillibilité pontificale repose sur le fait que l'Église ne peut tomber dans l'erreur. Ce qui n'exclut pas qu'un pape, même en matière de foi, puisse errer ; mais alors il n'est plus en possession du véritable magistère de l'Église. Le pouvoir pontifical connaît certaines limites dans la dispense des vœux évangéliques et en des matières temporelles. G. M.

2042. E. Ypma O. E. S. A. *Les « cursores » chez les Augustins.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 137-144. XIVe s.

En se basant sur les actes des chapitres généraux des Augustins du XIVe siècle et les nominations faites par les supérieurs, le P. Y. établit que le *cursor* devait donner cours avant de mériter ce titre. Il devait enseigner de la logique et de la philosophie. Depuis 1315, ce stage était obligatoire et durait un an. Sauf exception, il fallait être *cursor* avant d'être promu au lectorat ou avant d'être admis au *studium* de Paris. O. L.

2043. S. Sibilia. *Bonifacio VIII (1294-1303).* — Roma, Edizioni Paoline, 1949 ; in 12, 304 p.

M. S. décrit tout d'abord l'élection du cardinal Benoît Caetani au souverain pontificat sous le nom de Boniface VIII, puis rappelle sa carrière antérieure. Il évoque ensuite ses luttes avec les Colonna ; l'année du jubilé, qu'il institua ;

sa conception théocratique, inspirée de celle de ses prédécesseurs immédiats ; son intervention dans les mouvements hérétiques contemporains ; ses relations avec les États d'Italie et du reste de l'Europe ; les diverses phases de sa lutte avec Philippe le Bel, la bulle *Unam Sanctam*, l'insulte d'Anagni et son procès ; pour finir, le jugement de l'histoire.

L'intention de M. S. n'était point de fournir une nouvelle contribution scientifique à l'histoire de Boniface VIII, mais seulement de porter un jugement serein sur ce grand pape et sur l'époque de fermentation dans laquelle il vécut. Alors que les biographies complètes sur Boniface VIII sont rares, cet ouvrage se recommande d'autant plus pour une première prise de connaissance avec ce pontificat si agité. G. M.

2044. B. Neumann. *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.* — Limburg, Lahn-Verlag, 1958 ; in 8, XIV-168 p.

M. N. traite un sujet important : les rapports de la nature et de la grâce chez Godefroid de Fontaines († 1306). Il a systématiquement dépouillé les quodlibets et les questions disputées encore inédites, telles qu'elles sont résumées dans *Bruges Ville 491* et *Vat. Borgh. 122*. D'une manière plus concrète : quels sont les rapports entre la nature humaine et la fin dernière ou béatitude céleste ? La fin dernière, écrit M. N., est à la fois immanente et transcendante à la nature humaine. Immanente, en ce sens que dans la nature, il existe une *potentia oboedientialis* ; cette *potentia* est tout autre chose qu'une *potentia passiva*, laquelle est un pouvoir d'action, n'entrant d'ailleurs en acte que sous la pression d'une cause motrice ; or la grâce, qui est ici-bas le germe de la félicité éternelle, ne suppose aucune *potentia* naturelle. Cette disponibilité de l'âme est accompagnée d'un *appetitus naturalis*, tendance de la raison au vrai, tendance de la volonté au bien général. Mais cet *appetitus* est imparfait, parce que précisément il tend au bien en général et que d'ailleurs il ne peut atteindre la fin surnaturelle. Celle-ci est donc, à son tour, transcendante à la nature. On ne peut l'atteindre que par la grâce *gratum faciens* qui, pour Godefroid, est identique à la charité ; c'est cette grâce qui surnaturalise l'intelligence et la volonté, assure l'amitié avec Dieu, confère le mérite surnaturel à nos actions et garantit l'acquisition de la félicité éternelle. De là un second problème : les rapports de la nature humaine avec la félicité conquise. C'est évidemment par la connaissance que l'âme prend possession de Dieu. Ce qui donne à M. N. l'occasion de présenter la théorie de la connaissance chez Godefroid. L'objet de cette connaissance que l'âme a de Dieu est l'essence même de Dieu et tout ce qu'elle peut connaître en Dieu ; de là les divers degrés du bonheur céleste selon la profondeur de cette connaissance. Le sujet de cette connaissance est l'âme en ses puissances surélevées par la lumière de la gloire, *habitus gloriosi*. La béatitude comporte l'union, l'assimilation à Dieu, l'amour fait de *delectatio* et de *fruitio*. C'est la connaissance qui est le « constitutif formel » de la béatitude. L'adhésion de la volonté à Dieu est nécessaire, puisque la volonté ne peut se détacher de son objet adéquat ; d'autre part, elle est souverainement libre, comme toute faculté spirituelle, détachée de toute matière.

On ne peut que féliciter M. N. de la belle ordonnance de sa monographie ; ce n'était pas chose aisée, car les éléments en étaient presque tous dispersés dans les Quodlibets qui, par définition, se présentent sans ordre. Son exposé est d'ailleurs très clair, illustré par de nombreux textes de Godefroid. Le lecteur de ces textes aura nécessairement songé à saint Thomas d'Aquin ; non pas qu'il

y ait surpris des formules strictement thomistes : Godefroid est trop indépendant pour copier servilement son maître, dont d'ailleurs, comme on a pu le voir, il sait se séparer ; mais il l'a lu attentivement, s'est imprégné de sa doctrine, ce que ne faisaient pas toujours les adversaires de saint Thomas. Jusqu'à quel point Godefroid est-il resté fidèle au maître ? Dans un autre cas (celui de la bonté humaine) j'ai découvert en Godefroid un thomiste qui a poussé jusqu'au bout de leur logique certaines assertions de saint Thomas. En serait-il de même ici ? Excellent sujet d'étude pour un jeune médiéviste. O. L.

2045. J.-P. Muller O. S. B. *La date de la Lecture sur les Sentences de Jean Quidort.* — Angelicum 36 (1959) 129-162.

Quand Jean Quidort a-t-il rédigé sa Lecture sur les Sentences ? Les avis sont partagés : les uns, avec Mgr P. Glorieux, la situent en 1282-1286 ; les autres, après le P. F. Pelster, en 1298. Avec un soin extrême, dom M. examine les arguments apportés de part et d'autre : aucun n'est vraiment probant. Comme dom M. prépare l'édition critique de ce commentaire, il a pu s'adresser au texte même de Jean Quidort et le confronter avec les écrits du temps. Son travail a été couronné de succès. Le premier auteur qui ait connu l'ouvrage de Jean Quidort est Pierre d'Auvergne en son Quodlibet I, qui date de 1296 ; et voilà le terme *ante quem* du commentaire. D'autre part ce commentaire utilise les Quodlibets VI, VIII et même IX de Godefroid de Fontaines ; or ce dernier quodlibet date de 1292, et voilà le terme *post quem*. De son côté, le P. Th. Kaeppeli O. P. (voir *Bull.* VIII, n° 833) a su prouver que Jean Quidort prêcha à Paris en 1292-1294. C'est sans doute en ces années que le célèbre dominicain composa son commentaire ; en tout cas, ce fut entre 1292 et 1296. O. L.

2046. C. Trabold O. S. B. *Johannes Quidort und das Diktum « forma dat esse ».* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 156-177.

2047. C. Trabold O. S. B. *Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 404-442.

Ces deux articles constituent les chapitres 2 et 3 de l'ouvrage de dom T. recensé *Bull.* VIII, n° 2048. Quant au chapitre 1, il n'est autre que la reprise de l'article signalé *Bull.* VIII, n° 1695. Avec ces trois articles et quelques pages de bibliographie, on a tout ce que contient l'ouvrage susdit. O. L.

2048. C. Trabold O. S. B. *Esse und essentia nach Johannes Quidort von Paris im Vergleich mit Thomas von Aquin.* Dissertation. — Rom, Pont. Athenaeum Anselmianum, 1958 ; in 8, 103 p.

Jean Quidort a traité à plusieurs reprises de la distinction entre l'essence et l'existence, constate dom T. : dans son Commentaire sur les Sentences, dans son *Correctorium corruptorii Circa*, dans son Mémoire justificatif et dans son Quodlibet I. Dom T. a soin de rappeler en deux mots l'état de la question en ces dernières années du XIII^e siècle. D'une part, Gilles de Rome prône ouvertement une distinction réelle entre l'essence et l'existence, *duae res realiter differentes* ; Dieu seul est l'existence, toute créature a l'existence, corollaire de la distinction entre acte et puissance. D'autre part, dès son Quodlibet I (1276), Henri de Gand réagit : l'existence n'est pas un acte, mais une simple relation avec Dieu ; il s'agit d'une distinction *secundum intentionem*. Quelle va être la position de Jean Quidort ? Patiemment dom T. scrute les écrits du maître dominicain, notant pour

chaque point l'affinement progressif de la pensée. Il est impossible de résumer une analyse si poussée ; mais il est utile d'en résumer les conclusions essentielles. La thèse tient en ces mots : l'existence ne procède pas des principes constitutifs de la forme de l'être ; car, dans ce cas, chaque être aurait en soi le principe suffisant de son existence, ce qui est le propre de Dieu ; l'existence procède d'un principe extrinsèque, à savoir de sa cause efficiente, c'est-à-dire la cause première. Jean Quidort en appelle d'ailleurs à l'autorité de saint Augustin, de Boèce, du *Liber de causis*, d'Algazel, d'Avicenne, de saint Thomas d'Aquin, quoique, remarque dom T., celui-ci n'emploie jamais la formule *esse ab extrinseco*. Jean Quidort conclut : l'existence est donc accidentelle à l'essence, puisqu'elle dépend d'une cause extrinsèque ; de même que le rayon de soleil en l'air dépend de la présence continuelle du soleil, de même l'existence dépend de l'action continuelle de Dieu. Mais alors une question se pose : peut-on encore dire que c'est la forme qui donne l'existence, *forma dat esse* ? Car l'être concret, existentiel, est tel parce que telle est sa forme : *esse per se formam consequitur*. Il faut distinguer, répond Jean Quidort, entre l'existence et telle existence. Telle existence, c'est-à-dire tel être concret, est tel à cause de sa forme essentielle ; mais l'existence comme telle n'en reste pas moins le fait de Dieu : que tel être existe, cela vient de Dieu. En cela encore Jean Quidort s'éloignait de saint Thomas. Une autre question se pose : si l'existence vient d'une cause extrinsèque, peut-on parler d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence ? Ne pourrait-on pas admettre une distinction, ni réelle, ni purement logique, mais intermédiaire, à la manière d'Henri de Gand ? Non, répond le maître dominicain, il faut admettre une distinction réelle : en toute créature, l'existence est reçue, et dès lors réellement distincte de ce en quoi elle est reçue ; ainsi d'ailleurs ont dit Avicenne et Boèce : l'essence en effet peut être conçue sans l'existence, elle en est donc différente. Est-ce à dire que Jean Quidort rejoint saint Thomas ? Non, dom T. apporte plusieurs textes qui marquent la différence qui les sépare : selon saint Thomas, l'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. Du point de vue historique, conclut dom T., la thèse de Jean Quidort est unique en son genre (p. 81). Ce qui ne veut pas dire que le maître de Paris n'ait subi aucune influence : le savant médiéviste insiste sur l'action qu'Avicenne et Gilles de Rome ont exercée sur la formation de sa pensée. Tels sont les grands linéaments de cette solide et sérieuse dissertation doctorale qui met en vive lumière la forte personnalité du maître dominicain de Paris.

Cette étude a paru également en trois articles dans *Freiburger Zeitschr. Philos. Theol.* 5 (1958) 3-36, 156-177, 404-442 (voir *Bull.* VIII, nos 1695, 2046 et 2047). O. L.

2049. J. Beumer S. J. *Die vier Ursachen der Theologie nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge O. F. M.* — Franzisk. Studien 40 (1958) 361-381.

Le P. B. édite d'après *Vat. Chigi B. VI. 94* et *Florence Naz. Conv. soppr. C. 5. 995* le prologue de Gauthier de Bruges († 1307) à son Commentaire des Sentences. A l'instar de plusieurs théologiens du temps, Gauthier expose la théologie selon les quatre causes aristotéliciennes. L'édition est précédée d'une analyse soignée du texte et d'une confrontation avec saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Il va sans dire que Gauthier accuse sa préférence pour le Docteur séraphique. O. L.

2050. G. Ouy. *Honoré Bouvet (appelé à tort Bonet), prieur de Selonnet.* — Romania 80 (1959) 255-259.

L'auteur de *L'Arbre des Batailles* et du *Somnium super materia scismatis* est d'ordinaire appelé Honoré Bonet. D'après M. O., qui se base sur la copie d'un reçu de pension contenue dans *Paris Nat. fr. 21145*, f. 93, son vrai nom serait Bouvet. H. B.

2051. Hadrianus a Krizovljan O. F. M. Cap. *Philosophia Ioannis Duns Scoti.* — Romae, Collegium internationale S. Laurentii a Brundusio, 1955 ; in 8, 301 p. (polyc.).

Cette étude ressemble fort, par la méthode, à celle que l'auteur a consacrée à la philosophie de saint Bonaventure (voir *Bull.* VIII, n° 1984). Comme celle-ci, elle contient cinq parties : la possibilité et les principes de la métaphysique, la cognoscibilité de Dieu, les êtres contingents, le composé humain, les principes de l'activité libre de l'homme. On apprécie la documentation, parfois minutieuse, que le P. H. a rassemblée ; on regrette d'autant plus qu'il n'ait pas donné, comme dans le volume sur saint Bonaventure, une synthèse sur les caractères généraux de la philosophie scotiste. F. V.

2052. M. Schmaus. *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. 1957, H. 4). — München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1957 ; in 8, 132 p. Mk. 13.20.

Duns Scot, comme on le sait, enseigne l'univocité de l'être, alors que saint Thomas le considère comme un concept analogique. Cette question fit l'objet de vives discussions jusqu'au milieu du XIVe siècle. L'un de ceux qui prirent le parti de Thomas d'Aquin fut le dominicain Thomas l'Anglais, qu'on peut identifier, selon F. Pelster, avec Thomas de Sutton. Sa pensée est exposée dans son *Liber propugnatorius* (dist. 3, q. 1 et 5, et dist. 8). De Thomas de Sutton on possède des *Quaestiones ordinariae*, écrites après 1313, réfutant le franciscain Robert Cowton. Mgr S. en publie les *quaestiones* 31 : *Utrum hoc nomen ens dicatur univoce de Deo et de omnibus rebus cuiuscumque praedicamenti* ; 32 : *Utrum ens sit univocum Deo et creaturis* ; 33 : *De nominibus divinis et primo, utrum nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur univoce de Deo et creaturis* ; 34 : *Utrum hoc nomen substantia prout est nomen generis generalissimi dicatur univoce de Deo et substantiis causatis et hoc est quaerere, utrum Deus sit in praedicamento substantiae.* L'édition est faite d'après les mss *Oxford Merton Coll. 138, Bâle Univ. B. IV. 4* et *Erfurt Ampl. 2° 369*. Mgr S. donne aussi le texte de la *quaestio* de Thomas de Sutton : *Utrum de Deo et de creaturis sit aliquid positivum univocum*, qu'on lit dans *Vat. Ross. 431* et *Todi Bibl. com. 12* ; et enfin, du *Liber propugnatorius* de Thomas « Anglicus », les trois questions : *Utrum cum simplicitate Dei stet, quod sibi et creaturae sit aliquid commune univocum* (d. 8, q. 4), *Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris* (d. 3, q. 1) et *Utrum ens sit primum obiectum adaequatum intellectui nostro* (d. 3, q. 5), d'après *Vat. lat. 872*. F. V.

2053. B. Hechich O. F. M. *De immaculata conceptione beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.* Textus et doctrina (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 7). — Romae, Academia Mariana internationalis, 1958 ; in 8, xvi-204 p. L. 2200.

Pourquoi étudier à la fois les écrits d'un dominicain et d'un franciscain ? Le P. H. s'en explique dès le début : c'est que tous deux ont été les auditeurs de Jean Duns Scot ; c'est surtout qu'ils se sont combattus mutuellement. Le P. H. présente d'abord les deux auteurs. Thomas de Sutton a traité de l'immaculée conception de Marie dans le livre III, d. 3 de son Commentaire des Sentences et dans son Quodlibet III, q. 15 ; une longue confrontation des textes permet de conclure à l'évidente identité d'auteur de ces deux écrits. Thomas de Sutton a écrit les trois premiers livres de son Commentaire des Sentences contre Robert Cowton et le livre IV contre Jean Duns Scot. Quant à Robert Cowton, il est certainement l'auteur du Commentaire des Sentences qui lui est attribué par les manuscrits dont le P. H. dresse une liste imposante. L'*Abbrevatio libri Sententiarum Roberti de Cowton* n'est pas de lui, mais de Richard Snedisham, chancelier d'Oxford en 1414. Quand Robert Cowton a-t-il rédigé son Commentaire des Sentences ? J'ai cru pouvoir établir (voir *Bull.* VII, n° 1534) qu'il l'a rédigé après l'enseignement oral de Duns Scot, mais avant l'*Ordinatio* de celui-ci. Le P. H. estime au contraire qu'il est postérieur à Guillaume de Nottingham, lequel utilise souvent l'*Ordinatio* scotiste : Robert Cowton a donc écrit son Commentaire en 1309-1311. Avant d'étudier la doctrine de Thomas de Sutton et de Robert Cowton, le P. H. présente une édition critique des textes cités plus haut, y compris le texte de l'*Abbreviatio* : édition excellente, où l'on reconnaît l'acribie du *scriptorium* de la Commission scotiste, dont le P. H. est membre.

Muni de tous ces textes, le lecteur peut aisément suivre l'exposé doctrinal que que le P. H. présente dans la dernière partie de son ouvrage. Comme nos deux théologiens ont dû prendre position à l'égard d'Henri de Gand, il importe d'abord de connaître ce dernier. Avant Henri de Gand, la thèse commune tenait que Marie avait contracté le péché originel et qu'elle n'en avait été délivrée qu'après un certain temps. Henri de Gand estime au contraire qu'il convenait que Marie ne restât qu'un instant sous l'empire du démon. Thomas de Sutton reprend la thèse commune : Marie a contracté le péché originel et en est restée entachée pendant quelque temps. Robert Cowton n'a pas d'attitude absolument ferme : par respect pour les *auctoritates*, il reste au fond attaché à la thèse commune ; il admet toutefois que l'exemption du péché originel était possible et, si Marie a contracté la faute originelle, ce ne fut que pour un instant. Aussitôt que Robert Cowton a exprimé sa pensée, Thomas de Sutton reprend la thèse commune et rejette celle d'Henri de Gand reprise par Robert Cowton. Pour mieux connaître les thèses en présence, le P. H. a eu l'heureuse idée d'exposer comment nos deux théologiens présentaient leurs arguments. Les adversaires de l'immaculée conception disaient : le genre humain tout entier, y compris Marie, a hérité de la tache originelle ; le Christ a racheté le genre humain tout entier, y compris Marie ; la vision béatifique ne fut possible qu'après la passion rédemptrice ; l'âme existe avant d'être sanctifiée ; Marie a, comme tous les hommes, connu la souffrance, peine du péché originel. Quant aux partisans de l'immaculée conception, ils se basaient avant tout sur l'éminente dignité de mère de Dieu, qui exigeait que Marie fût immunisée contre toute emprise du démon. Le livre du P. H. mérite tous éloges par la richesse de son information et par la clarté des exposés. O. L.

2054. J. M. Ozaeta O. S. A. *La unión hipostática en la escuela egidiana.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 433-448 ; 171 (1958) 60-82.

Le P. O. étudie d'abord les idées de Gilles de Rome sur l'union hypostatique, surtout d'après *III Sent.*, d. 5 et 6. Entre 1287 et 1290, dit-il, Gilles admit

comme constitutif formel du suppôt créé, le mode substantiel. Plus tard, sous l'influence des attaques de Godefroid de Fontaines, il en vint à le concevoir comme une « propriété absolue ». Mais celle-ci manque dans le cas de l'humanité du Christ : « Natura ergo illa humana, sic assumpta a Verbo, non constituit suppositum, sed sustentata est in supposito Verbi, et hoc modo suppositum Verbi supplevit vices suppositi creati, quod constituisset illa natura humana, si non fuisset assumpta a supposito Verbi ». Le P. O. étudie ensuite les disciples de Gilles : ils se situent au XIV^e siècle (puis au XVIII^e) : de brèves monographies sur ces théologiens autorisent le P. O. à admettre l'existence d'une véritable école égidienne en ce domaine. F. V.

2055. J. A. Mazzeo. *Structure and Thought in the Paradiso.* — Ithaca, Cornell University Press, 1958 ; in 8, XI-220 p.

Cet ouvrage reprend six études publiées antérieurement dans différentes revues. Elles tendent toutes à montrer comment le *Paradiso* est construit fondamentalement selon les données du néoplatonisme médiéval sur la lumière et l'amour. Le chap. I (*Dante and the Phaedrus Tradition of Poetic Inspiration*) traite de la métaphysique de la lumière en corrélation avec l'amour, de Platon jusqu'à Dante. Dans la chap. II (*Dante's Conception of Poetic Expression*), M. M. examine la question de l'allégorie poétique par rapport à l'allégorie des théologiens ; il se range à l'avis de B. Nardi pour reconnaître que Dante n'a pas saisi la vraie nature de cette dernière. Avec les chap. III (*Dante's Conception of Love and Beauty*) et V (*Plato's Eros and Dante's Amore*) il revient au platonisme de Dante : chez celui-ci l'amour, malgré certains aspects aristotéliciens et augustiniens, se présente « in terms of nostalgia, the truly Platonic note in love speculation » (p. 60) ; sa conception de la beauté prolonge les spéculations néoplatoniciennes depuis Plotin et Augustin. M. M. souligne toutefois la différence entre l'*eros* de Platon et l'amour chez Dante, sous l'influence du christianisme. Le chap. IV (*Dante and the Pauline Modes of Vision*) rappelle comment les auteurs chrétiens ont interprété la vision de Dieu par S. Paul et comment Dante l'a fait à son tour. Enfin le chap. VI (*Dante's Sun System and the Vision of the Blessed*) rattache à la tradition platonico-augustinienne l'image du soleil « as symbol of being with powers of mediation » (p. 145) et expose la manière dont Dante représente les bienheureux en termes de lumière. H. B.

2056. A. Taylor. *Dante, a German Indication, and a Apocryphal Gospel.* — Annual Report Dante Society 76 (1958) 37-38.

Établit un parallèle entre *Purg.* XX, 73-74 et un passage de l'écrit allemand du XII^e siècle connu sous le nom de *Bambergersegen.*

2057. E. Williamson. *De beatitudine huius vitae.* — Annual Report Dante Society 76 (1958) 1-22.

Étude parallèle de la *Divina Commedia* et de la *Monarchia,* spécialement du livre III de ce dernier traité, où est discutée la question : *Utrum auctoritas Monarche Romani... immediate a Deo dependeat, an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo.* M. W. s'appuie en particulier sur le ch. 16, dans lequel Dante traite de la double fin, naturelle et surnaturelle, de l'homme, pour mettre en relief l'originalité de la pensée du poète, qu'il faut savoir découvrir sous une terminologie traditionnelle et derrière les références à des situations

politiques et religieuses contemporaines. Il retrouve l'influence de ces idées dans l'épisode du *Purg.* XXIX. H. B.

2058. L. Rosato O. F. M. *Doctrina de immaculata B. V. M. conceptione secundum Petrum Aureoli* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 8). — Romae, Academia Mariana internationalis, 1959 ; in 8, xv-143 p. L.1200.

Avant d'exposer la doctrine de Pierre Auriol († 1322) le P. R. résume sa vie : lecteur à Bologne en 1312, à Toulouse en 1314, régent à Paris en 1318, dispute un quodlibet en 1320. Le P. R. admet l'existence d'une double rédaction du Commentaire des Sentences, l'une à Bologne ou Toulouse, l'autre, restée inédite, à Paris. Les écrits de Pierre Auriol concernant l'immaculée conception de Marie se classent comme suit : reportation éditée du livre III des Sentences en 1312 ou 1314, traité *De conceptione beatae Mariae Virginis* en 1313-1315, *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* en 1315 et reportation sur le livre III des Sentences, d. 3 (1317-1318), distinction éditée en 1955 par le P. E. Buytaert O. F. M. Pour bien saisir la thèse de Pierre Auriol, il faut au préalable définir sa conception du péché originel. On disait d'ordinaire que la concupiscence est la conséquence du péché originel ; Pierre y voit au contraire un élément essentiel ; elle est en effet une offense envers Dieu, parce que contraire à sa volonté ; elle inclut donc la privation de la justice originelle. Pour expliquer comment le péché originel a été transmis et contracté, Pierre Auriol recourt à la distinction entre le *de iure* et le *de facto* : *de iure* la sainte Vierge aurait dû contracter le péché originel, et ainsi est sauvegardée la thèse de l'universalité du péché originel ; mais *de facto* elle en a été préservée. C'est pour mieux faire comprendre sa propre conception que le maître franciscain adopte le schéma classique concernant l'action de Dieu dans la collation du privilège marial : *potuit, decuit, fecit.* D'abord, *de potentia absoluta,* Dieu a pu, *potuit,* déroger à la loi universelle qui règle la transmission du péché originel à tous les descendants d'Adam. En ceci, note le P. R., Pierre Auriol n'apporte aucun nouvel argument pour cette thèse communément admise. Quant à la *potentia ordinata,* il convenait, *decuit,* que Dieu en préservât la sainte Vierge ; ainsi le demandait la dignité du Christ rédempteur, qui trouvait dans la collation du privilège marial la manière la plus noble de racheter Marie ; ainsi le demandait aussi la sainteté de la sainte Vierge et sa dignité de mère de Dieu. De fait, *de facto,* la sainte Vierge a été préservée de la tache originelle. Pierre Auriol concède qu'aucune des deux thèses en présence n'est exigée par le dogme révélé ; mais il adopte celle de l'immunité par respect pour les *auctoritates,* à cause de l'institution de la fête liturgique et aussi par dévotion personnelle. Le P. R. termine son ouvrage en notant l'influence de la thèse de Pierre Auriol. Il semble bien que Jean Baconthorp, contemporain de Pierre à Paris, ait connu la seconde rédaction du Commentaire des Sentences, rédigée à Paris. L'influence de Pierre est claire chez Bernard de Deo, Pierre Thomas, Gauthier de Chatton, Hermann de Schildesche (vers 1342), Dominique Leoni et autres. La dissertation du P. R. mérite de retenir l'attention de l'historien : non seulement elle analyse soigneusement les textes du *Magister facundus,* mais elle les situe dans leur cadre historique, en notant ce qui les en sépare. O. L.

2059. L. Hödl. *De iurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis O. P. († 1323) über die Kirchengewalt* (Mitteilungen des

Grabmann-Instituts der Universität München, 2). — München, M. Hueber, 1959 ; in 8, 34 p. Mk. 2.80.

M. H. édite d'après *Vat. lat. 4109*, f. 248r-252v, et *Vat. lat. 4131*, f. 46v-60v, le traité *De iurisdictione* de Hervé de Nédellec. Il énumère le contenu de ces deux manuscrits, qui datent des années du concile de Bâle (1431-1437). Quant au traité lui-même, son authenticité est largement garantie par l'inscription des deux manuscrits, par des témoignages contemporains, par la comparaison avec d'autres écrits de Hervé. Il doit dater des années 1312-23. M. H. a soin de résumer la doctrine de l'opuscule, où l'on retrouve l'habituelle clarté des écrits du maître dominicain. O. L.

2060. R.-L. Oeschlin O. P. *Eckhart et la mystique trinitaire.* — Lumière et Vie, n° 30 (1956) 99-120.

Le P. O., qui a consacré plusieurs études à la doctrine spirituelle de Maître Eckhart (voir *Bull.* VIII, nos 843 et 845), donne ici des indications utiles sur ses prédécesseurs au XIIIe siècle, en ce qui regarde la « mystique trinitaire ». Mais si Eckhart n'est pas novateur, il a pour lui d'avoir diffusé cette intuition foncière au point de prendre l'aspect d'un chef d'école. On rend grâce au P. O. de traduire de nombreux textes très significatifs du XIIIe siècle et d'Eckhart, bien choisis nous a-t-il semblé. Quelques pages sur l'influence de cette mystique trinitaire jusqu'au XVIIe siècle achèvent cette bonne synthèse. F. V.

2061. M. Grignaschi. *Il matrimonio di Margarete Maultasch e il « Tractatus de matrimonio » di Marsilio da Padova.* — Rivista Storia Diritto ital. 25 (1952) 195-204.

La révolte de novembre 1341, qui chassa du Tyrol Jean-Henri de Luxembourg, mari de la duchesse Marguerite Maultasch, fournit à l'empereur Louis IV de Bavière l'occasion d'annexer cette contrée en proposant un nouveau mariage de la duchesse avec son fils Louis, margrave de Brandebourg. Mais il fallait au préalable déclarer nul le mariage luxembourgeois (non consommé d'ailleurs) et dispenser des liens de consanguinité qui unissaient les futurs époux. Pour cela l'empereur ne pouvait compter sur la bienveillance de la curie avignonnaise, pour laquelle il était hérétique et excommunié. Il trouva un appui doctrinal auprès de Guillaume d'Ockham et de Marsile de Padoue. Le premier, dans son *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, reconnaissait à l'empereur, dans certains cas, le droit de se substituer à la juridiction ecclésiastique. Marsile de Padoue, dans plusieurs documents dont l'essentiel est repris aux chapitres XIII-XVI du *Defensor minor*, était plus radical, comme à son habitude : pour lui, les règles de consanguinité ne relèvant pas du droit divin, l'empereur était toujours compétent en cette matière. M. G. montre que, dès 1324, dans le *Defensor pacis*, Marsile défendait la même position. Mais ce fut sur la thèse plus modérée d'Ockham qu'on se basa pour passer outre et célébrer le mariage désiré. H. B.

2062. A. Folgado O. S. A. *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto del derecho subjectivo.* — Ciudad de Dios 172 (1959) 73-133.

Après avoir rappelé quelques principes sur la question de la pauvreté, le P. F. examine en détail les controverses qui naquirent à ce propos sous Jean XXII,

de 1321 à 1333. Il décrit les documents, pontificaux entre autres, qui éclairent cette histoire. L'*Opus nonaginta dierum* de Guillaume d'Ockham est un texte majeur de cette controverse : le P. F. s'en sert et le cite fréquemment, dans la dernière partie de son travail (p. 99-134), en examinant la notion de « droit subjectif », notion franciscaine « élaborée avec passion pour défendre le droit de ne rien posséder » (p. 132). F. V.

2063. A. L. Gabriel. *Student Life in Ave Maria College, Medieval Paris. History and Chartulary of the College* (Publications in Medieval Studies, 14). — Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1955 ; in 8, xviii-460 p. Dl. 6.75.

La vie universitaire médiévale fut fortement conditionnée par l'existence de nombreux collèges qui préparaient aux écoles supérieures. Rien qu'à Paris vingt collèges furent fondés entre 1300 et 1336, parmi lesquels le Collège dit de l'*Ave Maria*, parce qu'il portait ces mots sur son fronton. M. G. s'est intéressé à son histoire, sur laquelle il a pu rassembler de nombreux renseignements dans divers fonds d'archives et de bibliothèques de Paris. Il identifie son fondateur (Jean de Hubant, conseiller du roi et président de la Chambre des enquêtes), précise sa date de fondation (1336), décrit son emplacement sur la Montagne-Sainte-Geneviève et ses bâtiments annexes, présente ses divers membres (écolâtre, chapelain, 6 boursiers de 8 à 16 ans, bénéficiers et pauvres), explique son gouvernement et son administration (gouverneurs et exécuteurs), expose ses statuts, s'étend sur sa vie intellectuelle (bibliothèque) et religieuse (dévotions, prières, processions), terminant par son histoire externe jusqu'en 1769, date à laquelle il fut uni comme « petit Collège » au Collège Louis-le-Grand.

M. G. publie dans une seconde section le cartulaire du collège, de 1327 à 1541, principalement d'après *Paris Arch. nat. MM. 406*.

Espérons que cette monographie fort bien menée en suscitera d'autres, qui jetteront autant de clartés nouvelles sur le monde scolaire et universitaire médiéval. G. M.

2064. E. Pellegrin. *La bibliothèque du Collège de Hubant dit de l'Ave Maria à Paris.* — Bibliothèque École Chartes 107 (1947-48) 68-74.

2065. E. Pellegrin. *Les « Remedia amoris » d'Ovide, texte scolaire médiéval.* — Bibliothèque École Chartes 115 (1957) 172-179.

Dans le premier article Mlle P. présente un catalogue du XIVe siècle de la bibliothèque du collège de Hubant (voir *Bull.* VIII, n° 2063) d'après un ancien cartulaire (*Paris Arch. nat. MM. 406*). Il contient une cinquantaine de manuscrits, surtout des livres de chœur, ainsi que quelques livres d'école, identifiables pour la plupart.

Dans son second article Mlle P. expose longuement pourquoi elle a identifié le *legeram glosatur*, signalé au dernier numéro de ce catalogue, avec les *Remedia amoris* d'Ovide et non pas avec ses *Métamorphoses*, comme le propose M. A. L. Gabriel dans le chapitre de son ouvrage sur le Collège de l'*Ave Maria* consacré à sa bibliothèque (p. 185-198 ; voir *Bull.* VIII, n° 2063). G. M.

2066. A. L. Gabriel. *The Source of the Anecdote of the Inconstant Scholar.* — Classica et Mediaevalia 19 (1958) 152-176.

Quelle est la source du fabliau *Estats du siècle*, publié sans la finale (celle-ci est éditée ici, p. 164) en 1877 par A. DE MONTAIGLON et R. GASTON, *Recueil général et complet des fabliaux des XIII^e et XIV^e siècles*, t. II, p. 264-268 ? Ce fabliau raconte l'histoire d'un étudiant qui cherche un état de vie mais ne peut persévérer dans aucun : à la moindre difficulté il change de métier ; de clerc il devient marchand, puis fermier, soldat, homme de loi, mari et enfin astronome. Cette source est en premier lieu le *De disciplina scholarium*, écrit en latin vers 1230-1240 par un auteur anglais anonyme, probablement Élie de Trihingham, qui fit passer son œuvre comme étant de Boèce ; il emprunte d'ailleurs certains éléments au *De consolatione philosophiae*. Mais cette source n'est pas la seule. Une seconde source est Nicolas Trivet qui, outre un commentaire sur Boèce, en écrivit également un sur le *De disciplina scholarium*. Une troisième source serait le commentaire sur la *Consolatio* de Boèce de Thomas Walleys, dominicain anglais. Cet article contient aussi nombre de précisions sur les traductions françaises et les commentaires de Boèce. A. B.

2067. C. C. DE BRUIN. *Middeleeuws « verlicht » Christendom. Kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraaggesprek met meester Eggaert.* — Leiden, E. J. Brill, 1956 ; in 8, 32 p. Fl. 1.75.

Ce discours fut prononcé à l'occasion de la réception de M. de B. comme professeur à l'université de Leiden, le 12 octobre 1956. Le « Dialogue entre Maître Eggaert et un laïc inconnu » a été découvert et étudié par C. G. N. de Vooys il y a un demi-siècle. M. de B. situe son lieu d'origine en Brabant, vers 1344, donc après Hadewijch et avant Ruysbroeck. Il donne quelques indications sur le contenu spirituel de ce traité ; il voit volontiers en son auteur un précurseur des réformateurs du XVI^e siècle. F. V.

2068. R. WOOLF. *The Effect of Typology on the English Mediaeval Plays of Abraham and Isaac.* — Speculum 32 (1957) 805-825.

Cette étude examine sept pièces médiévales anglaises consacrées à l'histoire du sacrifice d'Isaac. Alors que dans la Bible le personnage important est Abraham, dont on loue l'obéissance, tous ces auteurs anglais soulignent comment Isaac accepte la mort pour accomplir ainsi la volonté divine. D'où vient cette différence de point de vue ? C'est qu'au moyen âge ce n'était pas seulement le sens littéral de l'Écriture que l'on enseignait, mais aussi son sens typologique. Vitraux, sermons populaires, bibles des pauvres avaient répandu cette connaissance. Aussi le peuple n'avait-il aucune difficulté à comprendre qu'Isaac représentait le Christ, Abraham Dieu le Père, Sarah la sainte Vierge. Tout naturellement il goûtait ces pièces, qui pour nous exigent parfois des explications et des éclaircissements. A. B.

2069. A. OBERMAN. *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian.* A Study of his Theology in its Historical Context. — Utrecht, Kemink & Zoon, 1957 ; in 8, XI-246 p. Fl. 10.

M. O. aborde en somme le même problème d'interprétation que M. G. Leff dans son travail sur la théologie de Thomas Bradwardine (voir *Bull.* VIII, n° 2070). C'est sur la base du *De causa Dei* qu'il travaille. On trouvera cependant dans le premier chapitre des indications précieuses sur les œuvres de Bradwardine en général, dont un certain nombre sont encore inédites : les manuscrits connus

sont mentionnés et M. O. situe cet ensemble dans le déroulement de la vie de son auteur. Lui aussi, comme M. Leff, place la composition du *De causa Dei* en 1344.

L'examen de la doctrine théologique de Thomas commence par un aperçu du contexte théologique de l'époque, contexte où prédominent les noms de Pierre Auriol, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockham, Robert Holcot, Adam Woodham. Quant à la pensée de Thomas lui-même, M. O. la décrit en partant de son enseignement sur la souveraineté de Dieu, puis en étudiant ses conceptions sur la liberté, la prédestination et la prescience, le péché et la grâce, la justification. Un dernier chapitre donne une esquisse de l'influence de Thomas en Angleterre et à Paris ; mais M. O. se refuse à voir en Bradwardine un « préréformateur ». L'ensemble, dit M. O., montre que Bradwardine s'en est pris à deux erreurs principales : « le fatalisme » des averroïstes et l'« autonomisme » des « Pélagiens modernes ». F. V.

2070. G. Leff. *Bradwardine and the Pelagians.* A Study of his *De causa Dei* and its Opponents (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, n. s., 5). — Cambridge University Press, 1957 ; in 8, xi-282 p. Sh. 32.6.

La première moitié de ce volume est consacrée à l'analyse attentive du *De causa Dei* de Thomas Bradwardine († 1349) et développe ce que M. L. a déjà écrit à ce sujet (voir *Bull.* VII, n° 2246). Le traité, qui n'est consultable présentement, en dehors des manuscrits, que dans l'édition Savile (Londres 1618), serait bien de 1344, comme l'indiquent les manuscrits, et non de 1325-38, comme le voulait K. Michalski. On y trouve des indications sur la pensée de Bradwardine relativement à la nature de Dieu, la création, la grâce, l'homme, la liberté. L'auteur y combat les tendances « pélagiennes » de l'école occamiste, en accordant une place amoindrie à la liberté humaine et en adoptant une sorte de déterminisme théologique. C'est à l'examen de ces « pélagiens » que se livre M. L. dans la seconde moitié du volume, ce qui l'amène à décrire avec soin, quoique souvent, de son propre aveu, sur la base de travaux existants, les réactions de Bradwardine aux nominalistes sur ces questions : le « précurseur » Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockham, Pierre Auriol, Robert Holcot, Thomas Buckingham et Adam Woodham. Ces deux derniers sont représentés par leurs Commentaires sur les Sentences (*Paris Nat. lat. 15888* et *16400* pour le premier, *15892* et *Maz. 915* pour le second ; celui de Thomas Buckingham a été en outre édité à Paris en 1505). On remarque que le dernier chapitre veut esquisser les lignes principales de la controverse et que, toujours, les textes sont mis sous les yeux du lecteur. F. V.

2071. A. Zumkeller O. E. S. A. *Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357).* Zur 600. Wiederkehr seines Todestages (Cassiciacum, 14). — Würzburg, Augustinus-Verlag, 1957 ; in 8, 130 p. Mk. 5.80.

2072. A. Zumkeller O. E. S. A. *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A.* (Cassiciacum, 15). — Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959 ; in 8, viii-316 p. Mk. 35.

A l'occasion du VI^e^ centenaire de la mort de l'ermite de Saint-Augustin Hermann de Schildesche et à la suggestion du curé actuel de cette localité, le P. Z. a entrepris un travail qui, s'appuyant sur les sources souvent inédites encore, renouvelle complètement la connaissance de sa vie, de son œuvre théologique

et de sa doctrine. Le premier volume (qu'on peut trouver sous forme d'articles dans *Augustiniana* 7, 1957, 57-99, 282-312, 457-484 ; 8, 1958, 113-128) s'arrête à sa biographie et s'étend quelque peu sur son activité comme provincial de la province augustinienne de Thuringe et de Saxe, puis à Wurzbourg. Plusieurs documents, souvent inédits, sont publiés en appendice. Le second volume commence par l'examen des œuvres, — qui embrassent tous les secteurs de la littérature ecclésiastique, — avec analyse de leur contenu et détermination éventuelle des manuscrits, des éditions et de l'histoire du texte. Le P. Z. classe ces œuvres en trois catégories, selon qu'elles sont attestées par le catalogue de l'augustin Jourdain de Saxe dans son *Liber Vitasfratrum* (éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York 1943), qu'elles n'y figurent pas ou qu'elles sont d'authenticité douteuse ou fausse. Enfin le P. Z. consacre une longue et patiente analyse à la doctrine d'Hermann, mais sans beaucoup d'ordre ; il étudie ainsi son enseignement sur le péché originel, sur la messe, les indulgences, la mariologie, l'ecclésiologie, la primauté romaine, la morale, la spiritualité, la mystique. L'ensemble, dit-il, montre qu'Hermann ne fut pas un « érudit en chambre », mais un éclectique et un « homme de la pratique ». Sans être une « étoile de première grandeur », il prend place parmi les théologiens en vue de son pays et de son siècle. F. V.

2073. W. Meyer O. F. M. *Psalterium glossatum des Frater Johannes von Sommerfeld O. F. M. aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.* Geschichts- und literarkritische Untersuchung eines handschriftlichen Psalmenkommentars. — Kevelaer, Butzon & Bercker, 1957 ; in 8, xiii-51 p. et 5 pl. Mk. 5.

Ce volume reproduit un article des *Franziskan. Studien* 38 (1956) 322-370, que nous avons recensé *Bull.* VII, n° 2707. Le P. M. a joint à ce texte une bibliographie et des planches donnant des photographies des manuscrits du *Psalterium glossatum* : *Görlitz, Ratsarchiv, Milichsche Handschriftenbibl. 122, Innsbruck Univ. 172, Wolfenbüttel Herzog-August-Bibl. 3026, Heiligenkreuz Zisterzienser-Bibl. 163* et *Clm 8329.* F. V.

2074. T. Kaeppeli O. P. *Un sermonnaire anglais contenu dans le manuscrit Toulouse 342.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 89-110.

Toulouse 342 est une collection de 90 sermons qui ont été attribués à Jean de Cordaillac, archevêque de Toulouse (1350-1390). Le P. K. a soumis le recueil à un examen très attentif. Il énumère d'abord les 40 sermons qui portent un nom d'auteur ; parmi eux, citons 7 sermons du dominicain anglais Jean Langley, licencié en théologie à Oxford avant 1350, 2 sermons du franciscain Robert Holcot († 1349) et 21 sermons de Guillaume Jourdain, maître en théologie à Oxford vers 1351, sur lequel le P. K. s'étend longuement. Quant aux 50 sermons anonymes, le savant érudit conclut que la plupart doivent à leur tour appartenir à des dominicains anglais. L'attribution du sermonnaire à Jean de Cordaillac est donc dépourvue de tout fondement. Ce sermonnaire donne une idée de la prédication anglaise dominicaine de la seconde moitié du XIVe siècle. O. L.

2075. H. J. Vermer. *Seuse-Zitate aus einer neugefundenen Mystiker-Handschrift.* — Germanisch-roman. Monatschr. 41 (1960) 87-93.

M. V. décrit un manuscrit appartenant à la collection du professeur G. Eis (*Heidelberg Sammlung Eis 112*). Écrit vers 1400, il contient différents opuscules de spiritualité en allemand, à l'exception d'un seul en latin. Il semble bien originaire d'un couvent de femmes, mais il appartint ensuite aux Conventuels de Constance. Le premier opuscule *Von den Graden und Stufen der Geduld* renferme de larges citations du chapitre XIII de l'*Horologium sapientiae* d'Henri Suso. Leur édition (p. 89-93), avec en parallèle le texte de l'*Horologium* et en note celui du *Büchlein der ewigen Weisheit*, montre clairement que la source est le texte latin, et non l'allemand, du traité de Suso. H. B.

2076. M. W. Bloomfield. *Piers Plowman and the Three Grades of Chastity.* — Anglia 76 (1958) 227-253.

Dans les arbres symboliques de cette composition de la fin du XIVe siècle M. B. a voulu découvrir une certaine influence du *Liber figurarum* de Joachim de Flore.

Dans un « Nachtrag » à son examen d'une autre étude de M. B. sur Joachim de Flore (voir *Bull.* VIII, nº 1947) Mlle B. Hirsch-Reich a soumis à une critique compétente les rapprochements entre ces deux auteurs médiévaux (voir *Bull.* VIII, nº 1948). G. M.

2077. P. G. Ricci. *Sulla tradizione manoscritta del « De remediis ».* — Rinascimento 6 (1955) 163-166.

En 1953, M. A. del Monte a distribué quelques exemplaires d'un opuscule intitulé *Prime schede per l'edizione critica del « De remediis »* (Torino, Loescher-Chiantore, s. d. ; la couverture indiquait : *Estratto da « Filologia romanza »*, fasc. 1, Luglio-Settembre 1953, mais cette étude n'a jamais paru dans cette revue). Il y exposait les premiers résultats de ses recherches sur la tradition manuscrite de cette œuvre de Pétrarque : selon lui, le notaire Franceschino da Fossadolce aurait menti en affirmant dans la souscription du ms. *Venise Marc. Z. L. 475* (*M*) avoir trancrit le texte directement de l'autographe de Pétrarque ; d'autre part, le poète n'aurait plus revu son traité après l'avoir publié en 1366. M. R. s'inscrit en faux contre ces deux conclusions. Tout en reconnaissant que la base de ses investigations sur la tradition manuscrite est assez étroite, il montre que l'argument tiré des divergences entre le texte de l'édition de Bâle 1554 et celui des manuscrits (et de l'édition de Venise 1501), tombe à faux et que les manuscrits se divisent clairement en deux branches, qui s'expliqueraient par une revision de l'auteur lui-même. Ce dernier point demanderait certainement d'être approfondi, car les exemples donnés ne semblent pas très probants.

H. B.

2078. K. Heitmann. *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit* (Studi italiani, 1). — Köln, H. Böhlau, 1958 ; in 8, 267 p. Mk. 20.

Dans son *De remediis utriusque fortunae* Pétrarque parle du conflit entre *fortuna* et *virtus* comme opposant deux puissances et dont l'enjeu est la destinée de l'homme. L'œuvre de Pétrarque, montre M. H., n'est qu'un chaînon dans une tradition plus vaste, qui remonte aux Grecs et à Cicéron. Guidé par les textes, M. H. examine ainsi les notions de *fortuna* et de *virtus* « avant » leur conflit, si l'on peut ainsi s'exprimer, et rencontre à ce propos les conceptions populaires, philosophi-

ques et chrétiennes. Puis « dans » le conflit ; c'est ainsi qu'il présente leurs « armes » respectives : les passions pour la *fortuna* et, pour la *virtus*, la prudence et la justice, selon le stoïcisme et le platonisme chrétien. Plus spécialement, leurs armes deviennent *in prospera fortuna*, la *superbia* pour la *fortuna* et la *temperantia* pour la *virtus*, et *in adversa fortuna*, l'*accidia* pour la *fortuna* et la *fortitudo* pour la *virtus*. Enfin il reste à M. H. à examiner *fortuna* et *virtus* « après » le conflit : avec Pétrarque, désolé, et chrétien plus qu'humaniste, le lecteur assiste au triomphe sans précédent de la *fortuna* au siècle où naquit l'humanisme. M. H. fait parler constamment Pétrarque, qu'il connaît intimement ; son ouvrage prend place dans l'histoire de la morale humaniste du XIV^e siècle italien. F. V.

2079. P. G. Ricci. *Il « De casibus » del Boccacio in un codice di Fra Zenobio Guasconi.* — Rinascimento 9 (1958) 113.

M. R. souligne l'importance du manuscrit *Florence Naz. Conv. soppr. G. IV. 1111* contenant le *De casibus virorum illustrium* de Boccace. D'une part, à cause de son antiquité : il provient de Santa Maria Novella et appartint au dominicain Zénobe Guasconi, qui est dit « maître en théologie », ce qui permet de situer le codex entre 1369 et 1383. D'autre part, il contient la rédaction brève du *De casibus*, tandis que le *Vat. Ottob. lat. 2145*, qui date du vivant de Boccace, contient la rédaction longue. H. B.

2080. A. Cospito. *La vita e le opere di S. Caterina da Siena ovvero studi e problemi di critica cateriniana.* — Taranto, Tip. Cressati, 1955 ; in 8, 109 p. L. 800.

Plus qu'une vie de sainte Catherine de Sienne et un examen de ses œuvres, c'est un exposé de l'état actuel des discussions au sujet de la valeur des sources biographiques que contient l'ouvrage de M. C. Il confronte les diverses opinions, par exemple sur la *Leggenda*, à laquelle il attribue un caractère autobiographique, sur le *Dialogus de divina providentia*, sur les lettres, etc. Il étudie aussi l'influence des idées politiques de sainte Catherine sur les Dominicains, puis sur les Jésuites après le concile de Trente. Les positions qu'il adopte ne semblent pas toujours très solides. H. B.

2081. E. Colledge. *The Treatise of Perfection of the Sons of God. A Fifteenth-Century English Ruysbroek Translation.* — English Studies 33 (1952) 49-66.

Dans cet article, paru plusieurs années avant la publication des traités *The Chastising of God's Children and the Treatise of Perfection of the Sons of God* par J. Bazire et E. Colledge (voir *Bull.* VIII, n° 857), ce dernier donne connaissance de ses travaux sur le ms. *Londres Brit. Mus. Add. 37790*, contenant la version anglaise du traité *Vanden blinckenden Steen* de Ruysbroeck, faite sur sa version latine par Guillaume Jordaens, sous le titre *The Treatise of Perfection of the Sons of God*. Ajoutons à ce propos que dans le compte rendu cité ci-dessus (*Bull.* VIII, n° 857) les dernières lignes doivent se lire comme suit : « Elle (l'édition) est suivie de celle d'une traduction anglaise, faite au XV^e siècle, de la version latine par Jordaens du traité *Van den blinckenden Steen* de Ruysbroeck ». F. V.

2082. A. Ampe S. J. *De vroegste Ruusbroec-verspreiding in Engeland.* — Ons geest. Erf 31 (1957) 395-415.

La diffusion des œuvres de Ruysbroeck en Allemagne a été étudiée récemment (voir *Bull.* VI, n° 2254). Le P. A. veut compléter cette information sur l'influence de Ruysbroeck en faisant part à ses lecteurs de deux travaux récents de M. E. Colledge. L'un de ceux-ci est l'édition faite en collaboration avec M^lle^ J. Bazire du traité *The Chastising of God's Children* qui, — nous l'avons rapporté ici dans la recension de cet ouvrage (voir *Bull.* VIII, n° 857), — dépend de Ruysbroeck et en cite de larges extraits, et de la version anglaise du traité de Ruysbroeck *Vanden blinckenden Steen*. L'autre travail est l'article de M. Colledge sur cette dernière traduction (voir *Bull.* VIII, n° 2081). Le P. A. conteste l'opinion de M. C., qui voit dans ces emprunts la trace d'une sorte d'anti-mysticisme. Il apporte quelques améliorations au texte édité du *Treatise* et précise sur quels textes le traducteur anglais a travaillé : des versions latines de Ruysbroeck par Gérard Groote pour le premier traité et par Guillaume Jordaens pour le second.
F. V.

2083. R. Lievens. *Ruusbroec in een Rapiarium van circa 1400.* — Ons geest. Erf 31 (1958) 371-394.

Ce *Rapiarium* est contenu dans le ms. *Bruxelles Bibl. roy. II. 1039*, f. 146-169. Il comporte deux séries d'emprunts à Ruysbroeck : la première est une compilation d'extraits du *Royaume des amants* et du *Tabernacle* sur les dons du Saint-Esprit ; la seconde est faite d'extraits du *Royaume* sur les sacrements, farcis d'adjonctions propres au compilateur. Ces textes sont édités en appendice (p. 386-394).
F. V.

2084. A. Ampe S. J. *De structuur van de « Eenicheit des Herten » volgens Ruusbroec.* — Ons geest. Erf 31 (1957) 150-186.

Cet article développe une des sections de l'ouvrage du P. A. sur *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (voir *Bull.* VIII, n° 855), celle qui a trait à l'« unité du cœur ». Ruysbroeck désigne ainsi le principe de l'unité du composé humain et le P. A. examine à ce propos sa pensée sur l'âme comme informant le corps dans la vie corporelle et végétative, puis dans la vie sensible. Ce dernier examen mène l'auteur à s'arrêter quelque peu aux conceptions de Ruysbroeck sur les puissances sensibles et rationnelles de l'homme.
F. V.

2085. V. P. Zoubov. *Quelques observations sur l'auteur du traité anonyme « Utrum dyameter alicuius quadrati sit commensurabilis costae eiusdem ».* — Isis 50 (1959) 130-134.

Cette question, quoique se rapportant plutôt à l'histoire des mathématiques, nous intéresse par la notion d'infini qui y est en jeu. En l'éditant en 1887, d'après *Berne Stadtbibl. A. 50*, H. Suter avait cru pouvoir l'attribuer à Albert de Saxe, mais P. Duhem avait montré l'impossibilité de cette attribution. M. Z. la rapproche des écrits de Nicolas Oresme, en particulier de ceux qui s'occupent du problème de l'incommensurabilité des mouvements célestes, et conclut que, si elle n'est pas de lui, elle pourrait provenir de son entourage immédiat. Comme Oresme, elle est opposée à l'influence des astres.
H. B.

2086. C. Van der Wansem. *Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400* (Universiteit te Leuven, Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie, reeks IV, 12). — Leuven, Universitaire Uitgaven, 1958 ; in 8, XII-221 p. Fr. 280.

Malgré les travaux déjà anciens de J. Acquoy sur Windeshein, puis quelques tentatives de synthèse sur la *Devotio moderna*, — nous faisons surtout allusion aux études de M. R. Post et du P. S. Axters O. P. (voir *Bull.* VII, n° 2715), une histoire des origines des Frères de la vie commune restait à écrire. M. V. d. W. l'a entreprise, et il faut le remercier d'avoir rassemblé en ces quelque 200 pages l'ensemble des données actuellement connues sur les débuts du mouvement de Windesheim. Il commence son exposé par l'examen des sources : archives, lettres, chroniques, *vitae*, *consuetudines*, travaux. La suite est consacrée à l'histoire proprement dite de la Fraternité de la vie commune jusqu'en 1400. Cette période est dominée par la figure du successeur de Gérard Groote, Florent Radewijns († 1400) qui, s'il n'est pas le fondateur de Windeshein, en est l'organisateur, à tel point que cet ouvrage est autant une biographie de Florent Radewijns qu'une histoire des débuts de Windesheim. L'un des points cruciaux que cette histoire a dû rencontrer est le passage des Frères d'un genre de vie très libre, d'une sorte de groupement de chrétiens fervents, non liés par des vœux, à une vie de type franchement conventuel, et même canonial par certains aspects. La « maison de Radewijns » à Windesheim fut le terrain de cette expérience apostolique, avant que la formule ne commençât à se répandre au tournant du siècle et avant qu'elle eût reçu l'approbation épiscopale en 1401. A peu près en même temps disparaissaient les autres initiateurs du mouvement et le centre de celui-ci passait à Zwolle : une nouvelle phase commençait. En appendice, M. V. publie quelques documents. Un résumé allemand achève le volume (p. 193-212). F. V.

2087. P. W. H. Frederick. *John Wyclif and the First English Bible.* — Fremont (Nebraska), Central Lutheran Theological Seminary, 1957 ; in 8, 46 p. Dl. 0.75.

La plus grande partie de cette plaquette (p. 1-31) consiste en un exposé biographique sur Jean Wyclif. Les dernières pages donnent quelques indications sur sa traduction de la Bible. Il faut dire qu'on trouve incomparablement plus et mieux dans le récent ouvrage de S. L. Fristedt sur ce sujet (voir *Bull.* VII, n° 1895), que l'auteur cite cependant dans la bibliographie, mais dont il ne semble pas avoir spécialement tenu compte. F. V.

2088. B. Boyd. *Wiclif and the Sarum Ordinal.* — Medium Aevum 28 (1959) 96.

M. B. éclaire un passage de l'*Of feyned contemplatif lif*, écrit entre 1365 et 1375, où Wyclif se plaint de *nouelrie* à propos de l'*ordo* de Salisbury. Il faut remarquer que, vers le milieu du XIVe siècle, des changements et des additions menèrent à l'apparition d'un nouvel *ordo* qui remplaça celui de Sarum, très répandu auparavant. Ces changements, qui allaient surtout dans le sens d'une complication des rites, durent en effet produire pas mal de trouble dans les usages du clergé. H. B.

2089. R. Borucki S. O. Cist. *Studie über die Gnadenlehre des Jacob von Eltville (nach I Sent., q. 15).* — Cistercienser-Chronik 65 (1958) 1-24.

Le Commentaire sur les Sentences de l'abbé cistercien Jacques d'Eltville ou « de Altavilla » († 1393) se lit notamment dans *Coblence Staatsarchiv 208* (non signalé par F. Stegmüller dans son *Repertorium* des Commentaires des Sentences). Le P. B. donne une brève analyse de ce commentaire et s'étend plus longuement,

à propos de *I Sent.*, q. 14 à 16, sur la question *Utrum Spiritus sancti diffusio in mente viatoris rationali sit temporalis processio distincta a sua spiratione aeterna.* La réponse — négative — est donnée dans le manuscrit cité, f. 95-96 ; le P. B. publie ce texte. F. V.

2090. I. Hijmans-Tromp. *Vita e opere di Agnolo Torini* (Leidse romanistische reeks, 2). — Leiden, Universitaire Pers, 1957 ; in 8, 404 p. Fl. 29, rel. 32.50.

Né vers 1315 et décédé en 1398, le Florentin Agnolo Torini exerça des charges publiques, mais sans accéder cependant aux emplois de premier plan. Mme H.-T. commence par retracer la biographie de son auteur, avec tous les détails qu'on aime trouver en un travail de qualité. Du point de vue religieux, l'existence d'Agnolo Torini se confond presque avec celle d'une association pieuse, la *Compagnia dei disciplinati della misericordia del Salvatore.* Mme H.-T. étudie ensuite les œuvres. La principale est le recueil *Brieve collezione della miseria della umana condizione* (1363-74) qui, comme le montrent des rapprochements très nets, dépend du traité d'Innocent III, lequel porte d'ailleurs à peu près le même titre ; mais, bien sûr, d'autres sources sont connues et exploitées, elles aussi relevées avec un soin extrême. Les autres œuvres sont la *Brieve meditazione de' beneficii di Dio* (entre 1374 et 1394) et des poèmes. Avant de les éditer, Mme H.-T. décrit les manuscrits : *Florence Laur. Gadd. 75* et *Riccard. 1287.* Le premier serait l'autographe. Les éditions imprimées sont mentionnées également. De longues explications donnent au lecteur les critères qui ont présidé à l'édition proprement dite et à la transcription du texte selon les modes actuels d'impression. Les notes qui accompagnent le texte sont surtout attentives aux sources. On ne peut que féliciter l'éditeur de la patience avec laquelle elle a mis au point tout ce qui peut aider à mieux connaître la figure mal connue d'Agnolo Torini. F. V.

2091. J. W. Kleinstück. *Chaucers Stellung in der mittelalterlichen Literatur.* — Hamburg, Cram, 1956 ; in 8, 159 p. Mk. 12.

Il nous suffit de mentionner ici les quelques chapitres de cet ouvrage qui pourraient intéresser l'histoire des doctrines : *Pitié, Fortuna und die Verarbeitung des Boethius, Höfische Liebe, Superbia.*

2092. R. A. Pratt. *Chaucer and Isidore on Why Men Marry.* — Modern Language Notes 74 (1959) 293-294.

Dans les *Canterbury Tales* III, 257-262, pour énumérer les raisons qui guident l'homme dans le choix d'une épouse, Chaucer cesse de suivre l'*Aureolus liber de nuptiis* d'après S. Jérôme, *Adv. Iovinianum* I, 47. On s'est demandé quel était ici sa source d'inspiration. M. P. croit la reconnaître dans S. Isidore, *Etymologiae* IX, 7, 29 : *De coniugiis*, soit qu'il ait connu directement ce passage, soit qu'il ait rencontré une de ses nombreuses citations médiévales, par exemple dans le *De naturis rerum* de Raban Maur, les *Magnae derivationes* d'Huguccio de Pise ou le *Catholicon* de Jean de Gênes. H. B.

xve s. **2093.** W. Rüegg. *Entstehung, Quellen und Ziel von Salutatis « De fato et fortuna ».* — Rinascimento 5 (1954) 143-190.

Le titre de cette étude, issue d'une « Habilitationsschrift » présentée à l'université de Zurich en 1954, en annonce les trois parties. En replaçant le traité dans son milieu historique et en en précisant l'occasion, M. R. arrive à la conclusion que les cinq livres ont été écrits dans l'ordre suivant : livre II, *De fato*, avant le 14 juillet 1396 ; livre III, *De fortuna*, après 1396 ; ensuite livre I, *De ordine causarum*, et livre IV, *De casu* ; livre V et prologue, après mars 1398 et avant septembre 1399. Déterminer les sources médiévales de Salutati est assez difficile, car il ne les nomme pas, exception faite pour Averroès et Avicenne. Malgré sa connaissance du *Tesoro* de Brunetto Latini ou d'encyclopédies médiévales, telles que celles de Jean de Salisbury et de Jean de Galles, il ne s'en sert guère ; il s'inspire plutôt d'auteurs comme Papias le Grammairien (XI^e siècle) ou de commentateurs d'Aristote (surtout Averroès). En ce qui concerne l'antiquité, il prend la majorité de ses exemples dans la Bible pour la partie du traité qui s'occupe du *fatum* et des problèmes de la préscience et de la prédestination, tandis que c'est l'inverse dans la partie *fortuna-casus* : les exemples sont ici empruntés à l'antiquité païenne. Mais sa manière reste toujours très libre et M. R. en énumère une série de cas. Salutati passe rapidement sur ce qui est connu, il transforme, combine, centre son éclairage sur certains détails ; par exemple pour expliquer les ténèbres au moment de la mort du Christ ou l'adultère de David à propos de sa notion de péché comme *defectum*, ou l'assassinat de César à propos de la préscience divine, ou encore la mort de Socrate à propos du libre arbitre. On constate la même liberté à l'égard des auteurs où il puise son inspiration pour traiter des thèmes principaux du destin, de la fortune, du libre arbitre, de la préscience, de la prédestination, de l'astrologie. A peine use-t-il ici de Cicéron, de Sénèque, de Proclus, de Chalcidius, du Pseudo-Denys ; ses sources sont surtout le livre V du *De civitate Dei* (il se servait de l'actuel *Vat. Ottob. 349*) et le *De consolatione* de Boèce. Des médiévaux qu'il a certainement connus, on ne peut dire avec certitude s'il s'en inspire ici, comme Bernard de Clairvaux, Albert le Grand ou saint Thomas. A aucun de ces auteurs, ni anciens ni modernes, on ne peut accorder une influence décisive sur la pensée de Salutati. M. R. croit pouvoir mieux déceler les tendances contemporaines que combat l'humaniste florentin. Il les range sous trois étiquettes : l'averroïsme avec sa spéculation astrologique et scientifique, l'occamisme et ce qu'il appelle le « nominalisme aristocratique » de Pétrarque. Il montre les raisons personnelles et autres qu'avait Salutati d'attaquer Cecco d'Ascoli et combien les théories qu'on reprochait à celui-ci, — pour des raisons sans doute en majorité politiques, — étaient proches des propositions condamnées à Paris en 1270 ou 1277. Il rappelle, entre autres, les positions de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue, les progrès qu'avait fait l'averroïsme à Paris et surtout dans les universités du nord de l'Italie, l'attitude prise envers ce courant par Pétrarque et Louis Marsigli. Il termine en essayant de dégager la part d'originalité de Salutati dans son traité *De fato et fortuna*. H. B.

2094. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Dirección e introducciones de J. M. de Garganta O. P. y V. Forcada O. P. (Biblioteca de autores cristianos, 153). — Madrid, Editorial católica, 1956 ; in 8, XXXI-730 p. Pes. 75.

A l'occasion du V^e centenaire de la canonisation de saint Vincent Ferrier (1455), les Dominicains du *Studium generale* de Valence ont entrepris la publication de ce beau volume. Il est certainement l'un de ceux auxquels il faut conseiller de recourir : dans l'état actuel de nos connaissances sur Vincent Ferrier, on y trouve l'une des meilleures biographies et peut-être la meilleure traduction

espagnole de ses œuvres. C'est cependant plus un volume de vulgarisation, de très bonne qualité certes, qu'un travail vraiment critique et exhaustif. Les éditeurs reconnaissent eux-mêmes que bien des points, notamment la « gloire posthume » du saint, restent à étudier. Au point de vue biographique, les éditeurs ont publié ici la *Vida* éditée en 1575 par le P. Vincent Justinien Antist O. P.; ils y ont joint une introduction générale (p. 3-86) tenant compte des recherches récentes sur la biographie de Vincent, en particulier de celles du P. H. Fages O. P. Au point de vue bibliographique, on lit une excellente synthèse, due au P. L. Robles (p. XV-XXXI), passant en revue les sources et les travaux utiles. Enfin, concernant les œuvres de Vincent Ferrier, une « Introduction à son œuvre littéraire » (p. 337-399) examine quelques points : son activité professorale, littéraire et apostolique, sa théologie de l'apostolat. Suivent enfin les traductions castillanes de quelques traités : le *De moderno schismate*, le *De vita spirituali* (le texte latin a été reproduit en regard de la traduction du P. Gavastón, Valence 1616), le *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem* (texte latin et traduction du P. Antist), quelques opuscules (texte latin et traduction de l'édition de Valence 1518), quelques sermons (traduits d'après l'édition de Valence 1695). On regrette que toute l'œuvre de Vincent Ferrier ne soit pas incluse dans ce volume : les sermons et les opuscules ici traduits ne sont qu'un choix et aucune des lettres n'a été retenue. F. V.

2095. L. Vereecke. *Droit et morale chez Jean Gerson.* — Revue histor. Droit français et étranger, série IV, 32 (1954) 413-427.

Gerson aurait répondu négativement à la question de savoir si une loi humaine peut lier la conscience et rendre l'homme comptable devant Dieu : « Dieu seul peut donner des lois et des préceptes dont la transgression nous condamne à la peine éternelle », disait Alphonse de Castro en résumant la pensée du chancelier. M. V. ouvre le dossier de cette question et le met sous les yeux du lecteur. Il en résulte que Gerson, dans le *De vita spirituali animae*, a bien admis que « la loi purement humaine n'oblige pas en conscience », mais que « la loi humano-divine oblige en conscience, dans la mesure où elle se réfère à la loi divine », ce qui arrive d'ailleurs la plupart du temps. Si Gerson, en un temps de crise de l'autorité, a tenté ainsi d'affermir et de préciser les conditions de l'obéissance aux lois, il reste que « dans la théologie catholique, la théorie gersonienne n'aura pas de lendemain ». F. V.

2096. Christine de Pisan. *Le livre de la mutacion de fortune.* Publié d'après les manuscrits par S. Solente. T. I-II (Société des anciens textes français). — Paris, A. & J. Picard, 1959; 2 vol. in 8, CXLII-165 et 365 p. Fr. 25 chac.

Ce long poème fut commencé en 1400 et achevé en 1403. L'éditeur commence, dans l'introduction, par en donner une analyse, vrai modèle du genre ; cette analyse était peu commode à faire, car le poème mêle des considérations sur des événements contemporains, et même des faits ou des circonstances personnelles, à des considérations sur les événements de l'histoire. Cet ensemble fut offert en 1404 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne. L'éditeur s'arrête ensuite avec une patience extrême aux sources de Christine, où l'on reconnaît surtout l'*Ovide moralisé* et l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ; mais la liste, trop longue pour être reproduite ici, atteste que, jeune encore, — elle n'avait pas quarante ans, — Christine possédait une culture humaniste très vaste. L'éditeur prend un soin particulier

à montrer ce qu'elle doit aux *Etymologiae* d'Isidore de Séville, aux *Flores chronicorum* de Bernard Gui, à l'*Histoire ancienne* ; et il lui arrive plus d'une fois de mettre sous les yeux du lecteur, en deux colonnes, ces textes et les emprunts de la *Mutacion*. Enfin, Mlle S. décrit les manuscrits qui restent de cette œuvre. Celui qui sert de base à l'édition est *Bruxelles Bibl. roy. 9508*. Les neuf autres ont été consultés et leurs variantes figurent dans l'apparat critique ; leurs rapports sont représentés par le *stemma* de la p. CXLI, montrant que, si l'original est perdu, deux familles en dépendent, dont la première est représentée notamment par le manuscrit de Bruxelles. Cette admirable introduction permet ensuite d'aborder le texte proprement dit ; des notes jalonnent celui-ci, s'arrêtant surtout aux sources, et achèvent de donner les informations nécessaires. F. V.

2097. Ch. C. Willard. *The « Livre de la Paix » of Christine de Pisan.* A Critical Edition with Introduction and Notes. — 's-Gravenhage, Mouton, 1958 ; in 8, 219 p. Fl. 18.

Ce traité fut adressé au duc de Guyenne, Dauphin de France et futur Charles VII, à l'occasion de divers épisodes de la guerre de Cent Ans. La première partie fut écrite après la paix d'Auxerre de 1412, la seconde après une reprise des hostilités et le traité de Pontoise de 1413 ; la troisième n'est pas inscrite expressément dans ce contexte historique, mais les conseils qu'on y lit, et qui prolongent les réflexions des deux parties antérieures, tendent à donner au Dauphin le sens de ses responsabilités dans l'art de « gouverner le peuple et la chose publique ». Les vertus du prince font l'objet principal de ces réflexions : la prudence au cours de la première partie ; la justice, la magnanimité et la force au cours de la seconde ; et enfin la clémence, la libéralité et la vérité au cours de la dernière. L'éditeur fait précéder le texte d'une excellente introduction, où il explique le contexte historique de ce *Livre de la Paix* et en expose le contenu. Il y recherche et classe les sources de Christine : en plus de la Bible, on y note Aristote, Sénèque, Cicéron, Ovide, Boèce, Dante, ce qui établit une fois de plus l'étendue de sa culture humaniste. Enfin cette introduction décrit les deux manuscrits qui ont conservé le traité : *Bruxelles Bibl. roy. 10366* et *Paris Nat. fr. 1182*. Le meilleur est celui de Bruxelles : il sert de base à l'édition. Celle-ci est suivie de notes, qui s'attachent surtout aux sources, et d'une bibliographie. F. V.

2098. R. A. Del Piero. *Lagunas en el texto de « Las edades trovadas » de Pablo de Santa María.* — Modern Philology 56 (1958-59)264-267.

Las siete edades del mundo ou *Edades trovadas* de l'évêque de Burgos Paul de Sainte-Marie contiennent nombre de lacunes dans le texte publié en 1915 par R. Foulché-Delbosc. M. Del P. y remédie en partie, grâce au manuscrit *Escurial h. II. 22*, dans lequel manque cependant la portion finale de l'ouvrage. Par contre il conserve une dédicace inédite, que M. Del P. publie et dont il confirme la destination à la reine Catherine de Lancastre, veuve d'Henri III, régente pendant la minorité de Jean II. Mais comme l'ouvrage n'a pas été nécessairement écrit en même temps que cette dédicace, sa date de composition ne peut se préciser davantage qu'entre 1390 (conversion de Paul de Sainte-Marie) et 1418 (fin de la régence de Catherine). H. B.

2099. R. Haubst. *Johannes von Frankfurt als der mutmassliche Verfasser von « Eyn deutsch Theologia ».* — Scholastik 33 (1958) 375-398.

M. H. attribue la composition de la *Deutsche Theologie*, jusqu'à présent considérée comme l'œuvre d'un « anonyme de Francfort », à Jean de Francfort, professeur à Heidelberg au début du XV^e siècle. Une série de convergences, que rapporte M. H., rendent cette hypothèse vraisemblable. L'un des arguments principaux est le témoignage de Jean Wenck, collègue de Jean de Francfort à Heidelberg. Ce témoignage se découvre dans le ms. *Mayence Stadtbibl. 190*, f. 150-151 ; il date de 1442. La composition du traité peut se situer vers 1420-1440.
F. V.

2100. H. Hürten. *Die Mainzer Akzeptation von 1439*. — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 11 (1959) 42-75.

M. H. replace dans son cadre historique l'acceptation des décrets réformateurs du concile de Bâle par le pouvoir politique et ecclésiastique de l'Empire. Il veut y voir un instrument de médiation des princes-électeurs dans la querelle conciliaire.
G. M.

2101. C. Mariani O. F. M. *S. Bernardino da Siena, apostolo dell'Eucaristia* (Pontificio Ateneo Lateranense, Facoltà di S. Teologia, Tesi di laurea, 38). — Jesi, Tipografia francescana, 1957 ; in 8, 47 p.

Cette plaquette ne donne que la troisième et dernière partie d'une thèse qui envisage les divers aspects de la doctrine eucharistique de saint Bernardin de Sienne : l'eucharistie dans l'économie divine et dans l'Église ; présence réelle et transsubstantiation ; communion et effets du sacrement ; enfin apostolat eucharistique de Bernardin. Le P. M. s'étend à propos de ce dernier point, en s'aidant surtout des sermons, sur la célébration quotidienne de la messe par Bernardin, sur son action pour promouvoir les processions eucharistiques et pour développer la piété eucharistique du clergé et du peuple, et sur Bernardin comme précurseur de la communion fréquente.
F. V.

2102. B. Nardi. *Contributo alla biografia di Vittorino da Feltre*. — Bollettino del Museo civico di Padova 45 (1956) 111-142.

Importante étude pour la biographie de Victorin de Feltre, en particulier sur sa jeunesse et ses études. Elle est basée sur des recherches dans les archives de Mantoue et de Venise. D'après M. N. Victorin était apparenté aux Enselmini de Padoue, qui le protégèrent quand il vint à Padoue en 1396 pour y continuer ses études. Il ne fut pas *doctor artium*. Quand son cousin Enselmino degli Enselmini fut exilé pour s'être opposé à la politique vénitienne, il passa à Mantoue.
H. B.

2103. L. Pereña Vicente. *El sistema de « El Tostado » sobre el derecho de gentes*. — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Francisco de Vitoria », 1956 ; in 8, 93 p. Pes. 25.

Alphonse de Madrigal, ordinairement appelé « El Tostado » († 1456), a laissé une œuvre exégétique écrite à Salamanque, que le cardinal Cisneros a tirée de l'oubli et fait publier. M. P. en examine les passages qui traitent du droit des gens, de la paix internationale, de la souveraineté, de la responsabilité et des sanctions internationales. Un tableau (p. 12-15) donne les références des principaux textes relatifs à ces questions. L'auteur en reproduit les plus utiles en

appendice (p. 67-92). L'examen de ceux-ci occupe la partie centrale du volume. M. P. met en relief l'influence exercée par Alphonse de Madrigal sur les juristes espagnols du XVI^e siècle. F. V.

2104. J. J. Bauer S. J. *Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., 1460-1620* (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 14). — Freiburg i. Br., E. Albert, 1957 ; in 8, 216 p. Mk. 13.

N'appartenant que partiellement au cadre chronologique de ce *Bulletin*, ce volume y rentre cependant presque entièrement par la manière dont l'auteur a conçu son travail. Il n'a pas rédigé en effet une histoire suivant le fil des années. Il a plutôt examiné, documents à l'appui, les statuts de la jeune faculté de théologie de Fribourg, son organisation, les appointements des professeurs, le cycle des études, le programme des cours, les *disputationes*, les promotions. Tout cela, faut-il le dire, appartient à la période d'avant le concile de Trente plus qu'à celle qui suit ; le P. B. ne fait mention d'ailleurs de l'influence du concile qu'à propos du programme des cours (p. 88 sv.), qui prit alors une orientation moins académique et plus pastorale. On remarque les appendices où le P. B. décrit les sources où l'histoire de la faculté de théologie de Fribourg est à découvrir pour cette période : les Actes et les Statuts de la faculté, les Protocoles du sénat de la faculté. Certains de ces documents sont encore inédits. L'auteur publie enfin quelques pièces : les Statuts de 1469, la liste des doyens de la faculté de 1460 à 1620, celle des professeurs et des membres du conseil de la faculté, celle des *biblici* et des parties de l'Écriture qu'ils commentèrent, celle des *disputationes* et des thèses défendues *pro gradu*. Enfin ce beau travail, fruit d'une longue intimité avec les sources, s'achève par une bibliographie très utile. F. V.

2105. L. M. J. Delaissé. *Vues nouvelles sur l'« Imitation de Jésus-Christ »*. — Lettres romanes 10 (1956) 27-38.

M. D. donne des indications sur la méthode qu'il adopta dans l'étude des manuscrits autographes de Thomas a Kempis conservés à Bruxelles (*Bibl. Roy. 5855-61* et *4585-87*). Il livre ensuite les principales conclusions auxquelles il est arrivé, et dont la démonstration se lit dans son édition de l'*Imitatio* (voir *Bull.* VII, n° 2751). F. V.

2106. F. Biondolillo. *Il concetto dell'uomo in L. B. Alberti.* — Nuova Rivista pedagog. 8 (1958) n° 5-6, p. 22-27.

Exposé très général des idées de Leon Battista Alberti sur l'homme et la valeur de ses initiatives, basé surtout sur les œuvres mineures de l'écrivain. H. B.

2107. P. Renner. *Spätmittelalterliche Klosterpredigten aus Nürnberg.* — Archiv Kulturgesch. 41 (1959) 201-217.

M. R. étudie un recueil de 45 sermons partagés entre trois manuscrits récemment acquis par le professeur G. Eis de Heidelberg et qui portent dans sa collection les cotes *114, 115* et *116*. Ces sermons sont des notes écrites de mémoire par les religieuses du couvent des dominicaines Saint-Catherine à Nuremberg, entre 1472 et 1498. La plupart ont pour auteur des dominicains du couvent de cette même ville. M. R. les énumère en caractérisant brièvement la méthode et le

sujet traité : Jean Kirchslag (7 sermons), Pierre Kirchslag (5), Jean Diemar (4), Georges Hass (1), Frédéric Stromer (9), Jean Weyg (2), Jean Auer (1), Jean Lock (3), Jean Müleysen (5), Jean Kursser (1), Jean Prausser (1), Frédéric Schober (1), Hermann de Metunia (1), Jean Zollner (1), Jacques Sprenger (1), Jean Henlein (1). P. 209-217, M. R. publie les titres des sermons et quelques extraits. H. B.

2108. L. Rainaldi. *Notizia dell'autografo della « Vita civile »*. — Rinascimento 5 (1954) 133-136.

Matthieu Palmieri († 1475), auteur de la *Città di vita* (voir *Bull.* VIII, nº 414), a également écrit une *Vita civile* en quatre livres, dialogue moral sur les qualités du bon citoyen. En examinant la dizaine de manuscrits qu'on en connaît, M. R., qui prépare une édition critique de l'ouvrage, est arrivé à la conviction d'avoir retrouvé l'autographe de l'auteur dans *Florence Naz. II. IV. 81.* Les arguments qu'il expose ici paraissent en effet convaincants : les corrections introduites dans le texte ne peuvent venir que de l'auteur, et l'écriture est identique à celle des notes autographes ou *Ricordi* de Palmieri, vers l'année 1439. Un autre manuscrit, *Florence Laur. LXXVI. 66* se révèle aussi important : c'est une copie faite sur l'ordre de l'auteur et revue par lui ; il représente l'aspect définitif donné par Palmieri à son traité. H. B.

2109. A. Sánchez Fraile. *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano, debido al V. P. Fray Martín Alfonso de Córdoba, agustiniano.* — Salamanca, Centro de estudios salmantinos, 1956 ; in 8, CXXXIII-94 p.

M. S. commence par décrire minutieusement le manuscrit qui contient ce traité sur la prédestination, *Salamanque Univ. I-165.* Il s'agit d'une œuvre d'un théologien augustinien, Martin de Cordoue († 1476). L'auteur examine attentivement l'authenticité du traité et, celle-ci établie, s'arrête quelque peu à la biographie de son auteur. Le traité fut sans doute occasionné par la diffusion de l'astrologie et des « arts magiques » et, de façon plus générale, par des préoccupations assez répandues au XVe siècle au sujet de la prédestination. M. S. estime possible que le traité ait été composé à la demande du roi Henri IV de Castille, à l'intention d'un public cultivé mais non limité à celui des écoles : d'où son caractère vulgarisateur, catéchétique et ascétique. Il expose ensuite en détail la théologie de ce traité. La doctrine de Martin de Cordoue est substantiellement celle de saint Augustin et de saint Thomas : « gratuité absolue de la grâce, infaillibilité de la prédestination, indépendance catégorique de l'élection divine, sans relation avec les mérites, et réprobation négative ». L'édition proprement dite du texte est soignée. L'éditeur corrige les passages erronés et donne les références et les textes des sources citées ou évoquées. Cette édition apporte une contribution utile à l'histoire de la piété et des idées religieuses populaires au XVe siècle.

F. V.

2110. G. Giraldi. *Bibliografia delle opere di G. M. A. Carrara.* — Rinascimento 6 (1955) 125-143.

Jean Michel Albert Carrara (et non de Carrara, car il était natif de Bergame), médecin et humaniste, né en 1438 et mort en 1490, a laissé nombre d'écrits variés, dont M. G. dresse l'inventaire aussi complet que possible. Celui-ci se compose de trois parties : œuvres éditées (8), œuvres inédites (16), œuvres perdues (17).

Pour chaque écrit M. G. donne le titre, les manuscrits, l'incipit et l'explicit, les études dont il a été l'objet et un bref aperçu du contenu. Signalons un *De fato et fortuna* (édité par M. G. en 1954 dans *Filosofia dell'unicità*, nos 6-7), sur la compatibilité de la préscience divine et de la liberté humaine ; un *Scriptum supra librum de maximo et minimo* (inédit) ; *De origine scientiarum* (inédit) ; *De constitutione mundi* (inédit) ; *De Iesu Christi incarnatione oratio* (inédit). H. B.

2111. A. Füssinger. *Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie.* Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 12). — Freiburg i. Br., E. Albert, 1957 ; in 8, XI-179 p. Mk. 8.80

M. F. a écrit un volume qui rassemble tout ce qu'on peut dire de certain sur Jean Pfeffer de Weidenberg († v. 1493), premier théologien de l'université de Fribourg-en-Brisgau, fondée en 1460. Après une courte biographie, l'auteur fournit des indications sur les œuvres de Pfeffer, avec mention des manuscrits et des éditions éventuelles : sermons, *Directorium sacerdotale*, opuscules sur les indulgences et sur l'oraison dominicale, et surtout un Commentaire sur le premier livre des Sentences. L'analyse de la doctrine a tenu compte de la variété de cette œuvre, en examinant à part la doctrine théologique du Commentaire sur le premier livre des Sentences et celle des œuvres de caractère pastoral. La pensée théologique est très éclectique et doit beaucoup en particulier à Ulrich de Strasbourg. M. F. publie enfin l'*Index quaestionum* du Commentaire sur le premier livre des Sentences, d'après le ms. *Fribourg-en-Br. Univ. 160*. Ce manuscrit unique du Commentaire reste à éditer. Au moins a-t-on une idée de son contenu par cet *Index* et par l'analyse doctrinale que M. F. en fait. Suit l'édition du *Principium* de ce Commentaire (f. 2-6). F. V.

2112. E. Glaser. *Invitation to Intolerance. A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da-fé.* — Hebrew Union College Annual 27 (1956) 327-385.

Les persécutions contre les Juifs commencèrent au Portugal vers la fin du XVe siècle (voir *Bull.* VIII, no 1759). Grâce aux sermons qui accompagnaient les séances d'autodafés, M. G. trace le portrait du Juif qui s'en dégage et qui est resté gravé dans la mentalité du peuple portugais pour des siècles. H. B.

2113. O. Herding. *Probleme des frühen Humanismus in Deutschland.* — Archiv Kulturgesch. 38 (1956) 344-389.

M. H. examine, à propos des origines de l'humanisme en Allemagne, c'est-à-dire à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, quelques aspects qu'il groupe sous les dénominations : *nobilissima lingua, disputatio scholastica, consolatio philosophiae, poetae christiani*. Nous retiendrons surtout dans ce *Bulletin* les pages consacrées à l'influence de la *Consolatio philosophiae* de Boèce. F. V.

2114. F. J. Peters. *Eine deutsche Eheschliessungsformel am Ende des Mittelalters.* — Münchener theol. Zeitschr. 5 (1954) 296-301.

Dans un missel manuscrit (fin du XVe siècle) de l'église Saint-Martin de Euskirchen (diocèse de Cologne) on trouve une formule pour contracter mariage,

sous la forme d'une interrogation très détaillée quant aux exigences d'indissolubilité, à laquelle les conjoints sont priés de répondre affirmativement. Ce genre de formule, montre M. P., était assez répandu : on le trouve à Liège, à Cambrai, à Passau, à Cologne ; on le retrouve dans le *Book of Common Prayer*. F. V.

XVI^e S. **2115.** L. Bouyer. *Humanisme et christianisme au XVI^e siècle.* — Résurrection 1 (1956) 43-54.

Réflexions sur l'assertion assez répandue, attribuant à la Renaissance le caractère de « révolte contre la conception chrétienne que le moyen âge s'était faite du monde » (p. 43). C'est là une erreur historique et oublier que la culture de la Renaissance entendait revenir à l'Église antique, et que d'autres « renaissances » au cours du moyen âge y avaient déjà tendu. Ce qui caractérise cependant la Renaissance née au XIV^e siècle en Italie, c'est un enthousiasme pour l'antiquité gréco-latine ; mais l'humanisme resta, aux XV^e et XVI^e siècles, foncièrement chrétien. F. V.

2116. H. A. Hatzfeld. *Estudios literarios sobre mística española* (Biblioteca románica hispánica, II : Estudios y ensayos, 16). — Madrid, Gredos, 1956 ; in 8, 407 p. Pes. 70.

M. H. a publié en espagnol dans ce volume une série de travaux parus en diverses revues. Un seul, le plus important de tous d'ailleurs (p. 33-143), entre dans le cadre chronologique de ce *Bulletin* : c'est le chapitre II, sur « L'influence de Raymond Lulle et de Jean de Ruysbroeck sur le langage des mystiques espagnols » ; l'original anglais a été recensé ici (voir *Bull.* V, n° 1511). Les autres chapitres, ou bien ont trait au mysticisme espagnol en général, ou bien à certains aspects de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. F. V.

2117. G. Manfré. *La biblioteca dell'umanista bolognese Giovanni Garzoni (1419-1505).* — Accademie e Biblioteche d'Italia 27 (1959) 249-278.

Le médecin humaniste bolonais Garzoni composa, entre autres, un *Libellus de summo bono*, dont la présentation rappelle le *De voluptate* de Laurent Valla, mais qui, pour le fond, s'inspire du *Commentarium in libros Ethicorum* de Jean Buridan. M. M. tente de reconstituer sa bibliothèque à l'aide des manuscrits conservés à la Bibliothèque universitaire de Bologne. Relevons quelques indications où l'on reconnaît les sources de sa pensée religieuse et morale. Si pour la forme il était un cicéronien intransigeant, il reconnaissait comme ses maîtres Lactance, S. Jérôme, S. Augustin. Il possédait Cassien, les commentaires sur le *De civitate Dei* de Thomas Walleys et Nicolas Trivet (M. M. écrit, p. 255, « Th. de Vales e N. Traucht »). En philosophie sa tendance était plutôt aristotélicienne ; il avait plusieurs commentaires d'Aristote (entre autres sur la Métaphysique, d'Antoine André), les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, le commentaire du *De consolatione* de Trivet, etc. Il s'intéressait aussi à l'astrologie, qu'il trouvait *hominibus maxime utilitati atque honori*. Sa bibliothèque resta dans sa famille jusqu'à ce que, en 1716, son dernier représentant, un autre Jean Garzoni, chanoine de Bologne, la légua à l'Institut des sciences de sa ville universitaire. H. B.

2118. P. Debongnie C. SS. R. *La grande dame du pur amour, sainte Catherine de Gênes, 1447-1510.* Vie et doctrine et Traité du purgatoire

(Études carmélitaines). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in 8, XXIII-223 p. Fr. 180.

Le P. D. publie une traduction française de deux des trois parties du *Corpus catherinianum* : la *Vie et doctrine* et le *Traité du purgatoire*. S'il n'a pas ajouté à cela le *Dialogue*, c'est que celui-ci, dit-il, n'apprend rien de nouveau à qui a lu les autres. On sait que, si l'authenticité globale de ces écrits n'est pas discutée, il n'en est pas de même de la forme et de l'expression littéraire : le D ,. Pdans l'introduction, met le lecteur au courant de ces controverses et on consultera avec profit les pages, brèves mais judicieuses, où l'état des discussions est exposé.

L'introduction contient en outre des notes sur la vie, la doctrine, l'influence et le vocabulaire mystique de Catherine, mais presque aucune bibliographie (voir p. XIX, note 1), le P. D. se contentant en somme de renvoyer à son article *Catherine de Gênes* dans le *Dictionn. Hist. Géogr. ecclés.* (voir *Bull.* VI, n° 918). La traduction est basée, non sur la première rédaction italienne, celle de 1520, contenue dans le ms. *Gênes Univ. B. VII. 17*, mais sur l'édition princeps de la seconde rédaction, laquelle fut répandue exclusivement par la suite (Gênes 1551), et non sur l'édition déjà retouchée qui fut répandue ultérieurement (Florence 1568). La traduction est accompagnée de notes qui éclairent le texte en recourant à la rédaction de 1520, ou qui expliquent les passages difficiles à saisir. On ne peut que féliciter le P. D. d'avoir entrepris cette traduction : elle rendra de précieux services à qui veut percer le secret de cette vie que la grâce a située hors des normes communes. F. V.

2119. F. Chabod. *Machiavelli and the Renaissance*. Translated from the Italian by D. Moore. — London, Bowes & Bowes, 1958 ; in 8, XVIII-258 p. Sh. 30.

Ce volume donne la traduction anglaise de divers travaux de M. Ch. On y trouve d'abord l'introduction qu'il écrivit pour son édition du *Principe* de Machiavel (Classici italiani, 35, Turin 1924). Vient ensuite une assez longue analyse de ce traité, qui parut en volume (Milan 1926) après avoir été publié dans la *Nuova Rivista storica* en 1925 ; on n'en reprend ici que les six premiers chapitres, le septième, sur l'anti-machiavélisme de la seconde moitié du XVIe siècle, ayant été jugé inutile. Vient ensuite un travail sur la méthode et le style de Machiavel, paru sous le titre *Niccolò Machiavelli* dans le recueil *Il Cinquecento* (Florence 1955). Enfin une étude de caractère plus général a comme objet le concept de « Renaissance » ; elle parut en italien dans le recueil *Problemi storici e orientamenti storiografici* (Como 1942), réédité sous le titre *Questioni di storia moderna* (Milan 1948). Quelques adjonctions ont été apportées par M. Ch. à son texte, — déjà ancien parfois, on le remarque, — et aux notes : elles sont reconnaissables aux crochets qui les entourent. Une excellente bibliographie (p. 201-247) est peut-être la plus précieuse contribution de ce volume : elle regarde la Renaissance et ses divers représentants, ses rapports avec la pensée médiévale, ses aspects et ses problèmes, l'humanisme chrétien, ses rapports avec la vie politique, son historiographie et ses bibliographies. Les titres sont donnés avec de brèves appréciations : il va sans dire que ces pages épargneront du temps à bien des chercheurs. F. V.

2120. H. Baron. *The « Principe » and the Puzzle of the Date of the « Discorsi »*. — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 18 (1956) 405-428.

Nicolas Machiavel, dans son *Principe*, dédié à Laurent de Médicis entre septembre 1515 et septembre 1516, renvoie le lecteur à une autre de ses œuvres. S'agit-il des *Discorsi* ? Le texte présent de ces derniers a été composé au plus tôt en 1517, mais une rédaction complète existait dès la fin de 1516, comme le montre M. B. Ces précisions sont utiles pour rectifier des assertions qui feraient remonter des parties des *Discorsi* à 1513. F. V.

2121. G. Sasso. *Machiavelli e la teoria dell'Anacyclosis.* — Rivista storica ital. 70 (1958) 333-375.

Dans les *Discorsi*, l. I, ch. 2, Machiavel reprend à Polybe le thème du recommencement périodique de l'histoire, mais il en élimine les contradictions. F. V.

2122. H. Butterfield. *The Statecraft of Machiavelli.* — London, G. Bell & Sons, 1955 ; in 12, 167 p. Sh. 8.6.

Ce volume est la réédition d'un texte paru pour la première fois en 1940. Cette date explique qu'il soit passé inaperçu de ce côté de la Manche. Il ne semble pas que l'auteur ait apporté des modifications à ce texte primitif. Il y brosse un tableau assez rapide de la science politique selon Machiavel, en la situant dans l'ensemble du mouvement de la Renaissance, caractérisé par le culte de l'antiquité et la naissance de la méthode inductive, et en rappelant que le « machiavélisme » de Machiavel répond à des situations exceptionnelles. Ce qui fait que Machiavel n'aurait certainement pas voulu ratifier, dit M. B., les interprétations que ses propres amis ont parfois données de sa pensée (p. 11). F. V.

2123. Hieronymus Emser. *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Herausgegeben von Th. Freudenberger (Corpus Catholicorum, 28). — Münster, Aschendorff, 1959 ; in 8, xxxviii-196 p. Mk. 18.80.

Parmi les défenseurs de la foi traditionnelle au début du XVI^e^ siècle, Jérôme Emser († 1527) occupe une place notable comme polémiste et comme théologien. Secrétaire et théologien de la cour du duc Georges de Saxe, il écrivit en 1524 et 1525 cinq opuscules destinés à éclairer par l'Écriture et les Pères de l'Église la théologie du sacrifice de la messe, que les Réformés accusaient les catholiques d'avoir rendu autonome en quelque sorte, distinct du sacrifice de la croix, et à réfuter les accusations qui faisaient du canon de la messe romaine un tissu d'hérésies, ou tout au moins d'erreurs inacceptables. De ces opuscules, trois furent rédigés en latin, les deux autres en allemand. Avant de les publier, M. F. les analyse et donne des indications sur les éditions antérieures. On regrette que l'introduction ne contienne pas une notice, même brève, sur la personne et l'œuvre théologique d'Emser. Ajoutons que cette belle édition est celle du *Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio*, du *Canonis missae contra Huldricum Zuinglium defensio*, de l'*Apologeticon in Uldrici Zuinglii Antibolon*, du *Wyder der tzweier proebst zu Nurmberg falschen grund und ursachen* et du *Auff Luthers grewel wider die heiligen stillmess antwort*. Édition précieuse pour l'histoire non seulement de la liturgie et de la théologie de la messe, mais même de la situation liturgique au début du XVI^e^ siècle. F. V.

2124. J. Christiaens. *Alonso de Madrid. Contribution à sa biographie et à l'histoire de ses écrits.* — Lettres romanes 9 (1955) 251-268, 439-462.

Ce franciscain espagnol a laissé un *Arte para servir a Dios*, que sainte Thérèse d'Avila a connu, et un *Espejo de ilustres personas*. Ces œuvres spirituelles intéressent, de façon plus générale, l'histoire de la prose castillane dans la première moitié du XVI^e siècle. M. C. résume excellemment ce qu'on sait de la biographie d'Alonso et analyse les deux œuvres susdites. Les autres traités qui lui sont parfois attribués sont énumérés et décrits dans le second article ; mais leur authenticité est mise en doute. Ses deux œuvres authentiques ont été traduites très tôt en latin, français, italien, flamand et anglais ; leur diffusion fut surtout remarquable dans les Pays-Bas. F. V.

2125. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 351-379.

Le franciscain Alonso de Madrid aurait-il exercé une influence sur saint Ignace de Loyola ? C'est pour préciser celle-ci que le P. F. (qui s'est déjà occupé du problème ; voir *Bull.* VII, n° 2313) étudie la doctrine de l'amour de Dieu et de l'espérance dans les œuvres authentiques d'Alonso. Saint Ignace, « plus réaliste, n'éprouve aucune sorte de gêne à placer côte à côte les motifs de pure charité et les motifs intéressés : progrès de l'âme et salut éternel » (p. 374). F. V.

2126. M. P. Alexeyev. *Slavonic Sources of Thomas More's « Utopia ».* — Moscow, Academy of Science of the USSR, 1955 ; in 8, 119 p. (en russe).

Nous ne connaissons cet ouvrage de M. A., professeur de littérature étrangère à l'université de Leningrad et membre de l'Académie soviétique, que par le large résumé publié dans les *Acta litteraria Academiae Hungaricae* 2 (1959) 457-461, par M. Szenczi. M. A. classe les multiples interprétations de l'*Utopia* en deux genres : l'un représenté surtout par les « Occidentaux », qui ne voient dans l'œuvre de Thomas More qu'un jeu sorti de sa fantaisie et de son imagination ; l'autre, pratiqué surtout en Russie dès le XIX^e siècle, qui en fait une satire réaliste du pouvoir, une dénonciation passionnée de l'inégale distribution des richesses et de la misérable condition du pauvre à cette époque. Quant aux sources, on a beaucoup trop insisté sur l'apport des auteurs latins et grecs, des Pères de l'Église et des écrivains médiévaux ; en particulier on a exagéré l'influence des dialogues de Platon et du *De civitate Dei* de S. Augustin. Il faut, d'après M. A., attribuer beaucoup plus d'importance à la situation sociale contemporaine et aux impressions que la vie continentale et anglaise a dû exercer sur l'esprit de More. L'inspiration profonde de l'*Utopia* vient de là ; les citations d'auteurs anciens ne sont qu'ornements littéraires. L'organisation idéale de la société que More développe au livre II ne dérive pas de la doctrine des Pères ou de l'Église primitive sur la communauté des richesses, mais plutôt des anciens penseurs grecs et romains, par l'intermédiaire de certaines institutions sociales archaïques conservées encore à la fin du moyen âge chez certains peuples plus isolés, telle l'institution du « village communautaire ». De telles conditions d'existence persistaient par exemple dans les populations slavonnes des rives de l'Adriatique. Entre ces conditions et celles de l'*Utopia*, on peut faire de curieux rapprochements. More a pu entendre parler de ces manières de vivre par les humanistes italiens, en particulier par son ami Sébastien Giustiniani, ambassadeur de la République vénitienne à Londres.

Malgré l'intérêt de ce point de vue et l'érudition adroitement déployée par M. A., tout cela dépasse-t-il le stade de la séduisante hypothèse ? H. B.

2127. E. L. Surtz S. J. *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia.* — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957 ; in 8, IX-246 p. Dl. 4.75.

2128. E. L. Surtz S. J. *The Praise of Wisdom. A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia* (Jesuit Studies). — Chicago, Loyola University Press, 1957 ; in 8, XII-402 p. Dl. 4.

Le P. S. s'est déjà signalé par des travaux sur Thomas More et en particulier sur l'interprétation à donner à l'*Utopia* (voir *Bull.* VII, n° 833). Cette fois il publie deux études où il propose des interprétations personnelles. Il a conçu son travail sous la forme d'une série de 35 monographies examinant l'une après l'autre diverses questions soulevées par l'*Utopia*. Il les a mises dans un ordre certain, dont le moins qu'on puisse dire c'est que le premier volume retient les questions d'ordre philosophique, pédagogique et social et le second celles qui ont trait à la religion et à la morale religieuse. Ainsi se trouvent exposées les facettes diverses du problème de fond auquel l'*Utopia* s'attaque : c'est, dit le P. S., celui de la pauvreté et de la richesse (*Praise of Wisdom*, p. VIII). More l'a traité en « humaniste d'avant la Réforme », désireux de voir l'Église et les institutions publiques de la société chrétienne se réformer. L'auteur cite souvent l'*Utopia* elle-même, mais en prenant soin d'en moderniser l'orthographe. Des *Index* achèvent chacun de ces deux volumes ; en outre, on trouve à la fin du second une bibliographie qui peut rendre de grands services (p. 349-365). F. V.

2129. J. C. Margolin. *Thomas More et l'éducation des filles.* — Revue philos. France et Étranger 146 (1956) 539-547.

M. M. publie une traduction française de la « lettre sur l'éducation » de Thomas More, « lettre classée sous le numéro 63 parmi les 218 lettres latines et anglaises publiées et annotées par Miss E. F. Rogers » (Princeton 1947). Cette lettre, écrite « la veille de la Pentecôte », pourrait être datée du 22 mai 1518. L'importance de l'éducation intellectuelle et religieuse de la jeunesse, et notamment des filles, en ressort admirablement. F. V.

2130. A. Renaudet. *Érasme et l'Italie* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 15). — Genève, E. Droz, 1954 ; in 8, XVII-267 p. Fr. 32.

« Le présent volume offre une synthèse de plusieurs travaux que l'auteur a, depuis quelques années, eu l'occasion de consacrer à Érasme ». Ces travaux ne modifient pas la position de M. R. sur le « prémodernisme », dirions-nous, ou l'adogmatisme d'Érasme. Ce que celui-ci doit dans cette attitude à l'Italie et à Rome, à la fois comme disciple de l'humanisme péninsulaire et comme contradicteur irréductible d'une tradition « dogmatique et conformiste » qui persistait à Rome en particulier, tel est l'objet précis de ce beau volume. C'est dire qu'il y est plus question de biographie et d'histoire que de doctrine, ou plutôt qu'il est question de celle-ci à propos de celles-là. On remarque en particulier la longue partie consacrée au voyage italien d'Érasme, puis le tableau des influences réciproques d'Érasme et de l'Italie. Ce qui amène M. R. a étudier en détail les aspirations d'Érasme à la « troisième Église », problème qui devint bientôt désespéré pour lui, ses adversaires finissant par prévaloir à Rome même sur les érasmiens rêvant de créer la conciliation entre chrétiens. Ce volume, on le

voit, est en somme une biographie nouvelle d'Érasme, mais vue sous l'angle de ses rapports avec l'Italie, dans tous les domaines, certes, mais évidemment surtout à propos de l'humanisme et de la réforme de l'Église. Ceci explique que M. R., qui connaît admirablement son héros, soit utile à lire en ces pages comme biographe d'Érasme en général. F. V.

2131. W. Kaegi. *Erasmica.* — Schweizer. Zeitschr. Gesch. 7 (1957) 345-354.

Compte rendu détaillé, mais n'apportant guère d'éléments nouveaux, des ouvrages de A. Renaudet sur *Érasme et l'Italie* (voir *Bull.* VIII, n° 2130), de L. Bouyer, *Autour d'Érasme* (voir *Bull.* VII, n° 1956), de K. Ruh, *Bonaventura deutsch* (voir *Bull.* VIII, n° 1120), qui pourrait éclairer la spiritualité du milieu religieux où vécut le jeune Érasme, et enfin de l'édition des poèmes d'Érasme par C. Reedijk (Leiden 1956). F. V.

2132. J.-D. Burger. *Érasme en face de la Réforme* (Cahiers de « Foi et vérité », 31). — Genève, Éditions Labor et Fides, 1956 ; in 12, 36 p.

Cette brochure de vulgarisation rendra au lecteur pressé ou désireux d'informations de bonne qualité mais brèves, le service qu'il en attend. M. B. a su brosser en ces pages bien écrites, au style vivant, le portrait de l'humaniste qui ne put jamais se résoudre à adopter franchement le luthéranisme, bien que ses propres idées fussent déjà répandues avant d'être reprises par Luther, qui en vint même à rompre avec le réformateur de Wittenberg et qui cependant resta toujours clairvoyant sur les misères de l'Église. M. B. démêle les causes de cette fidélité, faite de « couardise », comme on l'a dit, faite aussi de répugnance face au « mauvais goût » d'un homme comme Luther, trop peuple pour mériter l'estime d'un lettré comme lui, faite encore de cette sorte d'opportunisme qui lui permit de reconnaître à temps dans la condamnation de Luther l'échec d'une authentique réforme de l'Église. F. V.

2133. F. W. Kantzenbach. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Vertreter, Quellen und Motive des « ökumenischen » Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. — Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957 ; in 8, 260 p. Mk. 11.50.

L'ouvrage de M. K. veut apporter une contribution au mouvement œcuménique d'aujourd'hui. Il le fait en étudiant de près ce qu'ont pensé de l'unité chrétienne, de ses sources et de ses motifs quelques grands théologiens du XVIe siècle, tant dans la Réforme que dans l'Église romaine. C'est ainsi que M. K. consacre des chapitres à Luther, Érasme, Mélanchthon, Martin Bucer, puis à Georges Witzel et Georges Cassander. Il examine ensuite, en une série de brèves notices, quelques théologiens catholiques de la première moitié du XVIe siècle. Enfin, — mais ici M. K. dépasse la période des théologiens précédents, — il examine la pensée de Georges Calixt (début du XVIIe siècle). Il nous semble qu'à ce tableau, M. K. eût dû joindre un chapitre sur le concile de Trente. Il paraît avoir accordé vraiment trop peu de place aux défenseurs de l'ancienne Église ; il eût été de bonne méthode d'examiner comment celle-ci finit par réagir face à la division chrétienne. Mais cela n'empêche pas le travail de M. K. d'apporter d'utiles contributions à l'histoire de l'ecclésiologie. Il souligne en particulier l'insistance des théologiens de toutes tendances sur le rôle du Christ comme

tête et Seigneur de l'Église (p. 246). M. K. considère en effet que le véritable travail œcuménique doit partir de cette vision christocentrique, sous peine de se dissoudre en un idéal nuageux et même équivoque. F. V.

2134. E. V. Telle. *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement.* Étude d'évangélisme matrimonial au XVI^e^ siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme. — Genève, E. Droz, 1954 ; in 8, XI-500 p. Fr. 30.

Ce volume est issu du dessein de décrire les conceptions érasmiennes sur le mariage, et l'auteur s'est efforcé de suivre pas à pas, dans leur déroulement chronologique, les œuvres d'Érasme qui permettent de tracer la courbe de sa pensée sur ce point. Mais M. T. a vite remarqué que cet examen était intimement lié à celui de l'attitude d'Érasme vis-à-vis de la vie et des vœux monastiques. Sa pensée à leur propos, en dépit des amphibologies dont elle s'est entourée, en dépit aussi des rétractations ultérieures, fut aussi décidée que possible dans la critique négative. A cet égard, montre M. T., l'*Enchiridion* de 1501, bien avant les *Colloques matrimoniaux* de 1523, fut une date beaucoup plus importante que le *De votis monasticis* de Martin Luther, venu vingt ans plus tard. C'est d'ailleurs l'*Enchiridion* qui a inspiré ce dernier et qui a préparé les esprits à recevoir les idées luthériennes. Luther a ainsi recueilli les fruits d'un travail de sape qui avait commencé vingt ans plus tôt. Le vrai Érasme, non celui que certains se plaisent à découvrir sous le voile des ambiguïtés lénifiantes, a préparé la révolte des moines. Et M. T. se déclare convaincu que la réforme aurait dû être avant tout celle du monachisme et que, si celle-ci avait été acquise au début du XVI^e^ siècle, et non compromise par l'attitude négative et dissolvante d'Érasme, il est possible que la Réforme n'eût pas eu lieu. Si donc Érasme a préparé le succès du luthéranisme, on comprend les censures de la Sorbonne et d'ailleurs, qui s'en prirent à ses thèses sur le mariage et sur la virginité. Le volume de M. T. est à verser au dossier de la question érasmienne : il a le mérite, et le courage, de mettre en garde contre des tendances adoucissantes, chez des biographes enclins à passer sous silence les graves responsabilités d'Érasme dans l'éclosion et le succès de la Réforme. F. V.

2135. M. Sancipriano. *Il pensiero psicologico e morale di G. L. Vives.* — Firenze, Sansoni, [1957] ; in 8, XX-142 p.

Ce travail se fait remarquer d'emblée par l'excellente note bibliographique qui l'ouvre : on y trouve la nomenclature et la description des bibliographies existantes de Jean-Louis Vivès (1492-1540), des éditions de ses *Opera omnia*, puis de chacune de ses œuvres, en particulier du *De anima et vita* qui est l'objet spécial de ce volume, pour finir par la bibliographie relative à Vivès et à son temps. La vie et l'œuvre de Vivès forment encore l'objet de quelques chapitres au cours de l'exposé proprement dit. Mais celui-ci est surtout fait de l'examen du *De anima et vita* ; d'ailleurs, dit M. S., il doit servir d'introduction à une édition nouvelle de ce traité. Depuis l'étude de A. Faggi sur la psychologie de Vivès dans ses *Studi filosofici e letterari* (Turin 1938, p. 210-233), un nouveau travail sur cette psychologie se justifie, et M. S. l'a conçu d'une manière très ample, cherchant à situer celle-ci par rapport à Aristote, à la Renaissance humaniste et à la pensée moderne. Il n'hésite pas à conclure que « Vivès est le père de la psychologie moderne, non seulement pour avoir dégagé cette science de ses liens avec la métaphysique, mais surtout pour avoir établi sa juste relation avec elle » (p. 139). F. V.

2136. A. Vogt. *Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph.* — Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1956 ; in 8, 212 p. Mk. 12.50.

Le livre de M. V. s'attache moins au théologien et au commentateur biblique qu'au philosophe et à l'homme de science, au médecin et à l'alchimiste. Nous retiendrons surtout en ce *Bulletin* le chapitre sur le « philosophe » (p. 25-85). On y trouve une synthèse des conceptions astronomiques et cosmologiques de Paracelse, de son « sytème des sciences », de sa pensée sur Dieu et le démon, sur l'antinomie du bien et du mal, de la transcendance et de l'immanence, sur la foi et la vie de l'âme. C'est ainsi que ce chapitre donne finalement une esquisse qui dépasse en bien des points le terrain proprement dit de la philosophie ou des sciences, et contient aussi un aperçu de certaines conceptions théologiques de Paracelse.

F. V.

2137. Domingo de Santa Teresa O. C. D. *Juan de Valdés (1498 ?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Analecta Gregoriana, 85). — Romae, Universitas Gregoriana, 1957 ; in 8, xlviii-423 p. L. 3000.

Le travail du P. D. est certainement le meilleur, à l'heure actuelle, sur l'« érasmien » Jean de Valdès, auteur d'œuvres exégétiques, d'un *Dialogus de doctrina christiana* et d'un autre dialogue, l'*Alphabetum christianum*, et connu pour la condamnation dont l'Index le frappa en 1559. De nombreux travaux encore récents se sont attachés à retracer sa figure, et le P. D. note la valeur particulière de ceux de M. M. Bataillon et de M. J. F. Montesinos. Le dessein du P. D. est de recueillir toutes les données en présence, de manière à reconstituer la pensée religieuse de Valdès et à situer celle-ci parmi les courants religieux de l'époque. Son exposé suit le déroulement chronologique de la vie de Valdès. Il parcourt d'abord la période espagnole et décrit les influences reçues des *Alumbrados* et d'Érasme : c'est alors que se place le *Dialogus de doctrina christiana* (Alcala 1529). Puis vient la période italienne de Valdès, devenu camérier du pape et agent de la politique impériale à Naples. C'est d'alors que date l'*Alphabetum christianum* (Naples 1536), puis les commentaires bibliques (Naples 1537-1541) et le petit traité que le P. D. n'hésite pas à lui attribuer, le *Beneficio di Cristo* (éd. G. Paladino, dans *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento*, Bari 1913). Le dernier tiers du volume est destiné à examiner la fortune des idées de Valdès, et surtout du *Beneficio*, — notamment au concile de Trente, — jusqu'à la condamnation de 1559. Le jugement du P. D. est sévère : une spiritualité « subjective », héritée des *Alumbrados*, des exagérations, des ambiguïtés, un « a-hiérarchisme » de type érasmien, un évangélisme « a-dogmatique » inspiré des milieux réformateurs de l'Europe d'alors, une certaine ferveur confuse, tout cela « ne représente pas la foi conquérante, claire et définie de l'Espagne et de la Rome de la Contre-Réforme ». Ajoutons que les renseignements bibliographiques rassemblés par le P. D. sur les œuvres, leurs éditions, leurs traductions, et sur tous les travaux utiles à consulter complètent judicieusement son beau travail. F. V.

2138. A. Suquía. *Las Reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en los obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542).* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 380-395.

Les œuvres de Gaspar Contarini manifestent, en certains endroits, une parenté d'idées avec les Règles de saint Ignace « pour sentir avec l'Église », en particulier

en ce qui regarde l'étude de l'Église hiérarchique, le culte des saints, les prières vocales, les pénitences extérieures, l'état religieux, la manière de parler de la grâce et de la prédestination. F. V.

2139. D. Gutiérrez O. S. A. *Fray Luis de Alarcón, O. S. A. Documentos y notas en torno a su vida y actividades.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 242-257.

Cet augustin de la première moitié du XVI^e^ siècle († 1554) est un auteur ascétique mal connu. Le P. G. publie quelques documents qui éclairent sa vie et son activité : ils sont contenus dans les Archives de l'Ordre, à Rome. Il s'agit en particulier de deux lettres de Charles-Quint à Seripando. F. V.

2140. H. Lutz. *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Gropers (1546, 1558).* — Quellen Forsch. italien. Arch. Biblioth. 37 (1957) 222-310.

Cinq mémoires de Jean Gropper sont contenus dans *Milan Ambros. H. 108.* Trois d'entre eux étaient encore inconnus : le mémoire *Unica ratio reformationis* (f. 122-149), adressé le 14 mai 1546 à l'empereur ; la *Meditatio de religione catholica in Germania restituenda et retinenda* (f. 162-196), d'octobre-novembre 1558, destinée à Paul IV ; le mémoire *Decreti Augustani de religione articuli plane impii ob rationes infrascriptas* (f. 197-206), complément de la *Meditatio.* M. L. les publie en s'aidant parfois de copies conservées en d'autres manuscrits que celui de Milan. F. V.

2141. M. Scaduto S. I. *Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo.* — Archivum histor. Soc. Iesu 24 (1955) 3-22.

Après avoir décrit les raisons qui poussèrent Paul IV a créer l'Index, le P. S. examine ce que Jacques Lainez crut devoir condamner dans les écrits de Savonarole. Certains documents révèlent que plusieurs membres de la Compagnie de Jésus, jusque vers 1560, redoutèrent que l'Index exerçât une trop grande sévérité envers Érasme, Raymond Lulle et Raymond de Sebonde. F. V.

2142. D. Gutiérrez O. S. A. *Santo Tomás de Villanueva visto por sus contemporáneos.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 525-563.

Saint Thomas de Villeneuve († 1555) fut étudiant et professeur à Alcala de 1504 à 1516, avant de devenir religieux augustin, puis archevêque de Valence en 1544. Le P. G. trace ici une esquisse biographique dont il faudra tenir compte : il s'appuie sur de nombreux documents d'archives inédits. Des appendices sont consacrés aux biographes de Thomas, à son iconographie, à l'influence de ses écrits, à ses comptes. F. V.

2143. B. Rano Gundín O. S. A. *Notas críticas sobre los 57 primeros años de Santo Tomás de Villanueva.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 646-718.

Rectifiant les assertions des biographes, le P. R. examine la date de naissance de saint Thomas de Villeneuve (1486) et son lieu (Fuenllana, et non Villanueva), ce

qu'on sait de ses parents (nobles et non travailleurs modestes), la période des études à Alcala et du professorat à Salamanque. Enfin, pour la période augustinienne, soit jusqu'en 1544, le P. R., en une série de paragraphes, passe en revue chaque étape et chaque date de quelque importance, en citant souvent *in extenso* les documents originaux. Les biographes de saint Thomas de Villeneuve devront recourir à ce précieux dossier. F. V.

2144. L. Alvárez O. S. A. *Santo Tomás de Villanueva y el Concilio de Trento.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 599-645.

Le début de cet article s'arrête aux circonstances de la promotion de l'augustin Thomas de Villeneuve au siège archiépiscopal de Valence en 1544. Trois appels lui furent adressés pour assister au concile, avant et pendant sa première période, et un quatrième pendant la seconde. Le P. A. expose les circonstances de ces appels et explique les raisons qui empêchèrent Thomas d'y accéder. Mais l'archevêque adressa au concile des mémoires, que le P. A. décrit. En appendice, il édite la bulle de Paul III le nommant archevêque de Valence (d'après *Valence Arch. Cathédr. perg. 206* : copie authentique), le serment de Thomas à l'empereur (*Simancas, Arch. gen., Patronato Real., leg. 7*), une liste des prélats espagnols convoqués à Trente (*ibid., Estado, leg. 64*) et quelques autres documents se rapportant à ces mêmes événements. F. V.

2145. A. Turrado O. S. A. *La teologia de la caridad en Santo Tomás de Villanueva maestro de espiritualidad agustiniana.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 564-598.

Le P. T. se base principalement sur les Sermons de saint Thomas de Villeneuve pour étudier, non pas sa doctrine spirituelle sur la charité, mais sa théologie de la charité : la charité comme vertu essentielle de la vie spirituelle, ses sources psychologiques, ses rapports avec l'image divine, ses dimensions sociales. F. V.

2146. P. De Leturia S. I. *Estudios ignacianos.* Revisados por I. Iparraguirre S. I. Vol. I : *Escritos biográficos.* Vol. II : *Escritos espirituales* (Bibliotheca Instituti historici Societatis Iesu, 10-11). — Roma, Institutum historicum S. I., 1957 ; 2 vol. in 8, xxxii-475 et viii-544 p. L. 2500 chac.

Le regretté P. De Leturia S. J. (1891-1955) fut le fondateur de l'*Archivum historicum Societatis Iesu* (1931). De surcroît, dès 1921, il faisait paraître ses premiers travaux sur saint Ignace de Loyola, et on peut dire que les trente-cinq dernières années de sa vie prolongèrent ce labeur attachant. S'il n'a pu achever la biographie définitive de saint Ignace que, plus que tout autre, il était qualifié pour écrire, au moins, grâce au soins du P. I., peut-on, dans les deux volumes que nous présentons ici, découvrir les principaux fruits de son travail. On y lit une quarantaine d'études, les premières d'ordre biographique, les secondes d'ordre spirituel. Ce ne sont pas tous les travaux que le P. De L. a consacrés à saint Ignace, mais les seuls qui apportèrent une contribution notable à sa biographie et à l'étude de sa doctrine spirituelle ; ils viennent s'ajouter aux autres travaux du P. De L. parus sous forme de volumes : *De don Iñigo a San Ignacio* (1921), *Apuntes ignacianos* (1930), *El gentilhombre Iñigo López en su patria y en su siglo* (1938), *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu*

initiis (1943). En d'autres mots, ces *Estudios ignacianos* achèvent de donner une image de ce que le P. De L. avait élaboré en vue d'une biographie de saint Ignace.

Ajoutons que leurs quarante titres comportent, d'abord dans le volume biographique, des travaux d'ensemble et d'autres sur divers épisodes de la vie, surtout pour la période romaine ; et, dans le volume d'études de spiritualité, des travaux sur les *Exercices* et la spiritualité ignatienne, suivis de quelques autres plus latéraux et de quelques recensions. Un abondant *Index* permet de se faire une idée de l'ampleur de la matière traitée (II, p. 481-544). Les historiens de saint Ignace devront tenir compte de ces études de première main qui apportent des précisions utiles ; ils y trouveront beaucoup, ne serait-ce que dans le *Conspectus chronologicus vitae sancti Ignatii* (I, p. 11-52). F. V.

2147. I. Rodriguez-Grahit. *Ignace de Loyola et le Collège Montaigu. L'influence de Standonk sur Ignace.* — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 20 (1958) 388-401.

Ignace de Loyola fut auditeur libre au Collège de Montaigu à Paris en 1528. Ce collège devait alors encore son éclat au gardien que les chanoines de Notre-Dame lui avaient donné à la mort du dernier principal en 1483 : le maître ès arts malinois Jean de Standonk. Ce nouveau principal fit régner dans le collège une discipline très sévère, jusqu'à sa mort en 1504. Au moment où Ignace devint élève à Montaigu, Jean Hégon était principal. On a supposé parfois que le fondateur de la Compagnie de Jésus s'était inspiré, pour rédiger ses constitutions, de la règle écrite par Standonk pour Montaigu en 1500, elle-même inspirée de l'organisation des Frères de la vie commune, dont relevait Montaigu. Il est plus probable que l'influence de la *Devotio moderna* sur Ignace à Montaigu fut simplement un approfondissement de celle qu'il en avait déjà reçue au Montserrat par l'intermédiaire de l'*Exercitatorium* de Garcia de Cisneros. F. V.

2148. W. A. M. Peters S. I. *Richard Whitford and St. Ignatius' Visit to England.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 328-350.

Cette visite en Angleterre eut lieu en 1530. Il est probable que saint Ignace séjourna au monastère de Syon, près de Londres, qu'il y rencontra Richard Whitford, et qu'il exerça sur celui-ci une influence qui se découvre dans ses écrits si on les compare aux *Exercices*. Le P. P. donne des indications sur les œuvres de Richard, notamment sur son *Daily Exercise and Experience of Death*.

F. V.

2149. S. Ignacio de Loyola. *Obras completas.* Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre S. I. Con la autobiografía de San Ignacio, editada y anotada por C. De Dalmases S. I. (Biblioteca de autores cristianos, 86). — Madrid, Editorial católica, 1952 ; in 8, xvii-80*-1075 p. Pes. 85.

Cette édition monumentale est du plus grand intérêt. Le P. I. a voulu donner au public de langue espagnole le texte de l'œuvre de saint Ignace à peu près en entier et orienter le lecteur dans cette vaste littérature. Il commence par une introduction générale, qui n'est pas exactement une biographie, mais plutôt une histoire de la biographie de saint Ignace. La biographie proprement dite est à lire ailleurs ; au moins le P. I. a-t-il mis sous les yeux du lecteur la « chronolo-

gie » établie par le P. De Leturia (voir *Bull.* VIII, nº 2146). Une « bibliographie générale » fait suite, qui rendra des services considérables. Chacune des diverses œuvres de saint Ignace est précédée d'une introduction particulière (seule celle de l'*Autobiografía* est du P. De D. ; les autres sont du P. I.) et éventuellement d'une bibliographie spéciale. Les lettres ne sont pas publiées intégralement (il en existe six mille huit cent treize !) : le P. I. s'en est tenu a un choix de cent cinquante-cinq lettres. Quand l'original n'est pas espagnol, les éditeurs en ont publié une traduction espagnole ; et quand l'original est espagnol, ils en ont modernisé l'orthographe ; les passages devenus obscurs aujourd'hui sont parfois expliqués en notes. Une table analytique très détaillée achève cette publication remarquable. F. V.

2150. S. Ignace. *Lettres*. Traduites et commentées par G. Dumeige S. J. (Collection Christus, Textes). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in 8, 527 p. Fr. 196.

Le P. D. a traduit, en ce beau volume, deux cents parmi les quelque six mille huit cent lettres que saint Ignace a laissées. Les critères qui l'ont guidé dans ce choix sont déclarés dans l'introduction : « intérêt spirituel et diversité des correspondants et des situations qui sollicitent la réponse de saint Ignace ». Cette sélection, qui est plus large que celles que publièrent le P. Bouix (1870) et le P. Dudon (1933), a été traduite sur le texte des *Monumenta historica Societatis Iesu*, series Ia (*Epistolae et Instructiones*). Le style a parfois été simplifié (quand il était surchargé, par exemple, de tournures à la troisième personne). On ne peut que féliciter le P. D. d'avoir obtenu un choix si judicieux et si bien présenté des lettres de saint Ignace et d'avoir aidé le lecteur à en goûter les trésors spirituels grâce à l'introduction qui dégage la doctrine et grâce à la table analytique qui en énumère les thèmes principaux. F. V.

2151. S. Ignace. *Journal spirituel*. Traduit et commenté par M. Giuliani S. J. (Collection Christus, Textes). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in 8, 147 p. et 2 pl. Fr. 86.

Le *Journal spirituel* de saint Ignace couvre, on le sait, la période qui va du 2 février 1544 au 27 février 1545 : période brève, mais dont la relation est très instructive sur l'âme du saint, sans doute autant, si pas plus, que les autres écrits. Le traducteur s'est basé sur le texte castillan établi par le P. Codina pour les *Monumenta historica Societatis Iesu*, 3e série, t. I (1934). Il en a respecté la ponctuation le plus souvent, mais il a introduit parfois de nouvelles divisions en paragraphes, de manière à rendre la lecture plus aisée. Il reste certaines incertitudes dans la traduction, et le P. G. en avertit le lecteur. On remarque qu'il a respecté certaines annotations faites par saint Ignace lui-même dans l'autographe, encadrant d'un trait des passages que celui-ci avait encadré à la plume pour en souligner l'importance. En appendice, le P. G. a traduit de la même manière la *Délibération sur la pauvreté*. L'introduction, enfin, dégage l'importance de ce *Journal* pour découvrir l'âme de saint Ignace. F. V.

2152. C. M. Abad S. I. *Unas « Anotaciones » del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los Ejercicios espirituales de San Ignacio*. — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 437-454.

Le P. A. a retrouvé une partie de ces *Anotaciones* à l'Académie d'histoire de Madrid, ms. *266* de la *Colección de Cortes*. Il décrit ce document qui éclaire les *Exercices* et recueille les indices qui permettent d'en attribuer la paternité aux frères Ortiz. F. V.

2153. H. Pinard de la Boullaye S. I. *Sentir, sentimiento, sentido dans le style de saint Ignace.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 416-430.

Ces mots, fréquents sous la plume de saint Ignace, sont trop souvent pris dans un sens affectif ou sensible. L'examen des *Exercices*, des lettres et du *Journal spirituel* montre au contraire qu'ils se réfèrent plus d'une fois à des expériences intellectuelles ou rationnelles. F. V.

2154. S. Lyonnet S. J. *La méditation des deux étendards et son fondement scripturaire.* — Christus (Paris) 3 (1956) 435-456.

La 4e journée de la 2e semaine des *Exercices* de saint Ignace est tout entière consacrée à cette méditation. Le P. L. s'est attaché a décrire l'enseignement de l'Écriture sur la « tactique » de Satan et celle du Christ. La tentation au désert est le récit évangélique où leur opposition est la plus accusée. F. V.

2155. G. Dumeige S. J. *La genèse de l'obéissance ignatienne.* — Christus (Paris) 3 (1955) 314-331.

Le P. D. découvre cette genèse plus profondément que ne l'ont fait les historiens qui voient en ce trait de la physionomie d'Ignace la résultante de son tempérament ou de son passé militaire, ou une réaction contre l'ambiance de la Renaissance et de la Réforme. Son expérience, qui va de Loyola à Manrèse et à Rome, l'a amené à comprendre que « la fin apostolique de sa Compagnie... ne se réaliserait pleinement que dans l'obéissance au Christ, envoyé du Père, qui donne mission aux apôtres d'annoncer son Évangile ». Le P. D. décrit ce cheminement spirituel. F. V.

2156. P. Blet S. J. *Les fondements de l'obéissance ignatienne.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 514-538.

Les Constitutions de saint Ignace et ses lettres montrent que ces fondements sont à la fois sociaux et naturels, personnels et surnaturels, mais que leur réduction à l'unité se fait par la considération de l'ordre providentiel et que l'obéissance religieuse s'appuie sur la fidélité du Christ à l'Église. F. V.

2157. B. Schneider S. I. *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 488-513.

Le P. S. examine comment saint Ignace à compris le « quatrième vœu », celui d'obéissance spéciale au pape. Les documents qui conservent les délibérations de 1539 montrent que la dualité des vœux d'obéissance créée par ce nouvel engagement posa un problème. Mais, selon le P. S., le vœu émis par Ignace et ses compagnons en 1534 à Montmartre incluait déjà le vœu au pape. Enfin, après 1539, l'évolution de la Compagnie naissante explique que le vœu fut placé en quatrième place, sans porter atteinte cependant par ce fait à l'intuition fondamentale d'Ignace que ce vœu entendait traduire. F. V.

2158. R. Ricard. *Deux traits de l'expérience mystique de saint Ignace.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 431-436.

Ces deux traits sont l'absence de ce qu'on a appelé la « mystique nuptiale » et une piété remarquable envers la sainte Trinité. Le premier est propre aux éducateurs, l'autre est assez généralisé en Espagne au moyen âge, jusqu'à l'époque de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille. F. V.

2159. H. Jedin. *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. II : *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545-47.* — Freiburg i. Br., Herder, 1957 ; in 8, x-550 p. Mk. 33.50. rel. 38.

Nous avons déjà dit ici les caractères généraux de la monumentale histoire du concile de Trente entreprise par Mgr J. (voir *Bull.* VI, n^os 1575-1576). Le premier tome avait eu comme objet les antécédents du concile. Cette fois il est question du concile lui-même, et plus exactement de sa première période. Il nous est évidemment impossible de donner ici un aperçu, même succinct, des questions traitées en ce volume. Retenons que Mgr J. passe en revue le déroulement chronologique des événements qui jalonnèrent le concile : c'est l'objet du chapitre 1 sur les « débuts difficiles », du chapitre 6 sur le premier transfert, du chapitre 11 sur le transfert du concile à Bologne et du chapitre 13 sur les influences. Parallèlement, Mgr J. s'arrête surtout aux grands problèmes qui ont préoccupé les Pères et les théologiens pendant cette période : Écriture et tradition (ch. 2), étude de la Bible et prédication (ch. 3), péché originel (ch. 4), justification (ch. 5, 7 et 8), résidence des évêques (ch. 9), sacrements, baptême et confirmation (ch. 10), liturgie, vie spirituelle et vie quotidienne au concile (ch. 12). On remarque la longue description que Mgr J. donne des sources de cette histoire (p. 419-445) : protocoles, diaires, correspondances, « apologies », etc. On sait que le *Concilium Tridentinum* de la *Societas Goerresiana* est, en ce domaine, une mine irremplaçable. Mais Mgr J. a puisé à d'autres sources encore : il a exploré les Archives du Vatican, de Trente, de l'Université Grégorienne, de l'Escurial, de Florence, de Madrid, de Modène, de Montepulciano, de Mantoue. Ajoutons que l'exposé, comme celui du tome I^er, n'est pas alourdi par de longues notes justificatives : celles-ci sont reportées à la fin du volume. Ajoutons enfin que la lecture de cette histoire est singulièrement facilitée par un dépliant, non relié avec le reste du volume, donnant la suite chronologique des événements du concile, depuis l'ouverture, le 13 décembre 1545, jusqu'à la VIII^e session, le 11 mars 1547 ; il est surtout précieux pour les longues discussions qui préparèrent la VI^e session. F. V.

2160. *Kardinal Stanislas Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560-62).* Herausgegeben von E. M. Wermter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 82). — Münster, Aschendorff, 1957 ; in 8, v-83 p. Mk. 6.

Cette correspondance se trouvait autrefois à Königsberg, Staatsarchiv, *Herzogliches Briefarchiv und Papsturkunden* ; aujourd'hui, elle est déposée à Göttingen, Staatliche Archivlage. Des fragments en ont été publiés, la plupart par J. Voigt. On remarque en particulier, parmi ces 11 lettres, les deux plus longues : Hosius au duc Albert, datée de Trente, le 12 décembre 1561 ; le duc à Hosius, de

Königsberg, le 26 juillet 1562. La plupart des questions discutées entre réformés et catholiques s'y trouvent exposées, chacun défendant le point de vue de son groupe confessionnel. On y voit l'obstination du duc à refuser l'envoi de légats au concile, parce que réuni par le pape, et justifier cette manière de faire par des considérations théologiques. F. V.

2161. O. García de la Fuente O. S. A. *El canon bíblico en el Concilio de Trento según Jerónimo Seripando.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 35-72.

Ce travail s'appuie « directement et exclusivement » sur les documents suivants : le *De libris sacrae Scripturae* de Seripando (dans *Concilium Trident.*, t. XII, p. 483-496), les Actes du concile par Angelo Massarelli (*ibid.*, t. V), le Diaire d'Ercole Severoli (*ibid.*, t. I, p. 1-147), les Diaires de Massarelli, dont le deuxième et le troisième sont particulièrement importants pour le sujet de cet article (*ibid.*, t. I, p. 405-466 et 467-626) et finalement les lettres 298 et 303, envoyées à Rome par les légats (*ibid.*, t. X, p. 377-379 et 382-386). Du 8 février au 8 avril 1546, soit jusqu'à la promulgation solennelle du décret de la session IV, le P. G. suit pas à pas les travaux. Puis il décrit attentivement le *De libris* de Seripando, écrit entre le 4 et le 15 février 1546, d'abord à propos du canon de l'Ancien Testament puis du Nouveau. Cet examen permet au P. G. d'apporter des précisions utiles sur la portée du décret de 1546. F. V.

2162. H. Bracht, H. Fries, J. R. Geiselmann. *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition.* Herausgegeben von M. Schmaus. — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, VII-210 p. Mk. 12.80.

Ce volume contient trois études qui envisagent divers aspects de l'histoire de la doctrine catholique sur la tradition orale. La première, de M. Bracht, aborde la question à propos de la définition encore récente de l'assomption de Marie. La suivante, de M. Fries, trace le tableau des conceptions de J. H. Newman en cette matière. Enfin, le troisième travail, de M. Geiselmann, rentre dans le cadre chronologique de ce *Bulletin* : il étudie la position du concile de Trente sur les rapports entre l'Écriture et les traditions non écrites (p. 123-167). C'est un travail d'une ampleur et d'une valeur qui méritent d'être soulignées. Parmi les auteurs récents qui ont abordé cette question, il faut citer le P. E. Ortigues (voir *Bull.* VII, n° 863). M. G. ne refait pas son travail mais, acceptant ses conclusions, il s'efforce plutôt de déterminer les critères qui, selon le concile, permettent de reconnaître les « traditions apostoliques » : il faut qu'elles soient non écrites, remontent aux apôtres, aient leur origine dans l'enseignement du Christ ou l'inspiration du Saint-Esprit, aient trait à la foi et aux mœurs. Pour déterminer ensuite le lien entre l'Écriture et les traditions non écrites, M. G. examine l'opinion des grands théologiens catholiques du XVI^e^ siècle, avant le concile. Plus tard, le *et* du décret de la IV^e^ session sera compris comme signifiant que la tradition est un complément, s'ajoutant à l'Écriture, de la parole révélée. En fait, le concile n'avait pas déclaré autre chose que la plus authentique doctrine chrétienne : si la parole de Dieu n'est pas transmise *sola scriptura*, il faut recevoir *pari pietatis affectu* les *traditiones*, comme faisant avec l'Écriture un tout transmettant le message chrétien. Les siècles ultérieurs vont dissocier les deux « sources » de la révélation. La fin du volume (p. 168-206) étudie la croissance dans la théologie catholique de cette mauvaise interprétation du décret. F. V.

2163. J. R. Geiselmann. *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie.* — Una Sancta 11 (1956) 131-150.

2164. J. R. Geiselmann. *Un malentendu éclairci : la relation « Écriture-tradition » dans la théologie catholique.* — Istina 5 (1958) 197-214.

2165. P. De Vooght O. S. B. *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes.* — Istina 5 (1958) 183-196.

2166. A. Ibañez Arana. « *Escritura y tradición* » *en el Concilio de Trento.* — Lumen (Vitoria) 7 (1958) 336-344.

A propos de travaux récents sur le décret de la session IV du concile de Trente par E. Ortigues (voir *Bull.* VII, n° 863), puis de M. Geiselmann (le deuxième de ces articles est une traduction du premier) et de dom P. De Vooght, M. Ibañez étudie à son tour la portée de la définition tridentine. Il conteste ce que les autres auteurs, d'une manière ou l'autre, avaient accepté : que la substitution de *et* à *partim-partim* dans la rédaction définitive du décret a voulu atténuer la distinction entre Écriture et tradition comme sources de la révélation. F. V.

2167. H. Lennerz S. I. *Scriptura sola ?* — Gregorianum 40 (1959) 38-53.

Après quelques notes brèves sur les opinions des théologiens du début du XVIe siècle en la matière, le P. L. examine la position des Pères du concile de Trente. Le décret de la IVe session a prescrit que soient reçus *libri sacri et traditiones apostolorum*. L'examen des Actes du concile montre, dit le P. L., que les Pères n'ont pas entendu par ces *traditiones* une suppléance dans le cas malheureux où une vérité devrait être considérée comme révélée sans être contenue cependant dans l'Écriture, mais qu'ils ont voulu affirmer que sa présence dans l'Écriture n'était pas indispensable. F. V.

2168. C. Eykens. *Het Concilie van Trente (vierde zitting, 8 april 1546) en de boekencensuur.* — Ephemer. theol. Lovan. 34 (1958) 496-521.

Au cours de la quatrième session du concile de Trente, un décret réformateur fut promulgué, comportant entre autres un paragraphe sur la censure préalable des livres. M. E. en a étudié la genèse, en le situant dans le contexte des idées nouvelles répandues à la faveur de l'imprimerie récemment inventée et de la crise protestante. Les abus que cette situation avait provoqués occasionnèrent, au début du XVIe siècle, de fréquentes « censures des livres » par les pouvoirs publics ou diverses facultés de théologie, et même une réglementation par le Ve concile du Latran en 1515. Cette dernière législation eut beaucoup d'influence sur le décret de 1546, quoique les Pères de Trente en aient restreint la portée aux seuls *libri de rebus sacris* et que leur intention première ait été, dit M. E., de « s'occuper en premier lieu des textes des saintes Écritures et des publications qui s'y rattachent immédiatement ». Les mots du décret *sine nomine auctoris* n'entendent pas, selon M. E., interdire les seuls livres anonymes ; ils veulent plutôt « interdire la publication de toute œuvre ne portant pas le nom de son auteur ». Le travail de M. E. a l'avantage de mettre sous les yeux du lecteur tous les textes utiles. F. V.

2169. M. McGough. *The Immediate Source of Episcopal Jurisdiction : a Tridentine Debate.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 87 (1957) 91-109 ; 88 (1957) 100-109, 306-323.

Ces articles prolongent celui qui a été recensé *Bull.* VII, nº 2809 et qui ne donnait des précisions que sur les premiers débats préalables à la session XXIII du concile, à propos de la supériorité *iure divino* de l'épiscopat sur le presbytérat quant au pouvoir de juridiction. Le dernier article donne des indications sur l'état actuel de la question qui, on le sait, n'a pas été tranchée par le concile de Trente. F. V.

2170. J. A. O'Donohoe. *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 9). — Louvain, Publications universitaires, 1957 ; in 8, VI-194 p.

Le travail de M. O'D. se recommande par un souci d'information aussi complète que possible : c'est ce qu'on remarque d'emblée dans la bibliographie réunie p. 173-187. L'introduction donne des indications utiles sur l'histoire de la formation cléricale, de saint Augustin au XIIIe siècle, formation qui se faisait en principe sous le contrôle de l'évêque et dans le voisinage de l'église cathédrale. L'auteur s'arrête plus longuement aux préparatifs du concile ; en particulier à la commission préparatoire pour la formation cléricale, qui remit dès février 1537 un rapport : *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda Ecclesia* (*Concilium Trident.*, t. XII, p. 134-145). Il passe ensuite à l'examen des travaux du concile même : d'abord pendant la première période, avec notamment le décret de la Ve session *Super lectione et praedicatione sacrae Scripturae* ; puis durant l'époque bolonaise du concile ; mais ces travaux n'aboutirent pas à des solutions vraiment pratiques. Plus tard, la fondation du Collège germanique à Rome en 1552, inspiré par les idées du P. Claude Le Jay, de la jeune Compagnie de Jésus, et fondé, dit M. O'D., par le cardinal Jean Morone (saint Ignace n'en aurait été que le collaborateur), devint comme le prototype du séminaire. Mais M. O'D. ne croit pas cependant pouvoir reconnaître en cet établissement l'inpirateur de la législation des séminaires adoptée par le cardinal Réginald Pole lors de sa légation en Angleterre. Enfin, ce travail s'achève par l'examen de la législation sur les séminaires promulguée par la XXIIIe session du concile de Trente, décrétant l'érection de séminaires diocésains : c'était fondamentalement la législation du cardinal Pole et, moins directement, la consécration des idées du P. Claude Le Jay, mais avec des modifications et des adaptations. C'était aussi revenir à l'ancienne conception de la formation cléricale sous le contrôle de l'évêque. F. V.

2171. R. G. Villoslada S. I. *CR de J. A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation* (voir *Bull.* VIII, nº 2170). — Gregorianum 39 (1959) 823-826.

Le P. V. conteste certaines positions adoptées par M. O'D. : la part restreinte de saint Ignace dans l'initiative du Collège germanique, la faible influence exercée par celui-ci sur la législation du cardinal Pole. F. V.

Juillet-Décembre 1960

2172. Ch. N. Cochrane. *Christianity and Classical Culture.* A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine (A Galaxy Book). — New York, Oxford University Press, 1957 ; in 8, ix-523 p. Dl. 2.95. Ie s.

Seconde réimpression américaine d'un ouvrage publié pour la première fois en Angleterre en 1940.

Le titre est assez ambitieux : il déborde largement le sujet effectivement traité, qui est plus exactement la rencontre du christianisme avec les grands thèmes de l'idéologie impériale (*Pax Augusta, Romanitas, Roma Aeterna*), et ce exclusivement dans l'Occident latin. Le sous-titre apporte donc une précision utile : *A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* On admettra qu'on ne peut identifier ces thèmes avec la « culture classique » et qu'on ne peut comprendre l'essor du christianisme en faisant abstraction de l'Orient.

Sous l'angle qui vient d'être défini, cet ouvrage se présente comme une vaste synthèse, à vrai dire assez touffue, qui défie toute tentative de résumé. Un index détaillé (p. 517-523) doit en faciliter la consultation. L'auteur y expose ses vues, qu'il étaie d'une érudition abondante. Cette lecture est certainement stimulante pour l'esprit, surtout pour les spécialistes de l'antiquité païenne, trop enclins à négliger l'incidence du fait chrétien sur l'évolution de la basse latinité. Éveiller l'attention sur ce point est d'ailleurs le but principal de l'auteur.

Aux lecteurs que ces problèmes intéressent de plus près, nous signalons que l'étude a été recensée avec pertinence par M. L. W. Laistner, dans *American histor. Review* 47 (1942) 314-315 et par S. J. Case, dans *Journal of Religion* 24 (1944) 289-290. F. P.

2173. W. H. V. Reade. *The Christian Challenge to Philosophy.* — London, S. P. C. K., 1951 ; in 8, xiii-195 p. Sh. 13.6.

Ce volume cherche à décrire la courbe de la pensée philosophique chrétienne dans l'histoire. Partant de la philosophie grecque, dominée par le platonisme, l'auteur montre en quoi le christianisme a rejeté ce dernier : étant une « religion historique » réclamant la foi, il s'est opposé à lui en outre en raison de sa doctrine sur le monothéisme, sur la création et sur le composé humain. Au moyen âge, l'introduction de l'aristotélisme amena à poser clairement le problème des relations entre foi et raison. Plus tard encore, l'avènement des sciences exactes et celui des idéologies politiques entraînèrent de nouvelles prises de position philosophiques. De cette synthèse historique sur la philosophie dite chrétienne, M. R. se plaît à retenir que celle-ci est une authentique « poursuite de la sagesse ». Le lecteur pourra discuter bien des assertions de M. R. ; il devra en retenir au moins une vue plus consciente de ce que le message évangélique apporta au monde. F. V.

2174. J. Lécuyer. *Aspects missionnaires de l'initiation chrétienne selon les Pères de l'Église.* — Neue Zeitschr. Missionswissensch. 15 (1959) 1-13.

La doctrine des anciens Pères grecs et latins sur l'initiation chrétienne. Deux points sont soulignés : c'est une initiation à l'histoire du salut et à une communauté du salut, l'Église. C. V. P.

2175. H. Frévin. *Le mariage de la sainte Vierge dans l'histoire de la théologie.* Thèse pour le doctorat en théologie. — Lille, Facultés catholiques, 1951 ; in 4, 268 p. (polyc.).

On sait que de tout temps la tradition a affirmé la virginité perpétuelle de Marie. Jusqu'à saint Augustin cette affirmation a mis en question la réalité de son mariage avec Joseph, car pour saint Hilaire, saint Jérôme (surtout dans son *Contra Helvidium*), saint Ambroise et le pape Sirice la *copula* est un élément essentiel du mariage. Dans ses œuvres exégétiques et ses traités antipélagiens (surtout entre 418 et 422), saint Augustin résoud la question comme suit : l'Écriture affirme que Marie est la *coniux* de Joseph ; il s'agit là d'un vrai mariage, car le mariage est fondé sur le consentement mutuel, non sur la *copula* (les Pélagiens défendaient la conception charnelle). Après Augustin sa doctrine s'impose graduellement. On peut en voir les progrès chez saint Isidore, Bède le Vénérable, Raban Maur, Paschase Radbert, Remi d'Auxerre, Hincmar de Reims, Pierre Damien, Yves de Chartres et les premiers canonistes. L'école de Laon s'arrête à une position intermédiaire : le mariage de la Vierge est un mariage imparfait, car il n'a pas été consommé par la *copula*. Abélard réunit les témoignages antérieurs, mais ne se prononce pas fermement. « Maître Simon et son groupe *De sacramentis* » (H. Weisweiler) adoptent pleinement les vues d'Augustin. Celles-ci triomphent également chez Hugues de Saint-Victor et dans la *Summa sententiarum*. Par contre Gratien et ses commentateurs (sauf Huguccio) marquent un retour en arrière, grâce à la distinction entre mariage *initiatum* et mariage *perfectum*. Mais Pierre Lombard et ses commentateurs assurent définitivement l'adoption de la thèse d'Augustin, qui s'impose aux grands auteurs du XIIIe siècle. Les vicissitudes de la question du mariage de la Vierge ont suivi l'évolution du traité du mariage ; mais bien souvent, surtout au XIIe siècle, la conception du mariage (théorie charnelle ou consensuelle) a été déterminée par le souci des théologiens de faire rentrer le mariage de la Vierge dans leur définition du mariage *in genere*. C. V. P.

2176. J. Daniélou S. J. *Circoncision et baptême.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 755-776.

Cet article comprend trois parties. La première traite de la circoncision comme type du baptême dans le N. T. ; la seconde étudie le développement de ce thème chez les Pères, depuis le Pseudo-Barnabé et saint Justin jusqu'au IVe siècle ; une troisième partie parle de la théologie du baptême comme nouvelle circoncision. J'avoue ne pas bien comprendre le dilemme de la p. 771 : « Ou la comparaison du baptême et de la circoncision est une image — et alors la Bible est un jeu d'images — ou nous devons la prendre au sérieux. Mais alors elle implique des conséquences ». Il n'y a pas de raison de ne pas prendre les images au sérieux et, d'autre part, si les comparaisons comportent des conséquences, il faut se garder de les forcer. B. B.

2177. J. A. Jungmann S. J. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* Bd. I-II. Dritte Auflage. — Wien, Herder, 1952 ; 2 vol. in 8, xxiii-633 et vi-636 p.

2178. J. A. Jungmann S. J. *Missarum sollemnia. Nachträge zur dritten Auflage (1952).* — Wien, Herder, 1958 ; in 8, p. 577-597. S. 9.

2179. J. A. Jungmann S. J. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* Bd. I-II. Vierte, ergänzte Auflage. — Wien, Herder, 1958 ; 2 vol. in 8, xxiii-633 et vi-639 p. S. 280.

2180. J. A. Jungmann S. J. *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development (Missarum sollemnia).* Translated by F. A. Brunner C. SS. R., revised by Ch. K. Riepe. New revised and abridged edition in one volume. — London, Burns Oates, 1959 ; in 8, 567 p.

Pour la troisième édition de ce remarquable ouvrage (voir *Bull.* VI, n° 17) le P. J. a revu et complété presque chaque page. La plupart des compléments concernent des questions de date et de localisation des documents. Dans son introduction l'auteur reconnaît sa dette à l'égard de l'édition critique des *Ordines romani* par M. Andrieu. Elle lui a permis de mieux saisir la transition de la liturgie romaine à la liturgie romano-franque et de mieux comprendre les innovations caractéristiques de celle-ci. L'archichantre Jean et le « groupe de Séez » ont disparu de la scène, ce dernier au profit de la réforme liturgique rhénane au Xe siècle. L'explication du terme *rationabilis* et de la prière de la commixtion est nouvelle.

Les « Nachträge » contiennent surtout des compléments et des prises de position suggérés par les publications liturgiques récentes.

La quatrième édition reproduit, par procédé photomécanique, le texte de la troisième et les « Nachträge ».

On sait que la première (et seconde) édition a été traduite en français (voir *Bull.* VI, n° 1957 et VII, n° 1628), en espagnol (Madrid, Editorial católica, 1951), en anglais (New York, Benziger, 1951) et en italien (Torino, Marietti, 1953-54).

L'édition anglaise abrégée, surtout à l'usage des séminaires, est basée sur la quatrième édition allemande. Elle a été revue par le P. J. lui-même, qui a rédigé à nouveau le chapitre concernant la *commixtio*. Les nombreuses notes au bas des pages ont été omises. C. V. P.

2181. Ph. Delhaye. *Le droit naturel. Recherches historiques et doctrinales.* — Ami du Clergé 69 (1959) 617-625, 681-685 ; 70 (1960) 33-39, 97-102, 145-153, 226-228.

M. D. poursuit un dessein doctrinal : définir la loi naturelle en elle-même, étudier ses fondements et son contenu. Il importe d'abord de discerner les divers sens du mot « nature ». Tantôt on l'envisage comme principe : Dieu est la nature suprême ; ensuite les créatures. Tantôt on la considère dans ses réalisations dans le cosmos et en particulier dans l'homme. Mais il importe aussi de retracer l'histoire des théories sur la loi naturelle qui se sont formées au cours des siècles. M. D. a dû s'en tenir aux grands linéaments. Les philosophes antiques ont été les premiers à s'intéresser à la loi naturelle, tels Platon, Aristote, les stoïciens. Les auteurs sacrés ont fermement reconnu, avec saint Paul, l'existence d'une loi naturelle inscrite au cœur de l'homme. Les premiers auteurs ecclésiastiques, Justin, Irénée, Tertullien, en ont parlé. Mais il faut surtout noter les vues de saint Ambroise et de saint Augustin. Saint Ambroise s'inspire de saint Paul, mais aussi de Cicéron : la loi naturelle n'est que l'expression de notre intériorité. Saint Augustin a été l'objet d'une spéciale attention : la loi naturelle est intérieure à l'homme, mais elle est aussi une participation de la loi éternelle, car la raison est l'image de Dieu. Brûlant les étapes, M. D. s'occupe alors de saint Thomas,

dont il célèbre le mérite hors pair avec sa majestueuse synthèse issue de son contact avec Aristote et Augustin : la loi naturelle n'est que l'expression de la nature humaine, mais celle-ci n'est elle-même qu'une participation de la loi éternelle. Guillaume d'Ockham rompt avec l'intrinsécisme de la loi naturelle en niant que la volonté divine soit liée par la nécessité des premiers principes et souligne le volontarisme divin s'imposant à la loi naturelle. François Suarez maintient certes avec saint Thomas la moralité intrinsèque, mais d'autre part, à la suite de Guillaume d'Ockham, il professe qu'il n'y a de morale que par conformité avec une loi positive : pas de vraie loi sans une volonté qui commande. Et ainsi se clôt l'enquête historique de M. D. Ses pages précises se lisent avec aisance et profit.
O. L.

2182. M. Pinto S. J. *O valor teológico da liturgia.* Dissertação para a láurea em teologia (Facultas theologica S. J. Granatensis). — Braga, Livraria Cruz, 1952 ; in 8, xliii-369 p.

Bon nombre de pages de cette étude concernent ce *Bulletin*. Ce sont les chapitres suivants : l'argument de la liturgie dans l'histoire de l'Église universelle (le principe de l'*Indiculus*, l'argument dans la lutte contre les hérésies et les schismes et dans les controverses ; p. 97-160), dans les conciles (Trente et autres conciles ; p. 163-197), chez les Pères de l'Église (saint Augustin, les autres Pères ; p. 247-276) et chez les théologiens (saint Thomas, les autres théologiens jusqu'à Duns Scot ; p. 279-295). C. V. P.

2183. J. A. Jungmann S. J. *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge.* — Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960 ; in 8, viii-560 p.

Nous faisons mention dans ce *Bulletin* de ce recueil, où le P. J. rassemble le texte de 25 articles et conférences publiés entre 1942 et 1959 en des revues et des « Mélanges » parfois difficilement accessibles, en raison de quelques travaux qu'on y peut lire et qui, ayant pour objet des points particuliers de l'histoire liturgique, ont été recensés ici : ils sont consacrés aux mots *Accepit panem* (voir *Bull.* VI, n° 301), au *Fermentum* (*ibid.*, n° 1962), et à l'octave de la Pentecôte et la pénitence (*ibid.*, n° 380). Ajoutons que le reste du recueil a trait, soit à l'histoire de l'arianisme en Germanie, soit à celle de la liturgie (au temps de la Réforme et à l'époque dite « baroque »), soit à des points particuliers de cette histoire (origine des matines, heures du matin « prémonastiques » en Gaule et en Espagne, bréviaire de Quiñonez, culte du Sacré-Cœur, cycle hebdomadaire), soit enfin au thème « Liturgie et Kérygme ». F. V.

2184. J. A. Jungmann S. J. *Symbolik der katholischen Kirche.* Mit Anhang : *Symbolik des katholischen Kirchengebäudes*, von E. Sauser (Symbolik der Religionen, 6). — Stuttgart, A. Hiersemann, 1960 ; in 8, 100 p. Mk. 19.

Les deux parties de ce volume intéressant sont de dimensions à peu près égales. La première, celle du P. J. sur « la symbolique de l'Église catholique », présente, non un traité de symbolique qu'on pourrait qualifier d'« intemporel », mais l'histoire de celle-ci, des origines chrétiennes au moyen âge, à l'époque moderne et finalement à l'époque contemporaine. C'est ce qui amène le P. J. à écrire à peu près une « petite histoire de la liturgie », en parcourant les divers aspects qu'a revêtus la symbolique liturgique au cours des vingt siècles chrétiens.

Ces aspects, en général superposés les uns aux autres au cours des siècles, ont abouti à donner à la liturgie contemporaine une physionomie à la fois riche, complexe et, faut-il le dire, désuète en plus d'un cas. Les aspects passés en revue de la sorte vont des sacrements et de l'année liturgique aux édifices, aux œuvres d'art, au cérémonial, aux processions et bénédictions, au culte de la croix, de Marie et des saints, aux symboles trinitaires, etc. Le P. J. fait remarquer que la symbolique actuelle, désireuse de simplicité, rejoint celle des origines chrétiennes. M. S., de son côté, s'attache aux symbolismes divers qui ont été mis en avant au cours des âges à propos de l'art sacré. Mais il le fait en étudiant successivement divers secteurs : l'édifice, l'autel, la décoration intérieure, la symbolique des animaux et des plantes. Il souligne volontiers les attaches bibliques de ces symbolismes. Des bibliographies, brèves mais judicieuses, achèvent chacune de ces deux parties. F. V.

2185. I. Hausherr S. J. *Comment priaient les Pères?* — Revue Ascét. Myst. 32 (1956) 33-58, 284-297.

Cet article de synthèse résume en un petit nombre de pages une matière immense ; aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le P. H. citer d'innombrables textes, presque l'un après l'autre, sans faire de commentaires superflus. Ces textes ne sont pas classés selon les écoles, les auteurs ou les régions du monde chrétien dont ils attestent la vitalité spirituelle. Le P. H. a préféré les grouper autour de quelques thèmes, acceptant ainsi que des textes de provenance très diverses soient parfois réunis. Ces thèmes regardent la pensée des Pères sur la fréquence des actes de prière et sur l'« état de prière » (à propos de quoi l'examen d'Évagre et des Pères du désert est particulièrement soigné). F. V.

2186. D. Atkinson. *The Origin and Date of the « Sator » Word-Square.* — Journal eccles. History 2 (1951) 1-18.

Très bon aperçu sur les études de J. Carcopino, G. de Jerphanion et M. Della Corte sur le sujet. M. A. défend l'origine chrétienne du carré *Sator*. Comme il a été retrouvé à Pompéi, il est antérieur à 79 ap. J.-C. et suppose la présence de chrétiens dans cette ville.

2187. J. Dirichs. *Nachtrag zu « Das frühchristliche lateinische Kreuzworträtsel Sator Arepo... ».* — Theol. u. Glaube 41 (1951) 339-340.

Données complémentaires au sujet de la traduction *Arepo* = « ohne Schaden ». Voir *Bull.* VIII, n° 1406.

2188. P. Galtier S. I. *Aux origines du sacrement de pénitence* (Analecta Gregoriana, 54). — Romae, Universitas Gregoriana, 1951 ; in 8, XI-221 p. L. 1200.

Les chapitres 4 et 5 (p. 107-187), traitent de la pratique pénitentielle au IIe siècle (d'après *Didachè*, *I* et *II Clem.*, Ignace, Polycarpe, *Pasteur* d'Hermas ; d'après les faits empruntés à l'histoire : l'Église admet à sa communion les pécheurs convertis et repentants) et aux abords du IIIe (*Didascalie*). Un appendice (p. 189-221), intitulé : *La date de la Didascalie*, examine deux points : la *Didascalie* a-t-elle été interpolée dans le sens d'une discipline plus indulgente et plus récente, comme le veut E. Schwartz (réponse : non) ; y trouve-t-on la trace d'une opposition aux hérétiques novatiens plus rigoristes (également : non).

Dès lors rien ne s'oppose à la date ancienne (première moitié du IIIe siècle). Cet appendice reproduit l'article paru dans *Revue Hist. ecclés.* 42 (1947) 315-351.
C. V. P.

IIe s. **2189.** H. A. Musurillo S. J. *The Need of a New Edition of Hermas.* — Theolog. Studies 12 (1951) 382-387.

Liste des manuscrits et des versions du *Pasteur* d'Hermas ; leurs divergences. Directives pour une nouvelle édition.

2190. H. Holstein S. J. *Marie et l'Église chez les Pères anté-nicéens.* — Bulletin Société franç. Études mariales 9 (1951) 11-25.

La comparaison entre Ève et Marie chez Justin, Irénée et Tertullien (p. 13-20).

2191. A. Orbe S. J. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo.* Estudios Valentinianos, vol. I, 1-2 (Analecta Gregoriana, 99-100). — Romae, Universitas Gregoriana, 1958 ; 2 vol. in 8, XX-512 p. et VIII-p. 513-821. L. 6000.

Le P. O. est un des meilleurs connaisseurs du gnosticisme, mais on ne peut dire que l'ordre et la clarté soient ses qualités principales. On dirait au contraire qu'il se plaît à déconcerter le lecteur. Ses *Estudios Valentinianos* ont commencé par le t. II en 1955 ; le t. V a paru en 1956, et voici le t. I. Restent à paraître les t. III et IV, et probablement un t. VI au moins. Il est possible que l'ordre de publication des volumes n'ait aucune importance ; mais alors pourquoi ne pas les numéroter dans leur ordre réel. Si au contraire la numérotation répond à la progression de l'œuvre, ne serait-il pas possible de publier les volumes dans leur ordre normal ? Ce premier volume aborde les origines du dogme trinitaire ou, plus exactement, de la théologie trinitaire. Les historiens du dogme se sont peu souciés des gnostiques. Le P. O. estime qu'ils ont eu tort. Les gnostiques ont été les premiers théologiens et, du moment où les auteurs ecclésiastiques ont voulu appliquer au dogme des notions philosophiques, ils ont employés des thèmes analogues à ceux des gnostiques. Ils ont avec eux des idéologies et des solutions communes, et on peut passer insensiblement, sans solution de continuité, de l'orthodoxie à l'hérésie. C'est à la confrontation des deux courants de pensée dans l'interprétation du dogme trinitaire qu'est consacrée la présente étude, en se limitant à un point précis : la procession du Verbe. Trois méthodes étaient possibles : 1) étudier le problème dans les diverses écoles gnostiques et confronter leurs solutions avec celles des auteurs ecclésiastiques ; 2) se limiter à une gnose déterminée, particulièrement riche en la matière ; 3) examiner les problèmes spéculatifs sans se référer à aucun système particulier et voir les éléments de solution apportés à la théologie primitive. C'est cette dernière méthode que le P. O. a choisie. Elle est discutable, car elle pose en principe qu'il y a une certaine unité de la gnose. Elle n'est sans doute pas la plus commode pour le lecteur, car on parle à peu près de tout à la fois et il est difficile de trouver un fil conducteur. Le P. O. reconnaît lui-même que certains éléments du chapitre I et le chapitre III ne touchent qu'indirectement au sujet traité. Cela n'est pas fait pour faciliter la lecture de ce livre touffu. La deuxième partie est mieux ordonnée. On y traite de la *probolè* valentinienne et on examine successivement les auteurs ecclésiastiques favorables à la *probolè* (Tertullien, Novatien, Lactance, saint Hilaire chez les Latins ; Justin, Tatien, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Denys d'Alexandrie chez les Grecs) et ceux qui lui

sont hostiles (saint Irénée, Origène, Athanase) ; enfin un dernier chapitre est consacré à la *probolè* chez les hérétiques non valentiniens. Il est difficile de résumer ces analyses qui valent surtout par leur précision. Il est certain que les tâtonnements des premiers théologiens sont d'une importance capitale pour comprendre les controverses trinitaires du IV^e siècle. Que les spéculations des gnostiques aient joué dans cette histoire un rôle important, cela paraît aussi incontestable. La découverte de nouveaux écrits gnostiques en ces dernières années nous permet de nous faire du gnosticisme une image moins inexacte que celle tracée par les hérésiologues. D'autre part il faut faire une distinction entre la tradition de l'Église et les spéculations des écrivains ecclésiastiques, même les plus orthodoxes. L'étude du P. O. renouvelle bien des questions et on ne peut que recommander sa lecture aux historiens du dogme trinitaire. Mais qu'ils s'arment de courage et de patience ! B. B.

2192. A. Orbe S. J. *A propósito de Excerpta ex Theodoto 54,2 (κατ' ἰδίαν).* — Gregorianum 41 (1960) 481-483.

Le texte en question porte : « L'homme terrestre est à l'image, le psychique à la ressemblance de Dieu, le spirituel *κατ' ἰδίαν* ». Cette dernière expression a reçu diverses explications, si peu satisfaisantes qu'on est arrivé à proposer une correction : *κατ' ἰδέαν*. Le P. O. ne pense pas que là soit la vraie solution, et il interprète *κατ' ἰδίαν* dans le même sens que *ἰδίᾳ*, attesté ailleurs (61, 6). Cela voudrait dire que le spirituel est à part et que sa création n'entre pas dans l'exégèse de *Gen.* 1, 26 ou 2, 7. L'explication est tout à fait pertinente du point de vue de la langue. Je me demande cependant si elle rend parfaitement compte du texte, et si la conjecture *κατ' ἰδέαν* n'a pas quelque chance de rendre mieux la pensée. B. B.

2193. A. Grillmeier S. J. *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie.* — Revue Études august. 2 (1956) 295-312.

2194. A. Grillmeier S. J. *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie.* — Geist u. Leben 30 (1957) 101-115.

Cite des témoignages de saint Irénée, saint Ambroise, saint Jérôme, Gaudence de Brescia, Maxime de Turin, Pseudo-Augustin, Ambroise Autpert, Pseudo-Eadmer et Thomas d'Aquin.

2195. R. Paciorkowski. *L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité.* — Revue Études august. 5 (1959) 367-389. III^e s.

Étudie la *Passio* et les *Acta* (versions A et B) des saintes (tradition manuscrite, valeur historique, reconstitution des événements, attitude psychologique des martyres) et conclut que les martyres ne meurent pas pour une idée abstraite, pour une conviction, mais pour une personne concrète, Jésus-Christ. Ce fait est sans analogie dans l'histoire de l'antiquité. C. V. P.

2196. J. Mehlmann O. S. B. *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2,3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexus* (Analecta biblica, 6). — Romae, Pont. Institutum biblicum, 1957 ; in 8, XIX-706 p. L. 5700.

Cette thèse a le mérite de traiter d'un sujet bien défini : le texte d'*Eph.* 2, 3 dans la tradition patristique et médiévale depuis Clément d'Alexandrie et Ter-

tullien jusqu'au concile de Trente. L'étude offre ainsi une coupe transversale de la manière dont les Pères et les théologiens, grands et petits, en Orient comme en Occident, ont envisagé ce texte et y ont vu (ou non) le péché originel. Six « livres » : jusqu'aux Pélagiens (inclus), saint Jérôme et saint Augustin, des Pélagiens à Grégoire le Grand, de Grégoire à Thomas d'Aquin, de Thomas à nos jours (pratiquement jusqu'au concile de Trente), le texte de saint Paul. D'une manière générale dom M. est bien informé des questions littéraires, mais l'ensemble manque de perspective historique (la division de l'ouvrage en est un premier indice) et l'appréciation des doctrines demanderait plus de nuances (dom M. se contente de résumer ces doctrines, pour conclure ensuite si, oui ou non, on y retrouve « la » doctrine du péché originel). A propos de Tertullien il ne souligne pas assez que les principaux textes, empruntés au *De anima* (16, 7 ; 40, 1) datent de la période montaniste. C. V. P.

2197. G. Manacorda. *Ricchezza e povertà nel millenario pensiero cristiano.* — Humanitas (Brescia) 8 (1953) 18-29.

Quelques textes des Pères latins jusqu'à saint Grégoire (p. 24-29).

2198. J. J. Thierry. *Het conflict tussen martelaar en priester in de jonge kerk van Afrika.* — Nederlands Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 42 (1957) 63-77.

Dans l'affaire des *lapsi* Cyprien réagit énergiquement contre l'estime exagérée du martyre, surtout en opposant le pouvoir de l'évêque aux prérogatives des *confessores*. L'attitude de Tertullien est beaucoup plus nuancée. Catholique, il ne partage pas la ferveur populaire pour les *confessores*, mais n'exagère pas non plus le rôle de l'évêque. Dans sa période montaniste il diminuera encore ce rôle, mais n'exaltera pas pour autant l'estime pour le martyre. Sa rupture avec le montanisme et la création de la secte des Tertullianistes est peut-être le résultat de cette attitude modérée de Tertullien. C. V. P.

2199. H. Finé S. J. *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian.* Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes (Theophaneia, 12). — Bonn, P. Hanstein, 1958 ; in 8, 252 p. Mk. 29.80.

Cette importante étude traite le même sujet que A. Stuiber, *Refrigerium interim* (voir *Bull.* VIII, n° 466) qu'il n'a pas pu utiliser. L'auteur est le premier à le regretter, car il y a, à côté des accords nombreux, des divergences d'interprétation qu'il eût été intéressant de discuter plus à fond. Ce qui fait le mérite particulier du travail du P. F. est l'étude minutieuse, du point de vue linguistique, des thèmes eschatologiques de Tertullien : *sinus Abrahae, foveri, solacium, requies, refrigerium, apud dominum, in pace, in caelis, vita aeterna, immortalitas.* La méthode est excellente. Il faut signaler spécialement l'attention donnée aux anciennes versions de la Bible. Les incursions dans le domaine de la liturgie sont plus timides, et l'auteur est moins à l'aise sur ce terrain. A propos du *sinus Abrahae*, je me permets de signaler la formule : *in sinu Abrahae collocati partem in prima resurrectione habeant*, qui est à la base de nombreux textes gallicans et mozarabes et qui remonte certainement au IV^e^ siècle ; cf. B. Botte, *Prima resurrectio*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 15 (1948) 5-17. On ne peut que recommander cet ouvrage, non seulement à ceux qui s'intéressent à la pensée de Tertullien, mais aussi à tous ceux qui cherchent des précisions sur le latin

chrétien. Il sera particulièrement utile à ceux qui étudieront la prière pour les morts dans les textes liturgiques. B. B.

2200. L. De Bruyne. *Refrigerium interim.* — Rivista Archeol. crist. 34 (1958) 87-118.

Cet article n'était à l'origine qu'une recension de l'ouvrage de A. Stuiber qui porte le même titre (voir *Bull.* VIII, nº 466). Mais Mgr De B. avait tant de choses à dire que la recension s'est muée en article. L'auteur fait de sérieuses réserves sur la partie archéologique de l'ouvrage. Si l'attente intermédiaire des âmes dans un lieu subterrestre était un corollaire de la foi en la résurrection, cela devrait se traduire dans les monuments funéraires. M. Stuiber n'a pas négligé cette source d'information, mais il donne des scènes représentées des interprétations que Mgr De B. estime inexactes. Ainsi les scènes de banquet n'auraient rien à voir avec le banquet céleste ni avec l'eucharistie ; ce seraient des représentations de repas funéraires. Mgr De B. n'entend pas nier la croyance à un état intermédiaire, mais il refuse de prendre cette idée comme principe d'interprétation des monuments figurés. Il faut tenir compte des ensembles et de l'importance des éléments symboliques. Loin de voir dans l'ouvrage de M. Stuiber un tournant dans l'histoire de l'iconologie, Mgr De B. y décèle un vice de méthode. Un second article est promis qui achèvera la démonstration d'une manière positive. B. B.

2201. F. Ohly. *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte des Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe, 1). — Wiesbaden, F. Steiner, 1958 ; in 8, VI-328 p. Mk. 28.

Cette histoire consciencieuse et nuancée de l'interprétation du Cantique des cantiques, depuis Hippolyte de Rome jusqu'aux environs de l'année 1200, forme une contribution précieuse et originale à la connaissance de la spiritualité patristique et médiévale. Il est impossible de mentionner ici les noms de tous les auteurs dont M. O. analyse patiemment les œuvres. Voici les traits principaux de cette histoire.

Origène (dans ce qui nous reste de la traduction de son commentaire par Rufin et dans deux homélies traduites par saint Jérôme), en appliquant le texte sacré aux noces du Christ et de l'Église, mais surtout aux noces de l'âme chrétienne avec le Verbe, a trouvé un imitateur en saint Ambroise. Celui-ci (dans les explications éparses dans ses œuvres) introduit en outre une application à la Vierge Marie et identifie à plusieurs reprises l'épouse avec les vierges consacrées. Jérôme et Grégoire le Grand restent dans la ligne d'Origène et d'Ambroise, sans cependant atteindre au même niveau. Augustin a vu dans le Cantique un argument en faveur de l'unité de l'Église contre les donatistes. Bède le Vénérable est très important, moins pour l'originalité de ses idées (il reproduit l'exégèse de ses devanciers) que pour l'influence qu'il a exercée sur les auteurs qui le suivent et se contentent souvent de répéter son enseignement.

Rupert de Deutz rompt sciemment et définitivement avec la tradition en enseignant que le Cantique a pour objet l'amour divin, manifesté en la personne du Fils de Dieu fait homme ; celui-ci s'est incarné en la Vierge Marie, laquelle est l'épouse du Christ, mais aussi l'épouse du Père et le temple du Saint-Esprit. En son corps se célèbrent les noces de Dieu avec l'humanité. Aussi le Cantique

devient-il un dialogue entre le Christ et Marie. Rupert de Deutz a trouvé un disciple en la personne d'Honorius d'Autun.

Saint Bernard a connu Ambroise et, par l'intermédiaire de florilèges, les Pères grecs. Pour lui l'épouse est l'Église, et surtout l'âme chrétienne, en particulier l'âme contemplative, mais jamais Marie. Son interprétation est dominée par la mystique affective, fondée sur l'expérience de la contemplation. En ce sens il fait également figure de novateur. Son opinion est suivie par l'école cistercienne.

L'interprétation mariale se retrouve chez les prémontrés, les chanoines de saint Augustin et dans le poème marial *Quant li solleiz* (voir *Bull.* VII, n° 2107).

C. V. P.

2202. E. M. Llopart O. S. B. *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical romà.* — Liturgica, 2 (Scripta et documenta, 10. — Montisserrati Abbatia, 1958 ; in 8, XII-483 p.) 121-180.

L'auteur commence par une brève enquête historique sur l'évolution du rite de la confirmation, de saint Hippolyte aux premiers pontificaux du XI^e^ siècle et au pontifical romain du XV^e^ siècle. Les diverses formes du rituel romain sont reproduites dans un vaste tableau synoptique des textes, avec leurs variantes et en ordre chronologique. En appendice, le texte du pontifical actuel est reproduit, avec l'indication de l'origine de chaque partie. F. V.

2203. P.-M. Gy O. P. *Histoire liturgique du sacrement de confirmation.* — Maison-Dieu 58 (1959) 135-145.

Le P. G. a divisé son travail en trois sections : de la *Traditio apostolica* d'Hippolyte de Rome à l'époque carolingienne ; de cette époque au *Pontificale* romain de 1595 ; de ce *Pontificale* au *Rituale* romain de 1952. Cet exposé se déclare tributaire du travail de dom E. Llopart (voir *Bull.* VIII, n° 2202) ; il en donne un aperçu synthétique, sans guère y ajouter d'éléments nouveaux. F. V.

2204. J. Pascher. *Bischof und Presbyterium in der Feier des hl. Eucharistie.* — Münchener theolog. Zeitschr. 9 (1958) 161-170.

Mgr P. rappelle la tradition de l'Église ancienne d'après laquelle la célébration de l'eucharistie est normalement la fonction de l'évêque, le *presbyterium* lui étant associé. Cette tradition, attestée par saint Ignace et la *Tradition apostolique*, reste sous-jacente à des usages postérieurs, tel celui du *fermentum* prescrit par Innocent I^er^. Mgr P. recueille ces vestiges de l'ancienne conception de l'Église épiscopale, mise en veilleuse dans la théologie moderne. Il n'est pas exact que la version éthiopienne de la *Tradition apostolique* porte : « Darauf sprechen sie das eucharistische Gebet, dem voranschreitenden Bischof folgend » (p. 163). Cette leçon n'existe nulle part dans les manuscrits. Le texte authentique porte : « Tunc dicet sequentiam oblationis episcopus ». Les variantes sont : « Et dicunt sequentiam oblationis episcopus (*sic*) ». — « Et dicit sequentiam oblationis (*om.* episcopus) ». Le pluriel *dicunt* de la première variante vient d'une correction mal comprise (un *dicunt* omis plus haut et suppléé en marge). Il est vain de chercher dans la version éthiopienne une trace d'une concélébration formulée.

B. B.

2205. J. Crehan S. J. *The Typology of Episcopal Consecration.* — Theol. Studies 21 (1960) 250-255.

Cette note me paraît un peu laborieuse. Elle part de deux interprétations d'Hippolyte, l'une qui voit dans l'Ascension et la Pentecôte des symboles du royaume du Christ, l'autre qui présente le Christ sous l'image du grand-prêtre aaronique, portant sur les épaules les deux Testaments. Quel lien y a-t-il entre ces deux interprétations ? Je ne le vois pas très bien, malgré les explications données. De là on passe au rite de l'imposition des évangiles dans le sacre épiscopal. Notons que l'imposition se fait sur la tête et qu'il n'est question que des évangiles. Il n'y a aucun rapport avec le symbolisme d'Hippolyte ni avec *Deut.* 33, 8. D'autre part les premières attestations de ce rite n'apparaissent qu'en Syrie vers la fin du IV^e siècle. Le P. C. estime que la disparition de cette typologie est venue de la séparation entre l'Ascension et la Pentecôte. De quelle typologie s'agit-il ? Les anciennes représentations de l'Ascension montrent le Christ étendant les bras. Est-ce une imposition des mains pour conférer le Saint-Esprit ? C'est possible, mais cela n'a rien à voir avec la typologie du souverain sacerdoce. Celle-ci d'autre part est très bien conservée dans le rite romain. On peut même dire qu'il n'y a rien d'autre dans la prière consécratoire. Je n'ai peut-être pas bien compris la pensée du P. C. Mais est-ce bien ma faute ? B. B.

2206. L. Alfonsi. *Ovidio nelle Divinae institutiones di Lattanzio.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 170-176. IV^e s.

Relève les citations et allusions d'Ovide dans Lactance. Elles sont limitées aux *Fastes* et aux *Métamorphoses.*

2207. D. R. S. Bailey. *Lactantiana.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 165-176.

Examine une vingtaine de passages de Lactance et propose des émendations du texte. Plusieurs conjectures sont ingénieuses et méritent considération ; par exemple *De opif. Dei* 10, 19, *aulea* pour *antea.* D'autres me paraissent superflues ; ainsi *Div. inst.* II, 8, 39, la suppression de *quam.* B. B.

2208. P. Courcelle. *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue.* — Revue Études anciennes 59 (1957) 294-319.

Analyse l'exégèse de Lactance, *Instit.* VII, 24, 7 (millénariste) et des auteurs chrétiens des IV^e-VI^e siècles (*Oratio Constantini, De promiss. et praedic. Dei* de Quodvultdeus, le commentaire de Philargyrius, les *Scolia Bernensia,* les centons virgiliens et les écrits patristiques). Saint Jérôme (*Ep.* LIII, 7) a connu l'exégèse de Lactance et critiqué le centon de Proba (et non l'exégèse de saint Augustin, comme le veut A. Kurfess ; voir *Bull.* VII, n° 933). Saint Augustin (*Expositio inchoata in Epist. ad Rom.* 3) utilise l'exégèse de l'*Oratio Constantini* (contre K. H. Schelkle, dans *Beiträge zur Altertumswiss.* 32, 1939, 17-21).

C. V. P.

2209. A. Muller. *L'unité de l'Église et de la sainte Vierge chez les Pères des IV^e et V^e siècles.* — Bulletin Société franç. Études mariales 9 (1951) 27-38.

Le rapprochement entre Marie et l'Église par l'intermédiaire d'Ève, du concile de Nicée à celui d'Éphèse. Pour l'Occident M. M. examine les textes de Zénon de Vérone, Pacien de Barcelone, Jérôme, Ambroise et Augustin.

2210. C. Vogel. *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle.* — Paris, Letouzey & Ané, 1952 ; in 8, 206 p.

Il n'existait pas encore d'aperçu complet sur la doctrine et la pratique de la pénitence durant la période intermédiaire entre l'antiquité et le haut moyen âge en Gaule. Le livre de M. V. comble utilement cette lacune. Trois parties : l'époque gallo-romaine (IVe et Ve siècles), l'époque de saint Césaire d'Arles (503-542), le déclin de la pénitence antique (du concile d'Orléans en 549 à celui de Saint-Jean-de-Losne en 673-675).

La première partie passe en revue les dispositions réglant la pénitence canonique que l'on peut trouver chez saint Hilaire, dans les réponses des papes aux consultations des évêques, les canons des conciles de la Gaule, les sources narratives et les *Statuta Ecclesiae antiqua* (considérés comme témoin de l'usage d'Arles au Ve siècle). Contrairement à l'opinion de Jean Morin et de P. Hinschius, M. V. pense que la pénitence publique n'était pas le moyen normal et nécessaire pour lever l'excommunication « totale » : celle-ci pouvait être levée sans pénitence publique.

Cependant la pratique de la pénitence antique présentait de nombreux inconvénients, sociaux et autres. Ni Césaire d'Arles, ni les conciles ne cherchent à l'assouplir. Les pasteurs d'âmes, soucieux des réalités concrètes, proposent deux remèdes : ou retarder la pénitence officielle, qu'on ne pouvait recevoir qu'une fois, jusqu'à la fin de la vie (*in extremis*), quitte à raccourcir alors les étapes, comme on le prévoyait dans les canons, ou distinguer dans la pénitence deux moments : *agere poenitentiam* (durant la vie) et *accipere poenitentiam* (à la fin de la vie). Ce dernier remède est recommandé par Avit de Vienne et appliqué par Césaire. A ceux qui font pénitence les confesseurs et bientôt les évêques permettent la réception de l'eucharistie, moyennant l'aveu des fautes et l'accomplissement d'une « pénitence » appropriée. Cette pratique donnera lieu à l'établissement des tarifs pénitentiels.

A l'époque suivante la pénitence antique est graduellement abandonnée en faveur de la pénitence dite « tarifée », d'origine irlandaise. L'habitude de réconcilier les fidèles sur leur lit de mort selon la manière ancienne se perdit également, à un moment impossible à préciser. L'ancien rituel ne fut plus alors employé que pour les pécheurs publics excommuniés, comme le montrent peut-être les additions gallicanes du *Vat. Regin. 316*.

Il serait donc faux « d'imaginer une lutte d'influence entre la discipline canonique et la discipline pénitentielle irlandaise. Pratiquement les évêques de Gaule avaient pressenti, pour le traitement des âmes, la même solution que saint Colomban et ses disciples » (p. 203). C. V. P.

2211. P. F. Palmer S. J. *How the Priest Retain Sins?* — Theol. Studies 11 (1950) 240-258.

Traite aussi de la doctrine de saint Thomas, saint Bonaventure (et saint Ambroise) et de l'enseignement du concile de Trente.

2212. J. Madoz S. J. *La literatura patrística española continuadora de la estética de los clásicos*. Separada de la revista « Universidad », Zaragoza, 1950, nº 1 (Publicaciones de la Facultad de filosofía y letras, Zaragoza, Serie I, 4). — Zaragoza, 1950 ; in 8, 39 p.

La péninsule ibérique fut romanisée au Ier siècle après J.-C. La première littérature chrétienne était dominée par l'influence africaine. A partir du IVe siècle elle imite les auteurs païens et chrétiens, les uns pour la forme, les autres pour le contenu. On relève quelques traces de culture grecque. Le problème des classiques s'est posé également en Espagne : alors que Juvencus, Prudence

et Pacien de Barcelone imitent sans scrupule les modèles païens, Isidore de Séville et Alvare de Cordoue s'élèvent contre la lecture des auteurs non chrétiens, tout en les citant, exactement comme leurs contemporains. C. V. P.

2213. J. M. Ramos y Loscertales. *Priscilliano. Gesta rerum* (Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, V, 5). — Salamanca, Universidad, 1952 ; in 8, 120 p. Pes. 45.

Ce cours, professé à Salamanque en 1949-50, avait pour objet de retracer l'histoire du priscillianisme jusqu'en 384 et d'aborder les problèmes que posent la personne et l'œuvre de Priscillien (p. 101-120).

Notons quelques positions prises par M. R. Selon lui, le concile de Saragosse en 380 n'aurait édicté que des mesures disciplinaires ; il n'aurait porté aucune condamnation personnelle en matière de doctrine. Dans la question de l'authenticité des écrits priscillianistes, M. R. rejette la paternité de l'évêque Instance, mise en avant par G. Morin. Il revendique pour Priscillien lui-même le *Liber apologeticus*, le *Liber ad Damasum episcopum* et le *De fide et apocryphis* ; leur médiocrité serait à mettre au compte de leur rédaction précipitée. Enfin M. R. conteste que Cordoue ait été un centre priscillianiste ; l'hérésie serait restée cantonnée dans l'est de la péninsule. C. V. P.

2214. J. Ratzinger. *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum »*. — Revue Études august. 2 (1956) 173-185.

Par sa notion de l'appartenance spirituelle à l'Église de tous les temps, Tyconius s'est éloigné et de la communion catholique et de la secte donatiste. M. R. souligne bien tout ce qui sépare la notion de l'Église d'Augustin de celle de Tyconius. C. V. P.

2215. W. Ullmann. *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte.* Aus dem Englischen übertragen von G. Möser-Mersky. — Graz, Verlag Styria, 1960 ; in 8, xliii-682 p. S. 239.

M. U. étudie la formation des principes pontificaux de gouvernement durant une période qui s'étend pratiquement de l'empereur Gratien au célèbre canoniste homonyme.

Cet ouvrage constitue la version allemande de *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, paru à Londres en 1955. M. U. l'a muni d'une préface et y a apporté quelques modifications qui tiennent compte des travaux les plus récents. Qu'il nous suffise ici de renvoyer à la recension de l'original anglais parue dans *Bull.* VII, n° 1683. G. M.

2216. M. Pellegrino. *Il primo biografo di S. Ambrogio : Paolino di Milano.* — Scuola cattol. 79 (1951) 151-162.

Rassemble les renseignements au sujet de la vie de Paulin de Milan et étudie brièvement sa biographie de saint Ambroise.

2217. K. Gamber. *Die sechs Bücher « Ad competentes » des Niceta von Remesiana.* Frühchristliche Taufkatechesen aus dem römischen Dacien. — Osterkirchl. Studien 9 (1960) 123-173.

M. G. persévère dans l'entreprise désespérée d'attribuer le *De sacramentis* à Nicétas de Rémésiana (cf. *Bull.* VIII, n° 513) : cet ouvrage ne serait autre que le VI^e^ livre de Nicétas *Ad competentes*. Notons qu'il est étrange qu'une catéchèse postbaptismale figure dans des instructions *ad competentes*. De plus la notice de Gennade intitule le livre VI *Sextus de agni pascalis victima*, ce qui n'a rien à voir avec le *De sacramentis*. Je veux bien que Gennade ne reproduise pas le texte authentique du titre ; mais, si superficielle que soit sa description, il lui aurait fallu une imagination prodigieuse pour découvrir l'immolation de l'agneau pascal dans le *De sacramentis*. M. G. essaie de montrer ensuite que le *De sacramentis* dépend du *De mysteriis*. Comme Nicétas s'est aussi inspiré d'Ambroise, l'explication est très simple : c'est Nicétas qui s'est inspiré du *De mysteriis* pour composer le *De sacramentis*. Enfin M. G. veut montrer la parenté entre les écrits de Nicétas et le *De sacramentis*. La méthode est assez expéditive et M. G. se contente de peu. La question des rapports entre le *De mysteriis* et le *De sacramentis* est étudiée sans tenir compte de la différence entre les genres littéraires : des sermons prêchés et un traité écrit. En fait, M. G. prend pour point de départ ce qu'il fallait démontrer et il se contente d'expliquer comment l'auteur du *De sacramentis* a procédé. Quant aux rapprochements entre Nicétas et le *De sacramentis*, ils sont très faibles, et on pourrait en trouver de semblables dans n'importe quel ouvrage de la même époque. Il n'y a rien qui approche des caractéristiques de style qui ont été relevés par le P. O. Faller. Au reste le témoignage de Gennade suffirait à lui seul à infirmer la thèse. B. B.

2218. E. Kähler. *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche.* — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; in 8, 166 p.

Excellente étude sur le *Te Deum*. On regrettera seulement que l'auteur n'ait pas fait précéder son analyse d'une édition critique du texte. La besogne était déjà préparée par M. Frost qui a publié en une série d'articles les matériaux utiles. Avec raison M. K. estime que l'attribution à Nicétas de Rémésiana est une hypothèse sans fondement solide, aussi bien pour la tradition littéraire que pour la critique interne. Je serais même plus radical que lui en la matière. Il y a des chances que le nom de Nicetus (et non Nicetas) soit une mauvaise lecture de Anicetus. Au contraire, M. K. s'est laissé séduire par l'hypothèse de P. Cagin, suivant laquelle le *Te Deum* serait une anaphore désaffectée. Elle me paraît tout à fait insoutenable. Le point de départ de Cagin est un texte mozarabe tardif, absent des anciens manuscrits, et qui a subi l'influence du *Te Deum*. Quant à l'analogie avec les anaphores, elle se réduit à la présence du *Sanctus*. Mais cette prière ne fait pas partie du schéma primitif des anaphores, et cela ne prouve rigoureusement rien. D'autre part on n'y trouve absolument rien de ce qui est caractéristique des anaphores. Cette réserve n'affecte pas la valeur du commentaire. Signalons spécialement la section consacrée à l'interprétation patristique du Ps. 24, auquel l'acclamation *Tu rex gloriae Christe* fait allusion. B. B.

2219. C. W. Dugmore. *Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers.* — Journal eccles. History 2 (1951) 24-37.

Deux lignes se dessinent dans le développement de la doctrine de l'eucharistie chez les anciens Pères. La première, représentée par saint Augustin, souligne le symbolisme (*signum*) du pain et du vin (union des chrétiens entre eux et avec le Christ) et la présence spirituelle dans les éléments et dans le chrétien

qui les reçoit (*res sacramenti*, objet de foi). L'autre, remontant en particulier à saint Ambroise, qui insiste sur la conversion des éléments par le geste et la parole du prêtre (*signum* et *res* sont identifiés), et aboutissant à la doctrine de la transsubstantiation et de la ré-immolation à chaque messe. C. V. P.

2220. P. Schepens. *L'Ambrosiastre et saint Eusèbe de Verceil.* — Rech. Science relig. 37 (1950) 295-299.

Avant sa conversion l'Ambrosiaster n'était pas juif, mais païen. Dans la *Quaestio* 125 il attribue (à tort) à un *libellus* d'Eusèbe de Verceil une erreur concernant le Saint-Esprit. Le P. Sch. croit qu'il s'agit du livre VIII du traité sur la Trinité reproduit dans PL 72, 237-288 sous le nom de Vigile de Thapse. Le ms. *Vat. lat. 1319* attribue ce traité à Eusèbe de Verceil. C. V. P.

2221. M. J. Donnelly S. J. *The Queenship of Mary during the Patristic Period.* — Marian Studies 4 (1953) 82-108. Ve s.

Article de seconde main. Le P. D. reconnaît sa dette envers H. Barré (voir *Bull.* IV, n° 212). Du Ve au IXe siècle.

2222. M. Brożek. *De Prudentio-Pindaro latino.* — Eos 47 (1954) 107-141 ; 49 (1957-58) 123-150.

Le temps, la vie et l'œuvre de Prudence. Dans les hymnes du *Cathemerinon* et surtout dans celles du *Peristephanon*, où il célèbre les martyrs comme « athlètes » et « soldats » du Christ, Prudence a étroitement imité Pindare. Les sources de sa connaissance de la vie des martyrs sont ses informations personnelles et surtout les *Acta* des martyrs. C. V. P.

2223. S. M. Hanley. *Classical Sources of Prudentius.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3733-3734.

Prudence est le meilleur exemple de l'adaptation de la tradition poétique classique à l'expression des idées chrétiennes. Son principal modèle est évidemment Virgile, surtout dans la *Psychomachia*. Mais tous les grands poètes latins lui sont familiers. Il s'inspire d'Horace et de Catulle dans le *Cathemerinon* ; sa poésie didactique est dans la ligne de Lucrèce ; ses satires, telles ses attaques contre le paganisme dans le *Contra Symmachum* ou contre la luxure et l'avarice dans l'*Hamartigenia*, font écho à Juvénal. Sa dette envers les Métamorphoses et les Fastes d'Ovide est aussi considérable. Sénèque et Lucain inspirent ses descriptions dramatiques, surtout dans le *Peristephanon*, et certaines scènes de la *Psychomachia* font penser à Stace. Son idée de la pérennité de Rome se rattache à la longue tradition qui, d'Ennius à Virgile, s'étend jusqu'au moyen âge et à laquelle adhéraient déjà Tertullien et Lactance. Dissertation de 349 p. en microfilm, Dl. 4.50. H. B.

2224. A. Salvatore. *Qua ratione Prudentius, aliqua « Cathemerinon » libri carmina conscribens, Horatium Virgiliumque imitatus sit.* — Annali Facoltà Lettere e Filos. (Università di Napoli) 6 (1956) 119-140.

Parallèles verbaux et textuels d'Horace et de Virgile, non signalés par les éditions, dans *Cathemerinon* III, V et VIII.

2225. F. X. Murphy C. SS.R. *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola.* — Revue Études august. 2 (1956) 79-91.

Témoignages tendant à prouver l'existence d'une amitié fidèle entre Rufin et Paulin de Nole. Cette amitié suppose une correspondance assez abondante, qui est perdue.

2226. F. Châtillon. « *De Gregorio Nazianzeno* ». *Une thèse récente. De nouvelles recherches.* — Revue Moyen Age latin 7 (1951) 193-200.

A propos de la thèse de J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, parue dans la suite (Paris 1952), M. Ch. établit un programme de recherches concernant l'influence de Grégoire de Nazianze en Occident. Cette influence s'est exercée en partie par l'intermédiaire des neuf homélies traduites (ou plus exactement adaptées) par Rufin. C. V. P.

2227. Ch. Favez. *Saint Jérôme peint par lui-même* (Collection Latomus, 33). — Bruxelles, Latomus, 1958 ; in 8, 55 p. Fr. 80.

Sur la base des préfaces que saint Jérôme a données en tête de ses Commentaires, révisions et versions de la Bible, traités et opuscules, traductions d'ouvrages grecs (en tout 111 pièces), M. F. a eu l'heureuse idée de composer un portrait de saint Jérôme « sous des aspects particulièrement révélateurs de l'homme : le savant, le lettré, l'écrivain, le polémiste, le satirique, l'ami, le chrétien ». La correspondance aurait sans nul doute fourni matière à un portrait plus fouillé, mais les notations réunies ici éclairent déjà suffisamment « la complexité de cette personnalité si originale », « toute de contrastes et d'oppositions ». Il ne peut être question de résumer cette courte plaquette, aussi objective que solidement documentée, qui se lit d'un trait avec un vif plaisir. F. P.

2228. Chr. Mohrmann. *S. Jérôme et S. Augustin sur Tertullien.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 111-112.

La tradition postérieure a tu le nom de Tertullien parce qu'il était hérétique. Saint Jérôme lui prodigue des éloges. Saint Augustin voit en lui l'hérétique tout en lui reprenant le mot célèbre : *semen est sanguis christianorum* (*Serm.* 22, 4, 4). C. V. P.

2229. L. Chavoutier. *Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du « Tractatus contra Origenem de visione Isaiae ».* — Vigiliae christ. 14 (1960) 7-14.

Le *Tractatus* en question, édité en 1901 par A. Amelli d'après deux manuscrits du Mont-Cassin (*345* et *342*), a été attribué à saint Jérôme par son éditeur, et G. Morin soutint à plusieurs reprises la même opinion. Depuis lors on s'accorde à ne voir en Jérôme que le traducteur d'un opuscule grec. C'est l'opinion de M. Ch., et il l'étaie d'un argument nouveau : dès 380 Jérôme était en possession d'arguments bien plus probants empruntés à Didyme l'Aveugle. M. Ch. rejette aussi l'attribution de l'original à Didyme et pencherait pour Théophile d'Alexandrie. B. B.

2230. W. H. C. Frend. *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa.* — Journal eccles. Hist. 4 (1953) 13-26.

Tout comme il existait en Afrique une tradition rigoriste et prophétique, représentée par le montanisme, Cyprien et les Donatistes, de même on peut y relever un courant gnostique-manichéen. M. F. en fait l'historique et montre comment, par son explication prétendument scientifique, ce courant veut libérer les âmes de la religion populaire (crainte des démons agissant par les astres, crainte du mauvais œil, terreur du dieu Ialdabaoth). Sa doctrine est dominée par une double tendance : attaques lancées contre l'Ancien Testament et importance exclusive accordée aux textes de saint Paul qui appuient ses vues docétistes et ésotériques.

M. F. pense que ce courant gnostique-manichéen a exercé une grande attraction sur les catholiques. Il examine en particulier les raisons qui ont poussé Augustin à lui donner son adhésion. Même après sa conversion celui-ci se sent attiré par l'idéal de perfection de la secte. Enfin, dans sa controverse antipélagienne, il lui est difficile de répondre aux accusations de manichéisme : sa théologie de la grâce présente beaucoup de ressemblances avec la doctrine des manichéens.

C. V. P.

2231. *Augustinus Magister.* Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. T. III : *Actes.* — Paris, Études augustiniennes, 1955 ; in 8, 495 p.

Les deux premiers volumes de ce recueil ont été recensés *Bull.* VII, n° 152. Ce troisième comprend les rapports et les discussions du congrès (p. 27-276), les communications suscitées par les discussions ou envoyées trop tardivement à la rédaction (p. 277-482) et le catalogue des manuscrits et estampes exposés à la Bibliothèque nationale à l'occasion du congrès (p. 483-492).

Les rapports et discussions marquent à la fois un point d'arrivée et un point de départ dans les recherches augustiniennes. Ils ont pour objet non seulement les communications présentées aux tomes I-III, mais aussi les études importantes parues ailleurs. Chr. Mohrmann, *Problèmes philologiques et littéraires* (p. 27-50) présente une revue exhaustive sur ce vaste sujet. Elle souligne en particulier deux points : 1) les limites de la méthode des parallèles textuels, employée par le P. P. Henry, M. J. Pépin et M. P. Courcelle ; la méthode ne vaudrait que pour les textes techniques, non pour les éléments de la langue courante, qui décrivent des situations générales ; 2) la valeur de la critique interne. Dans la discussion M. Courcelle précise encore son interprétation de la scène du jardin de Milan. Il est difficile, sinon impossible, de déterminer à priori les limites de la méthode des parallèles textuels dans le cas d'Augustin. De toute façon un emprunt verbal (d'ailleurs presque toujours « indirect ») n'entraîne pas l'emprunt d'idées et l'utilisation d'une source littéraire n'enlève rien au caractère historique de l'événement rapporté. Pour terminer M. G. de Plinval précise sa position concernant le *Speculum* « *Quis ignorat* », qu'il veut attribuer à un milieu pélagien et hiéronymien.

M. Pellegrino, *Le problème des sources* (p. 51-63). Il s'agit des sources littéraires (Cicéron, Quintilien, saint Ambroise, le manichéisme, les Pères grecs et, p. 64-65, la *Vita et passio Cypriani*). La discussion souligne la complexité du problème des sources chez saint Augustin. Il nous manque les textes des doxographes auxquels il puisait sans doute directement, car les rapports avec les grandes œuvres ne sont pas concluants.

C. Lambot O. S. B., *Le monachisme de saint Augustin* (p. 64-67), souligne entre

autres choses que, « si la thèse du P. M. Verheijen était admise (voir *Bull.* VII, nº 152), le *De ordine monasterii* présenterait pour l'histoire de la liturgie une importance majeure, car non seulement son *ordo* de l'office canonial est le plus ancien que nous possédions, mais il deviendrait l'unique document laissé par la liturgie africaine ». La discussion s'organise autour de l'hypothèse : Alypius, auteur du *De ordine monasterii*.

A. Pincherle, *Les sources platoniciennes de l'augustinisme* (p. 71-93), souligne l'intérêt de la communication du P. E. Hendrikx, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus* (voir *Bull.* VII, nº 152), saine réaction contre la tendance exagérée de « platoniser » Augustin.

A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne* (p. 103-163), est une très vaste enquête autour du problème : Augustin est-il, oui ou non, un mystique ? La définition de la mystique étant controversée, M. M. termine son exposé en établissant les conditions d'une étude valable : lever les hypothèques du verbalisme et du dogmatisme (notamment la crainte d'attribuer à Augustin un certain ontologisme), entreprendre une large enquête sur l'ensemble de la pensée augustinienne, distinguer expérience mystique et théologie mystique, replacer sa doctrine dans l'histoire (ou la « préhistoire ») de la mystique ; bref, ne pas séparer la pensée globale d'Augustin de son histoire, de son œuvre et de son temps. A ces conditions on pourra espérer que « l'ère de l'à-peu-près » sera révolue.

R. Jolivet, *L'homme et la connaissance* (p. 169-186), amorce une intéressante discussion au sujet de l'illumination augustinienne : est-elle un don surnaturel (on répond généralement : non) ou un « don surajouté » (un don qui n'est pas compris dans l'entité noétique de l'homme) ? M. H. Somers défend cette dernière opinion (par l'illumination Augustin aurait voulu échapper à l'affirmation plotinienne de l'identité mystique de Dieu et de l'esprit humain ; en outre, sur le plan psychologique, Augustin y aurait vu le fondement de la présence de l'âme en Dieu). Pour M. F. Van Steenberghen il y a une bonne part de métaphore dans la doctrine de l'illumination : elle marquerait « le caractère immédiat des rapports que nous avons avec la lumière intellectuelle, avec les vérités éternelles etc. » Mais, vers la fin de sa vie, Augustin en vint à une connaissance *per speculum*, connaissance indirecte, dans laquelle l'homme ne perçoit plus qu'un reflet de la vérité divine. Selon le P. Ch. Boyer, « on ne voit pas bien ce que serait une lumière intellectuelle qui ne serait ni Dieu ni l'âme ». Cette lumière ne serait autre que l'intelligence humaine, qui est une participation de Dieu. Par le fait que Dieu donne aux hommes leur intelligence, il les illumine.

H.-I. Marrou, *La théologie de l'histoire* (p. 193-204), signale de nombreux problèmes non résolus et appelle de ses vœux « un commentaire vraiment scientifique, livre par livre, ligne par ligne » du *De civ. Dei*. Le compte rendu de la discussion contient des remarques intéressantes et suggestives au sujet du patriotisme d'Augustin, de sa manière de s'exprimer en « exempla » et sur sa notion du temps.

G. Philips, *Le mystère du Christ* (p. 213-220). La discussion a pour objet principal la causalité du Christ dans les sacrements. Mgr Ph. ayant cru déceler chez Augustin un certain occasionalisme sacramentaire (le Christ-Dieu « produit » la grâce, le Christ-homme n'est principe qu'au sens d'une causalité morale), le P. P. Smulders rappelle qu'Augustin parle d'une « réalisation de la mort du Christ » dans l'âme du baptisé et le P. E. Braem estime « qu'il y a dans la théologie sacramentaire élaborée par Augustin plus qu'un pur moralisme ». Le P. Th. A. Audet propose qu'on étudie la langue sacramentaire d'Augustin en se dégageant de toute catégorie scolastique et en distinguant les grandes périodes doctrinales :

anti-manichéenne, anti-donatiste, anti-pélagienne. Il serait de toute façon prématuré de parler d'une synthèse doctrinale sur ce point.

H. Rondet S. J., *Thèmes bibliques. Exégèse augustinienne* (p. 231-242). Dans la discussion dom B. Capelle remarque qu'on n'a pas encore mis suffisamment en relief l'influence d'Ambroise sur la doctrine du péché originel de saint Augustin.

Th. Deman O. P., *La théologie de la grâce* (p. 247-257). La discussion qui suit s'organise autour des communications du P. Ch. Boyer, de M. F. Floëri et de dom J. Lebourlier. Les objections et réponses à la première et la troisième ont été exprimées par écrit. Elles sont reproduites avec les communications de ce tome III et signalées plus loin.

P. Vignaux, *Influence augustinienne* (p. 265-269).

Des dix-sept communications, les cinq premières ont été provoquées par les rapports sur la grâce chez Augustin. H. de Lubac S. J. (p. 279-286), *Note sur saint Augustin, De libero arbitrio III, 20, 56*, montre par une analyse serrée que le P. Ch. Boyer a tort de voir affirmée dans ce texte la possibilité (d'ailleurs purement théorique) de la concupiscence dans l'état d'innocence. Il s'agit bien des enfants d'Adam et non d'âmes créées dans l'état d'innocence et grevées, dès l'origine, d'ignorance et de faiblesse, comme le pensait déjà Y. de Montcheuil (voir *Bull.* II, n° 312).

J. Lebourlier O. S. B., *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin* (p. 287-300), reprend d'abord presque textuellement la communication du tome II et y ajoute l'analyse du *De spiritu et littera* 30-34, du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. I, q. 2, 7, du *De gratia Christi* et du *De correptione et gratia*. Vu le rôle primordial de la grâce dans l'œuvre de la conversion, Augustin doit concéder que la responsabilité personnelle du pécheur est diminuée : s'il refuse son consentement à la grâce, c'est qu'il n'a pas reçu une aide assez puissante. De là une atténuation de sa responsabilité. Pour compenser cette absence de pleine responsabilité Augustin recourt à la théorie de la *massa damnata*. Les textes analysés (allant de 396 à 426-27) montrent qu'Augustin n'a pas varié sur ce point. Au contraire, à partir du *De spiritu et littera* il accentue encore la maîtrise de Dieu sur la liberté humaine.

J. Lebourlier O. S. B., *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur* (p. 301-307), appuie l'exégèse que le P. H. de Lubac donne du texte du *De libero arbitrio* III, 20, 56 (voir ci-dessus). L'*Ep.* 166 confirme cette interprétation. Dans les *Retractationes* (I, 9, 6) Augustin schématise trop sa pensée. Le *De dono perseverantiae* 11, 27 est plus fidèle, mais ces trois derniers textes supposent qu'Augustin voyait dans le *De libero arbitrio* III l'alternative de la transmission du péché d'Adam comme péché ou, hypothèse rejetée, sa négation (thèse pélagienne).

Ch. Boyer S. J., *Concupiscence et nature innocente (Réponse à des objections)*, p. 310-316, ajoute au dossier l'*Op. imperf.* VI, 16, texte tout aussi discuté que les autres. Le P. B. ne cite pas *Contra duas epist. Pelagianorum* I, 16, 35, texte dans lequel Augustin concède en toutes lettres aux Pélagiens que la concupiscence aurait pu exister au paradis et ajoute : *sufficit nobis quia nunc talis in hominibus non est* (*sc.* concupiscentia), *qualem in illius felicitatis loco esse potuisse conceditis*. Mais Augustin n'a pas exploité cette veine.

G. de Broglie S. J., *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »* (p. 317-337), approuve l'exégèse que dom Lebourlier a donnée de cet ouvrage d'Augustin et montre comment il faut concevoir l'*auxilium sine quo non* et l'*auxilium quo*, conformément à la vraie pensée de l'évêque d'Hippone.

K. Aland, *Augustin und der Montanismus* (p. 339-355). A la fin du IV^e^ siècle et à l'époque d'Augustin le montanisme est bien mort en Occident, y compris

dans l'Illyricum. Les auteurs qui en parlent encore le font par ouï-dire et par manière d'exercice théologique.

I. Alcorta, *El mensaje agustiniano del amor* (p. 357-364). L'univers a été créé par amour ; tous les êtres seront réintégrés dans l'*ordo amoris*.

M. C. Díaz y Díaz, *Datos sobre la lengua latina en San Agustín* (p. 365-370), rassemble les remarques linguistiques éparses dans les *Enarrationes in Psalmos*.

E. Fortin, *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11)*, p. 371-380, critique la communication de Ch. Couturier (voir *Bull.* VII, nº 152) : il est vrai que la doctrine d'Augustin sur l'union de l'âme et du corps n'est ni platonicienne ni aristotélicienne, mais « il existe une doctrine spécifiquement néoplatonicienne des rapports de l'âme et du corps dont la nouveauté et l'importance ne semblent pas avoir été suffisamment marquées ». Augustin aurait repris cette doctrine.

K. Forster, *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Augustins Weisheitsbegriff* (p. 380-389), montre quels sont les multiples aspects de la *sapientia* dans le *De civ. Dei* : sagesse de Dieu, sagesse de l'homme, chacune étant comprise soit au sens néoplatonicien, soit au sens purement chrétien.

L. H. Grondijs, *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle* (p. 391-410). L'élément chrétien qu'on découvre dans les rares documents conservés n'appartiendrait pas au noyau primitif du manichéisme numidien et n'aurait été introduit qu'à la suite des persécutions dont cette croyance fut l'objet. M. G. tente de reconstituer sur cette base le manichéisme tel qu'il existait à l'époque d'Augustin en Afrique proconsulaire.

E. von Ivánka, *Römische Ideologie in der Civitas Dei* (p. 411-417). Les Romains ont organisé leur patrie, mus par le désir de la gloire. Ce désir leur a inspiré des lois justes, c'est pourquoi ils ont *mérité* l'empire universel. Cette idée se retrouve aussi chez les auteurs contemporains et antérieurs à Augustin. Chez tous, y compris Augustin lui-même, on reconnaît un thème politique (*νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία*) qui remonte au livre VIII de la *République* de Platon et qu'Augustin aurait connu par l'intermédiaire de Porphyre.

G. Mathon, *Saint Augustin et Scot Érigène* (p. 419-428). Les idées et les textes augustiniens cités par Érigène « sont le plus souvent subordonnés à des procédés dialectiques, à des raisonnements qui aboutissent à des conclusions dont beaucoup sont étrangères à la pensée du maître d'Hippone ».

H. Meyer, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker?* (p. 429-437). Augustin a toujours préféré les clartés de la connaissance intellectuelle à la ténèbre de la connaissance mystique. On ne peut démontrer avec certitude qu'il ait joui de la contemplation infuse.

C. J. Perl, *Augustin und die Musik* (p. 439-452). Après avoir rappelé les apports d'Augustin à l'histoire de la musique, M. P. expose d'une façon intéressante la philosophie de la musique telle qu'Augustin l'a développée dans certains passages du *De musica*, du *De Trinitate* et des *Confessions*. En résumé : Augustin nous a transmis une bonne définition de la musique ; la musique est pour lui une philosophie, c'est-à-dire un moyen de connaître la vérité sur Dieu et sur le monde ; il a analysé très finement la psychologie de la perception musicale.

A. Piolanti, *Il mistero del « Cristo totale » in S. Agostino* (p. 453-469). Exposé doctrinal : les éléments qui fondent la synthèse du « Christ total » (la solidarité du Christ avec nous, non pas selon la formule platonisante, mais selon la Bible), la doctrine du corps mystique proprement dit.

A. Vaccari, *Saint Augustin, saint Ambroise et Aquila* (p. 471-482), veut montrer « par des arguments nouveaux que saint Ambroise a connu et utilisé un psautier latin qui contenait déjà pas mal de leçons caractéristiques du psautier habituel de saint Augustin ; que par conséquent les leçons qui distinguent le psau-

tier augustinien de ses congénères ne sont pas toutes dues à la revision faite par Augustin » ; enfin que ces leçons particulières (adoptées par Augustin préoccupé d'une plus grande fidélité au texte grec) ont des traits qui les rapprochent de la version grecque d'Aquila. C. V. P.

2232. *Augustiniana. Sexto decimo exacto saeculo a die natali S. Aurelii Augustini, 354-1954.* — Lovanii, Institutum historicum augustinianum, 1954 ; in 8, 327 p.

Tiré à part de la revue *Augustiniana* 4 (1954) 221-542, avec pagination propre. Ces études ont été recensées séparément ; voir *Bull.* VII, n° 2440 ; VIII, n^os 2241, 2243, 2260, 2286, 2295, 2303, 2304, 2308, 2331 et 2556.

2233. F. Châtillon. *Le plus bel éloge de saint Augustin.* — Revue Moyen Age latin 5 (1949) 234-237.

2234. G. Bardy. *Post apostolos ecclesiarum magister.* — Revue Moyen Age latin 6 (1950) 313-316.

2235. P. Courcelle. *Le « maître » Augustin.* — Augustinus Magister, t. III (voir *Bull.* VIII, n° 2231) 9-11.

2236. G. Folliet. *Pour le dossier « Augustinus magister ».* — Revue Études august. 3 (1957) 67-68.

Témoignages du titre de *magister* décerné à Augustin dans l'antiquité et durant le haut moyen âge.

2237. J. J. O'Meara. *The Young Augustine.* The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion. — London, Longmans Green & Co., 1954 ; in 8, xv-215 p. Sh. 21.

2238. J. J. O'Meara. *La jeunesse de saint Augustin.* Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion. Traduit de l'anglais par J.-H. Marrou. — Paris, Plon, 1958 ; in 8, 277 p. Fr. 8.40.

Ce très beau livre de haute vulgarisation s'ouvre par une introduction générale aux *Confessions* (but, valeur historique, composition). Ensuite Mgr O'M. parcourt les étapes de la formation et de l'évolution intellectuelle d'Augustin, depuis sa première éducation chrétienne à Thagaste jusqu'à son séjour à Cassiciacum, après sa conversion, tout en ayant soin de déterminer avec le plus de précision possible ses divers états d'esprit et l'évolution intérieure qui l'y a conduit.

On sait que l'interprétation donnée par Mgr O'M. à certains événements de la vie d'Augustin diffère notablement de celles de P. Courcelle, P. Henry et W. Theiler. Il a soin de le dire et de fournir les raisons de sa manière de voir.

Au lieu de lui offrir une synthèse toute faite du néoplatonisme et du christianisme (thèse de M. Courcelle), le rôle très important d'Ambroise a consisté à lever les *dubia* d'Augustin : par ses sermons, il lui a appris la nature spirituelle de Dieu et la notion du mal comme privation, ainsi qu'une saine interprétation de l'Écriture. Mais Ambroise n'a pas mis Augustin en contact avec Manlius Theodorus et ce dernier n'a pas fourni à Augustin « les livres des Platoniciens », car on ne peut l'identifier avec « l'homme gonflé de l'orgueil le plus farouche ».

Mgr O'M. ne croit pas qu'Augustin ait cherché ou atteint l'extase plotinienne ; « l'incroyable incendie » marque son enthousiasme à la découverte, — parallèle à celle de l'*Hortensius*, — des traités de Plotin sur le Beau et de Porphyre sur le retour de l'âme. Il n'y a donc eu ni extase, ni tentative d'extase. Toutefois

l'influence de Porphyre sur Augustin a été très grande, comme le montre la présence dans son œuvre du thème porphyrien de la nécessité d'un médiateur entre le Père et les hommes (*De civ. Dei* X, 24-32 ; *Epist.* 118, 3.5 ; *De Trinitate* IV, 10, 13-12, 15 ; *Conf.* VII, 9, 13-21, 27 ; cinq textes des dialogues). Cette influence certaine de Porphyre (ce serait lui « l'homme gonflé d'un orgueil farouche ») n'exclut cependant pas celle des autres néoplatoniciens (les « Égyptiens » de *Conf.* VII, 9, 15). En résumé : « les deux conversions d'Augustin, l'une au néoplatonisme, l'autre au christianisme, se sont nécessairement succédé à très peu d'intervalle » (p. 203).

Mgr O'M. défend l'historicité de la scène du *Tolle, lege*. A l'argument de M. Courcelle que cette scène constitue un doublet avec la conversion des jeunes gens de Trèves, il riposte : pourquoi ne pas interpréter les doublets en sens inverse, en supposant qu'Augustin a raconté la conversion des jeunes gens et celle d'Antoine sur le modèle de sa propre conversion ? Un autre argument en faveur de l'historicité de la scène sont les parallèles des autres œuvres, cités par Mgr O'M. : *Contra Acad.* II, 5 et *De beata vita* I, 4.

Dans l'épilogue enfin, nous apprenons comment Augustin était complètement converti au christianisme au moment où il écrivait ses dialogues. Concernant le récit de la vision d'Ostie, Mgr O'M. défend l'originalité d'Augustin, car l'influence de Plotin ou de Porphyre n'y est pas très claire, ni indubitable.

La traduction française de M^me^ M. est très bonne. Les nombreuses citations des *Confessions* ont été empruntées à la traduction très vivante du P. L. de Mondadon. C. V. P.

2239. O. Perler. *Les voyages de S. Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (Supplément à la « Revue des études augustiniennes ». — Paris, Études augustiniennes, 1958 ; in 8, 374 p.) 5-42.

En s'appuyant sur les sources (sermons, données topographiques conservées dans certains manuscrits, traités, documents des conciles africains, Possidius) M. P. dresse un tableau chronologique des voyages d'Augustin (p. 10-20). L'article lui-même confronte ces indications avec les anciens itinéraires, étudie les conditions dans lesquelles Augustin voyageait et revise, à la lumière des données topographiques, la chronologie des sermons telle qu'elle a été établie par A. Kunzelmann et par S. M. Zarb. C. V. P.

2240. G. Oggioni. *L'esperienza della fede nella conversione di Sant'Agostino.* — Scrinium theologicum 1 (1953) 125-181.

M. O. esquisse comme suit l'évolution du jeune Augustin. Éduqué dans le catholicisme, Augustin a pour la première fois conscience de se séparer de l'Église lorsque, préférant la raison à la foi, il adhère au manichéisme. Il abandonne les manichéens lorsqu'il se rend compte que ceux-ci, tout en promettant la connaissance rationnelle, exigent en fait la foi. Son adhésion à l'Académie s'explique par le fait qu'étant hostile à la foi, Augustin ne peut redevenir catholique. Cependant, après son contact avec Ambroise, il passe du scepticisme total au probabilisme de Carnéade. A la suite de cette évolution, il se fait inscrire au nombre des catéchumènes. Ce n'est pas encore la conversion. Celle-ci sera atteinte au moment où il croira en Dieu sur l'autorité des Écritures, confiées à l'Église catholique (*Conf.* VI, 5), bien qu'il exclue encore à ce moment la foi à l'incarnation du Fils de Dieu. Intervient ensuite la lecture des livres néoplatoniciens, qui lui révèlent la nature de Dieu et du mal. Son enthousiasme le porte à tenter l'expérience de l'extase. Après l'échec de celle-ci et à la suite de la lecture des

épîtres de saint Paul, il est enfin convaincu de la nécessité absolue de la foi. A ce moment son évolution intellectuelle est terminée.

Trois *excursus* portent sur la valeur historique des *Confessions*, le premier acte de foi d'Augustin (M. O. défend la thèse du P. Boyer ; voir *Bull.* VIII, n° 2267), et la tentation (réelle, selon M. O.) du néoplatonisme. C. V. P.

2241. A. Sizoo. *Augustinus' bekeeringsverhaal als narratio.* — Augustiniana 4 (1954) 240-257.

Augustin, rhéteur, a fait de sa conversion une *narratio* selon toutes les règles de l'art, transmises par l'*Auctor ad Herennium*. Il s'ensuit que le récit du combat spirituel est vrai dans son noyau, mais qu'il faut le dégager des éléments dramatiques et affectifs qui l'entourent. La conversion d'Augustin aurait été plus intellectuelle qu'il ne le dit. C. V. P.

2242. W. Theiler. *CR de P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (voir *Bull.* VI, n° 712). — Gnomon 25 (1953) 113-122.

Ce compte rendu important s'occupe spécialement des parallèles textuels sur lesquels M. C. appuie sa thèse. M. Th. approuve pleinement les arguments de celui-ci en faveur du néoplatonisme d'Ambroise dans le *De Isaac vel anima* et le *De bono mortis* ; il verse même un nouveau texte au dossier : Plotin, *Enn.* I, 6-7, 1 parallèle à *De Isaac* 79.

Pour le reste il critique M. C. sur les points suivants : 1) Ambroise a subi l'influence de Plotin à travers Porphyre et un Père grec (peut-être saint Basile) ; 2) il n'est pas certain qu'Augustin ait connu les « écrits néoplatoniciens » d'Ambroise avant son séjour à Cassiciacum (août 386) ; 3) il n'est pas certain non plus qu'Augustin ait connu le néoplatonisme par son contact avec Ambroise, car Augustin attribue ce contact à un *homo immanissimo typho turgidus*, qui n'est pas non plus Manlius Theodorus.

Après avoir éliminé Ambroise, M. Th. s'efforce de démontrer l'influence de Porphyre sur saint Augustin, en particulier sur les dialogues de Cassiciacum (*Solil.* 1, 25 ; *De quantitate animae* 2) et sur le récit de la vision d'Ostie.

De tout ceci il résulterait donc, d'après M. Th., que l'influence d'Ambroise sur Augustin est antérieure au contact de celui-ci avec la philosophie néoplatonicienne et qu'elle ne s'est exercée que sur le plan chrétien. C. V. P.

2243. P. Courcelle. *Litiges sur la lecture des « libri Platonicorum ».* — Augustiniana 4 (1954) 225-239.

Réponse aux critiques de W. Theiler (voir *Bull.* VIII, n° 2242) et du P. Ch. Boyer (voir *Bull.* VIII, n° 2267).

Il est certain que Porphyre a exercé « une influence considérable » sur Augustin, mais il n'est pas possible d'en déterminer la mesure, faute de critère approprié. Pour le même motif et d'autres encore, il est improbable qu'Ambroise ait connu Plotin à travers Porphyre et un Père grec. D'autre part, quoi qu'il en soit de la date des traités *De Isaac vel anima* et *De bono mortis* et de leur influence sur Augustin, il existait certainement à Milan un milieu chrétien imprégné de néoplatonisme (Simplicien, Theodorus, Ambroise) avec lequel Augustin était en contact avant de se retirer à Cassiciacum et dont il ne pouvait ignorer les tendances.

M. C. combat ensuite l'opinion du P. Boyer, partagée par le P. J.-M. Le Blond et M. F. Sciacca, selon laquelle Augustin se serait converti au christianisme avant d'avoir connu les livres des néoplatoniciens. C. V. P.

2244. Ch. Boyer S. J. *Le retour à la foi de saint Augustin.* Remarques sur une opinion de M. Courcelle. — Doctor communis 8 (1955) 1-6.

Réponse à l'article recensé *Bull.* VIII, nº 2243. Augustin aurait retrouvé la foi *en* l'Église avant la lecture des *libri Platonicorum*, tout en ignorant encore, à ce moment, la foi *de* l'Église en l'incarnation du Verbe. C. V. P.

2245. G. Mathon. *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?* — Revue Ét. august. 1 (1955) 107-127.

L'analyse attentive des textes montre que, contrairement à l'opinion du P. Ch. Boyer (voir *Bull.* VIII, nº 2244), il faut placer la conversion d'Augustin à la foi chrétienne après la lecture des livres platoniciens, « à la suite de l'échec partiel des extases qu'il avait tentées sous le coup de la révélation et de l'incendie que cette lecture avait déchaînés en lui. Augustin découvre alors la nécessité de l'humilité pour adhérer au Christ ». C. V. P.

2246. J.-G. Préaux. *Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du « tolle, lege ».* — Revue belge Philol. Hist. 33 (1955) 555-576.

M. P. accepte les vues de P. Courcelle et propose d'éclairer la leçon *de divina* ou *de vicina domo* (à laquelle il se rallie) ainsi que le sens du *tolle, lege* par un renvoi à *Quaest. evang.* II, 33. Le *tolle, lege* en particulier apparaîtrait également dans d'autres textes d'Augustin et dans Sénèque et Plutarque. Augustin lui aurait donné un accent nouveau et un symbolisme précis. C. V. P.

2247. F. Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni »* (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, VIII, 4). — Torino, Università, 1956 ; in 8, 187 p. et 14 pl. L. 1800.

Le livre s'ouvre par une revue critique de la reconstitution de la scène du jardin de Milan, depuis Lenain de Tillemont jusqu'à P. Courcelle et J.-G. Préaux (voir *Bull.* VIII, nº 2246). M. B. montre ensuite que les deux thèmes dominants de *Conf.* VIII sont la *confessio* et la *consuetudo peccati*. En d'autres termes Augustin y confesse à Dieu et à ses frères sa vie passée et sa lutte contre l'entraînement au mal et cherche à comprendre ce qui a provoqué en lui le passage du péché à la grâce. Dans ces conditions, on ne peut suspecter sa sincérité. Quelle est la part de la présentation littéraire ? Tout d'abord le récit n'a pas de source littéraire : Augustin ne s'inspire d'aucun modèle ; sa seule source est son expérience. Ensuite les images qu'on y rencontre sont toutes empruntées aux Psaumes, à saint Paul, à la Bible en général. Tout comme les thèmes non chrétiens auxquels il fait allusion (M. B. les énumère), elles s'insèrent harmonieusement dans l'unité du récit. Pour terminer M. B. examine quelques points particuliers. Le figuier n'a une valeur symbolique que dans les œuvres exégétiques et moralisantes d'Augustin et celui-ci prend chaque fois soin d'en avertir ses auditeurs ou lecteurs. Le *tolle, lege* ne se rattache pas au *sortilegium*, car en dehors des *Confessions* on ne peut citer aucun exemple de son emploi en latin. L'emploi du mot *divinitus*, quel que soit le sens qu'on lui donne, n'est en aucune façon contraire à l'interprétation réaliste de la scène.

Le livre se termine par deux appendices : la conversion d'Augustin dans l'hymnologie du moyen âge et dans l'iconographie (avec illustrations).

C. V. P.

2248. P. Courcelle. *A propos d'un livre nouveau sur la conversion de S. Augustin.* — Revue Études anciennes 59 (1957) 377-380.

Pour M. F. Bolgiani (voir *Bull.* VIII, n° 2247) la parole *tolle, lege* est proférée par des voix physiques d'enfants en train de jouer. M. C. les attribue à une voix intérieure, céleste, présentée comme issue des enfants de Continence.

De l'avis de M. A. Dain la leçon *de divina domo* est authentique et *de vicina domo* en dérive, contrairement à ce que pense M. Bolgiani dans ce livre et dans l'étude : *Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 21, 1954, 334-335). C. V. P.

2249. H.-I. Marrou. *La querelle autour du « Tolle, lege ».* — Revue Hist. ecclés. 53 (1958) 47-57.

Complétant son compte rendu du livre de M. P. Courcelle (voir *Bull.* VII, n° 2400) M. M. recense quinze articles de la main de ce dernier, parus entre 1951 et 1957. Il recense également deux livres de F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino*, Turin 1954 (les leçons qui opposent le *Sessorianus 55* à l'ensemble de la tradition ne sont guère que des fautes ; voir *Rech. Théol. anc. méd.* 21, 1954, 334-335) et *La conversione di S. Agostino e l' VIII° libro delle Confessioni* (voir *Bull.* VIII, n° 2247), deux contributions de valeur. Pour M. M., tout comme pour M. Bolgiani, les parallèles textuels de M. Courcelle éclairent le récit augustinien, souvent par manière de contraste (le contraste des situations est aussi évident que leur analogie), mais ne portent en rien atteinte à son historicité foncière. C. V. P.

2250. G. Folliet. *« Nonnulli putaverunt... » (De opere monachorum XI, 12).* — Revue Études august. 1 (1955) 401.

Texte à verser au dossier complet (rappelé ici) de la controverse de Jérôme et d'Augustin au sujet de l'incident d'Antioche. Ce texte confirmerait la date de l'*Ep.* 40 (vers 399). C. V. P.

2251. S. Aurelii Augustini *Opera.* Sectio VI, Pars III : *De libero arbitrio libri tres.* Recensuit G. M. Green (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 74). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956 ; in 8, xxii-164 p. Dl. 4.

Le *De libero arbitrio* a été commencé à Rome en 387 et achevé en 391-395, alors qu'Augustin était déjà prêtre. Le texte est établi par M. G. sur la base de 14 manuscrits, du IX^e^ au XII^e^ siècles. Les nombreuses copies plus tardives ont été laissées de côté. Les témoins se répartissent en deux familles dont les chefs de file sont *Munich Clm 14527* et *Bâle Univ. B. VIII. 9*, du IX^e^ siècle. Le *stemma* de la p. XV me paraît exact, sauf la place de *G* (*Paris Nat. 13361*, XI^e^ s.) dont les leçons s'écartent souvent du groupe *MTCA* auquel il est sensé appartenir. Les variantes sont d'ailleurs peu nombreuses et, la plupart du temps, peu importantes. Elles consistent d'ordinaire en interversions de mots, en substitution de synonymes ou en variantes orthographiques. M. G. estime peu probable que toute la tradition manuscrite dérive d'un archétype unique de l'époque carolingienne (p. XIV). L'uniformité du texte me donne plutôt l'impression contraire. J'ai noté aussi un passage où toute la tradition suppose une faute qu'on ne peut guère faire remonter à l'original, p. 100, l. 5 : *regula illa pietatis facile non movebit* est attesté par l'ensemble de la tradition. M. G. a adopté

la leçon *regulam illam* avec *LS* ; mais cela ne donne aucun sens, car on ne voit pas dans le contexte quel pourrait être le sujet de *movebit*. La leçon authentique me semble être *non movebitur* de *F* ; mais c'est une correction, et il me paraît clair que la tradition remonte à un archétype fautif. Quoi qu'il en soit, le texte est établi avec autant de certitude qu'il est possible et il ne présente pas de problème particulier. B. B.

2252. Chr. Mohrmann. *Saint Augustin écrivain.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 43-66.

La forme littéraire des travaux de Cassiciacum est inspirée de Cicéron. Dans la suite Augustin s'adapte graduellement au style et au vocabulaire du « latin des chrétiens ». Il justifie sa position au livre IV du *De doctr. christ.* Tout en restant lui-même, Augustin a pratiqué principalement trois styles : le style hypotactique du *De civ. Dei*, un peu lourd, mais dénotant un certain raffinement et bourré de réminiscences bibliques ; le style paratactique et antithétique, inspiré de la Bible et marqué par les images abondantes et parfois étranges des *Confessions* ; le style populaire, simple et clair des sermons. A l'intérieur de ce dernier genre il convient de distinguer les sermons parénétiques (style vivant et varié) et les sermons panégyriques (parallélisme des idées et des mots, prose rimée). C. V. P.

2253. G. Bardy. *Doublets dans les œuvres de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 21-39.

M. B. signale bon nombre d'emprunts textuels qu'Augustin s'est fait à lui-même. Le cas le plus caractéristique est celui du *De octo quaest. ad Dulcitium.* C. V. P.

2254. M. Pellegrino. *Le « Confessioni » di Sant' Agostino.* Studio introduttivo (Cultura, 15). — Roma, Editrice Studium, 1956 ; in 8, VIII-221 p. L. 1000.

Au lecteur qui ne désire pas s'aventurer dans le *mare magnum* de la littérature augustinienne Mgr P. offre un guide qui lui rende facile et profitable la lecture des *Confessions*.

La partie principale est constituée par une analyse de chacun des livres. Elle souligne les grandes phases du récit, signale et interprète les thèmes rencontrés en cours de route et illustre les procédés spéculatifs et littéraires d'Augustin. Pour les trois derniers livres, plus « techniques », on se limite à une présentation plus brève.

La seconde partie traite de questions plus spéciales : la tradition manuscrite des *Confessions*, leur date de composition (fin 397-commencement 398), leur valeur historique (parallélisme avec les dialogues) et leur style (figures de rhétorique, images bibliques et élément personnel).

Ce guide est parfaitement documenté. C. V. P.

2255. F. Cayré. *Le sens et l'unité des Confessions de S. Augustin.* — Année théol. august. 13 (1953) 13-32.

Le sens de cette œuvre « foncièrement mystique » est, comme Augustin l'a dit lui-même, de « louer le Dieu juste et bon ». Son unité est constituée par le thème partout présent : Dieu vivant au cœur de l'homme. C. V. P.

2256. M. Pellegrino. *Per un commento alle « Confessioni ».* — Revue Études august. 5 (1959) 439-446.

Programme pour un commentaire scientifique complet des *Confessions*.

2257. G. Wijdeveld. *Remarques sur trois passages des « Confessions ».* — Revue Études august. 5 (1959) 33-34.

A propos de I, 5, 6 (lire : *...animae meae. Quo venias ad eam, dilatetur...*), III, 11, 20 (*quantum recolo* est non une restriction, mais une explication) et VII, 6, 8 (lire *non insignem consultorem*). C. V. P.

2258. G. Folliet. *Un passage du Tractatus in Joannem 44, 2.* — Revue Études august. 5 (1959) 153-155.

La correction de ce texte figurant au bréviaire est justifiée par la tradition manuscrite.

2259. A.-M. La Bonnardière. *La date du « De continentia » de saint Augustin.* — Revue Études august. 5 (1959) 121-127.

L'étude des citations bibliques de ce traité montre qu'il faut situer sa rédaction après 412, et non en 395 ou 396, comme on l'admet communément. C. V. P.

2260. M. Verheijen O.E.S.A. *La « Regula puellarum » et la « Regula sancti Augustini ».* — Augustiniana 4 (1954) 258-268.

La *Regula sancti Augustini* comportait à l'origine l'*Ordo monasterii* et le texte de l'*Ep.* 211 § 5-16, tous deux dans la version masculine. La *Regula puellarum* (*Ordo monasterii* et *Ep.* 211 § 5-16, tous deux dans la version féminine) est une adaptation faite en Espagne au plus tard vers la fin du VI^e siècle (utilisation par saint Léandre et saint Isidore de Séville). L'*Ep.* 211 s'arrête donc au § 4. C. V. P.

2261. U. Domínguez del Val O. S. A. *La Regla de San Agustín y los últimos estudios sobre la misma.* — Revista españ. Teología 17 (1957) 481-529.

Après un aperçu sur les opinions en vogue le P. D. reconstitue comme suit l'origine et les vicissitudes de la Règle de saint Augustin : 1) La forme féminine qui figure dans l'*Ep.* 211 n'est pas d'Augustin. On la rencontre pour la première fois dans le ms. *Escurial a. I. 13*, qui date de 812. Léandre et Isidore de Séville citent la forme masculine (contre le P. M. Verheijen, *Bull.* VIII, n° 2260). Les adaptations de l'*Ordo monasterii*, qui apparaissent dans ce manuscrit de l'Escurial, sont sans aucun doute d'origine espagnole. 2) Augustin a écrit deux règles : l'*Ordo monasterii* (le P. D. préfère l'appeler *Disciplina monasterii*) et la Règle proprement dite ; le premier aurait été composé pour le monastère de Thagaste, où Augustin a vécu de 388 à 391 ; la seconde, qui en est le commentaire, serait antérieure à 393. L'authenticité augustinienne de la Règle est établie par les citations et les parallèles ; celle de l'*Ordo*, surtout par le fait que dans toute la tradition il est lié à la Règle. 3) L'adaptation à une communauté de femmes pourrait être l'œuvre de saint Fructueux. 4) L'*Ordo monasterii* fut supprimé à partir de 1118 et, de ce fait, détaché de la Règle. C. V. P.

2262. T. van Bavel O. E. S. A. *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la « Regula sancti Augustini ». Contribution au problème de son authenticité.* — Augustiniana 9 (1959) 12-77.

Cet article fait abstraction de la forme primitive de la Règle : masculine ou féminine. Les nombreux parallèles avec les œuvres authentiques d'Augustin, le vocabulaire caractéristique et les citations selon la *Vetus Latina* employée par Augustin justifient la conclusion, sans doute trop modeste dans les termes : « notre enquête se révèle favorable à l'authenticité augustinienne de la *Regula* ». Les autres conclusions sont : la *Regula* laisse nettement l'impression d'être un résumé ; d'après les parallèles elle daterait des années 397-400 (le critère des mots *non inducatur* n'est pas absolu). C. V. P.

2263. F. Châtillon. *Quelques remarques sur « Ante omnia ».* — Revue Études august. 2 (1956) 365-369.

Dans la littérature chrétienne du V^e^ et du VI^e^ siècle rien n'est plus commun que cette locution par laquelle commence l'*exordiolum* de la Règle de saint Augustin. Elle vient peut-être d'une règle plus ancienne, originaire d'Égypte, de Palestine ou de Cappadoce. C. V. P.

2264. B. Capelle O. S. B. *Le cas du « Speculum » augustinien « Quis ignorat ».* — Revue Études august. 2 (1956) 423-433.

La confrontation du prologue du *Speculum* (fond et forme) avec les ouvrages sortis de la plume d'Augustin prouve l'authenticité de cette œuvre. Comment expliquer qu'Augustin a écarté systématiquement les textes anti-pélagiens ? A la fin de sa vie il aurait voulu écrire une œuvre purement morale.
C. V. P.

2265. G. de Plinval. *Divergences au sujet du « Speculum » pseudo-augustinien.* — Revue Études august. 3 (1957) 393-402.

Les rencontres verbales du prologue signalées par dom B. Capelle (voir *Bull.* VIII, n° 2264) sont trop peu importantes pour prouver l'authenticité augustinienne de l'œuvre. Le caractère non augustinien se révèle par l'absence d'émotion dans le prologue, la mentalité pélagienne de l'anthologie (déjà signalée dans l'article paru dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 188-190) et les citations bibliques qui sont toutes empruntées à la Vulgate, à laquelle Augustin n'attribue aucun caractère canonique et dont il ne possédait qu'une partie. C. V. P.

2266. I. Calabi. *Le fonti della storia romana nel « De civitate Dei » di Sant' Agostino.* — Parola del Passato 10 (1955) 274-294.

Augustin n'a pas consulté les œuvres des historiens romains. Il puise sa connaissance de l'histoire romaine chez les auteurs qu'on lisait et commentait dans les écoles (Virgile, Salluste, Cicéron), dans les commentaires de ces auteurs et dans les recueils d'exemples. C. V. P.

2267. Ch. Boyer S. J. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.* Nouvelle édition revue par l'auteur. — Romae, Officium libri catholici, 1953 ; in 8, 211 p.

A l'occasion du seizième centenaire de la naissance de saint Augustin, le P. B. a réédité son ouvrage de 1920, en mettant à profit les travaux plus récents qui éclairent l'évolution du jeune rhéteur. On peut résumer la thèse du P. B. comme suit. Dès son enfance Augustin apprend à mettre le nom du Christ sur toute doctrine qui prétend conduire les hommes au terme de leur destinée ; c'est le Christ qu'il cherche dans l'*Hortensius* et dans la doctrine des manichéens. Aussi, dès qu'il a entendu Ambroise, « sans aucune démarche nouvelle, sans même sortir de sa crise sceptique, il se considère à nouveau comme un catéchumène de l'Église catholique ». Le jour où il a compris que le salut est dans cette Église, « moins d'un an après son arrivée à Milan et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était devenu catholique ». Les livres des néoplatoniciens l'ont seulement aidé à comprendre les principaux dogmes catholiques. La scène du jardin de Milan marque sa conversion morale. C. V. P.

2268. J. J. O'Meara. *Augustine and Neo-Platonism.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 91-111.

Revue critique des opinions concernant : 1) la « conversion » d'Augustin au néoplatonisme et au christianisme ; 2) la dépendance d'Augustin par rapport à Porphyre. La solution que M. O'M. donne au premier problème se rapproche de celle de M. P. Courcelle. Il signale d'autre part un thème porphyrien dans l'œuvre d'Augustin : celui du recours à l'autorité pour la connaissance de la vérité. C. V. P.

2269. F.-J. Thonnard. *Un texte de Plotin dans la Cité de Dieu IX, 7.* — Revue Études august. 5 (1959) 447-449.

Signale des variantes intéressantes de ce texte dans la tradition manuscrite d'Augustin et dans les citations du moyen âge.

2270. A. Solignac S. J. *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 113-148.

Après avoir cherché les traces des doxographies ou informations d'origine cicéronienne, varronienne et pythagoricienne, le P. S. tente une analyse précise du document doxographique qui figure dans le *De civ. Dei* VIII, 2. L'informateur d'Augustin est peut-être l'ouvrage intitulé *Opiniones omnium philosophorum* de Cornelius Celsus. C. V. P.

2271. J. Fontaine. *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron? (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu 7, 24).* — Revue Études august. 5 (1959) 261-265.

Propose, avec R. C. Kukula, la lecture *et aeris crepitum.* Les allusions de Varron, cité par Augustin, pourraient se rapporter non seulement au maniement des instruments aratoires, mais aussi à un ensemble de gestes apotropaïques. C. V. P.

2272. G. Verbeke. *Augustin et le stoïcisme.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 67-89.

M. V. examine point par point les différentes doctrines stoïciennes dans l'œuvre d'Augustin. Celui-ci en a incorporé certaines à sa propre philosophie et en a

rejeté d'autres. Les doctrines examinées ne sont pas propres à tel ou tel penseur stoïcien ; elles appartiennent au patrimoine commun de l'école et se trouvent déjà chez ses représentants anciens. M. V. ne se prononce pas sur la voie (néoplatonisme, doxographes ?) par laquelle ces doctrines sont parvenues à Augustin. C. V. P.

2273. M. Ruch. « *Consulares philosophi* » *chez Cicéron et chez saint Augustin.* — Revue Études august. 5 (1959) 99-102.

Dans *Contra Iulianum* IV, 15, 76 et dans *Epist.* 104, 1-3 Augustin attribue à Cicéron la distinction entre les *consulares philosophi*, qui admettent l'immortalité de l'âme, et les autres. En fait Cicéron oppose les adjectifs *consularis* et *plebeius*, distingue *philosophi maiores* et *minores* et n'applique qu'une seule fois l'adjectif *consularis* aux philosophes, à savoir dans le texte cité par Augustin. Serait-ce une invention de ce dernier ? C. V. P.

2274. G. Bardy. *Saint Augustin et Tertullien.* — Année théol. august. 13 (1953) 145-150.

Mentions explicites et implicites de Tertullien dans l'œuvre d'Augustin.

2275. G. de Plinval. *Pour connaître la pensée de saint Augustin* (Pour connaître). — Paris, Bordas, 1954 ; in 8, 242 p. Fr. 420.

L'introduction indique clairement le but et la méthode de ce livre : « Nous avons moins le dessein de présenter une image générale de la philosophie d'Augustin, vue dans son ensemble, que de projeter la lumière sur les époques successives de sa pensée. Nous nous appliquerons à marquer les étapes concrètes de sa progression ; sa doctrine sera étudiée, d'une part en fonction de sa biographie, d'autre part en fonction de la logique interne et nécessaire de ses principes, de leur dynamisme et de leur expansion » (p. 8). En groupant les chapitres on établirait le schéma suivant : l'évolution du jeune Augustin, les dialogues de Cassiciacum (Dieu et l'âme, la hiérarchie des sciences, le mal, le platonisme chrétien, l'intelligence et la foi), le docteur chrétien (les Confessions : le sens de l'existence, mémoire et temps, cosmogonie biblique ; le *De vera religione* ; le *De Trinitate* ; la spiritualité augustinienne ; la Cité de Dieu : sens de l'histoire, péché et rédemption), le controversiste de la grâce (« moralisme pélagien et spiritualité augustinienne », débat autour de la prédestination), les dernières années. C. V. P.

2276. H.-I. Marrou, avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière. *Saint Augustin et l'augustinisme* (Maîtres spirituels). — Paris, Éditions du Seuil, 1955 ; in 12, 192 p. Fr. 350.

Cette synthèse de la vie, de l'œuvre, de la pensée et de la survivance de saint Augustin intéressera à la fois le lecteur moyen, désireux d'approcher de la grande figure de l'évêque d'Hippone, et celui qui fait de son œuvre l'objet d'une étude plus approfondie. A l'un elle offre un résumé succinct de tout ce qu'il faut savoir sur Augustin et l'augustinisme, à l'autre elle donne en outre une série de tableaux chronologiques, qui constituent d'utiles aide-mémoire, et une liste alphabétique des œuvres d'Augustin avec date de composition et édition principale. Le volume se complète par une bonne anthologie (p. 83-146), se rapportant à la pensée d'Augustin. Les illustrations, nombreuses et bien choisies, ont trait à l'archéologie de l'Afrique, à l'iconographie d'Augustin et aux manuscrits de ses œuvres. C. V. P.

2277. B. Romeyer S. J. *En quel sens S. Augustin est-il philosophe?* — Doctor communis 3 (1950) n° 1, 72-91.

La philosophie d'Augustin est une vraie philosophie (recherche de la sagesse objective, rationnelle, mais aussi de la sagesse vécue, existentielle). C'est une philosophie chrétienne (Augustin distingue ordre naturel et ordre de la grâce ; la foi éclaire la raison, la dirige et la nourrit) et non une théologie.

C. V. P.

2278. F.-J. Thonnard. *La philosophie de la « Cité de Dieu ».* — Revue Études august. 2 (1956) 403-421.

On trouve dans *De civ. Dei* VIII, 2-10 et XI, 25-28 deux synthèses des principes fondamentaux de la métaphysique d'Augustin. On découvre en outre, disséminé à travers toute cette œuvre, un système complet de physique, de logique et de morale. C. V. P.

2279. J.-F. Bonnefoy O. F. M. *Le docteur chrétien selon S. Augustin.* — Revista españ. Teología 13 (1953) 25-54.

Dégage des œuvres d'Augustin la pensée de leur auteur sur les points suivants : les sources de la foi, les sources de la certitude, la théologie positive et spéculative, théologie-sagesse et théologie-science.

2280. P. Courcelle. *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 149-186.

Article abondamment documenté relatant et classant les objections courantes contre la religion chrétienne relatées principalement dans les sermons d'Augustin. D'une manière générale ces propos paraissent authentiques, en ce sens qu'ils n'ont pas été imaginés par le sermonnaire. Parmi eux certains peuvent avoir été repris à Tertullien, Lactance, Porphyre et Julien. C. V. P.

2281. B. Blumenkranz. *Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 225-241.

Augustin répond occasionnellement aux objections antichrétiennes des Juifs, qui étaient nombreux en Afrique du Nord. Son attitude à l'égard du judaïsme apparaît surtout dans la place et le rôle qu'il attribue à l'Ancien Testament dans l'économie du salut et dans sa doctrine de « la mission » des Juifs (témoigner de l'authenticité des prophéties et préparer l'avènement de l'Église). Trois exemples concrets de discussion avec les Juifs : *Serm. Caillau 2, Adv. Iudaeos, Ep.* 196. Aperçu sur les œuvres et la doctrine antijuive faussement attribuées à Augustin. Quelques citations d'Augustin dans la littérature juive du moyen âge.

C. V. P.

2282. A. Mandouze. *Saint Augustin et la religion romaine.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 187-223.

Quelle est l'attitude d'Augustin à l'égard des *idola* et des *idolorum cultores* ? Si l'on fait abstraction des détails fournis par le *De civ. Dei*, on constate qu'Augustin ne s'intéresse à la religion romaine que dans la mesure où elle fait encore obstacle à la diffusion du christianisme. C'est une religion de fables, sa mythologie

est ridicule, son astrologie un leurre. Ses dieux sont des démons (analyse de *Enarr. in Ps.* 103) ; d'autre part les démons ne sont pas des dieux, mais des anges prévaricateurs. C. V. P.

2283. R. E. Cushman. *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine.* — Church History 19 (1950) 271-294.

Pour Augustin le rôle de la foi consiste non pas à faire passer l'esprit du raisonnement à la croyance, mais à purifier l'intelligence afin qu'elle puisse saisir la présence de Dieu en elle. A cette purification contribuent la volonté et la grâce et l'humilité du Verbe incarné. Toute cette doctrine explique pourquoi Augustin a considéré le péché comme une ignorance et qu'il ait affirmé si souvent que sans la foi l'homme est incapable de comprendre. C. V. P.

2284. B. J. Diggs. *St. Augustine Against the Academicians.* — Traditio 7 (1949-51) 73-93.

Analyse en détail le texte du *Contra Academicos*, étudie de près la réfutation du scepticisme par Augustin et montre que l'argument de celui-ci est double : l'esprit connaît la vérité (la réalité des « apparences »), mais pour agir l'homme a besoin de croire. De cette manière le mouvement du dialogue est philosophique, mais il aboutit à la foi. C. V. P.

2285. G. Jouassard. *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme.* — Revue Études august. 2 (1956) 93-99.

La défense des LXX contre saint Jérôme s'inspire des quatre motifs suivants : 1) crainte de dissensions dans l'Église ; 2) respect pour l'*auctoritas gravissima* des LXX ; 3) croyance à l'origine extraordinaire de cette version ; 4) fidélité absolue des LXX à la *veritas hebraica*. C. V. P.

2286. J. Mizzi. *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De Sermone Domini in monte ».* — Augustiniana 4 (1954) 450-494.

Comparaison entre le texte de saint Augustin (date : 393), les témoins africains et européens de l'ancienne latine et la vulgate. M. M. conclut : les leçons propres à Augustin ne sont pas nombreuses ; l'influence de la vulgate est négligeable ; Augustin emploie un texte africain revisé peut-être deux fois, comme le montre son accointance d'une part avec *a* et *b*, d'autre part avec *f*. C. V. P.

2287. A.-M. La Bonnardière. *Le Cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 225-237.

2288. A.-M. La Bonnardière. *Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 2 (1956) 335-363.

2289. A.-M. La Bonnardière. *L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 136-162.

2290. A.-M. La Bonnardière. *Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 341-374.

Mlle La B. a entrepris de dresser un répertoire intéressant des citations scripturaires chez saint Augustin. Chaque article contient un tableau des versets cités

avec indication, pour chaque citation, de la date, de l'œuvre et de l'orchestration scripturaire.

Des quelque 45.000 citations que contient l'œuvre d'Augustin, une minime partie, 174, se réfèrent au Cantique. Elles sont presque toutes inspirées par la liturgie ou la controverse baptismale (confirmation, en ce qui concerne la liturgie, par le tableau des citations du *De mysteriis* et du *De sacramentis* de saint Ambroise).

Les citations des livres de Samuel, Rois, Chroniques et Esdras, sont au nombre de 477. L'introduction les situe dans la pensée d'Augustin et expose la signification historique et prophétique qu'il leur attribue.

Augustin a cité 280 fois l'épître aux Hébreux. L'étude de ces citations montre les fluctuations de sa pensée au sujet de l'auteur de l'épître (après 411 il ne l'attribue plus à saint Paul) et l'usage qu'il fait de certains versets dans la controverse anti-pélagienne.

Les petits prophètes sont étudiés et cités surtout à propos du cinquième âge du monde dans *De civ. Dei* XVIII. Dans toute l'œuvre, 370 citations.

C. V. P.

2291. J. Pépin. *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 243-286.

Cet article bien documenté comporte trois parties : 1) la valeur pédagogique de l'allégorie biblique telle que la définit Augustin (elle valorise la vérité, exclut les indignes, mais non les cœurs simples ; elle écarte le dégoût, excite le désir, exerce à la recherche et embellit la découverte) ; 2) la valeur pédagogique de l'allégorie dans la tradition chrétienne (Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nazianze), et 3) dans la théologie païenne. C. V. P.

2292. G. Verbeke. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin.* — Augustiniana 4 (1954) 495-515.

La formule *noverim me, noverim Te* signifie que la connaissance de soi est la voie indiquée pour arriver à la connaissance de Dieu. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre les textes des *Confessions*, du *De beata vita*, du *De libero arbitrio* et du *De Trinitate*. Une certaine connaissance de Dieu n'est jamais absente de la conscience humaine, mais « le retour intérieur est la condition nécessaire pour expliciter cette connaissance obscure et pour prendre pleinement conscience de la vérité divine qui est la source de toute notre vie cognitive ». Augustin a emprunté cette doctrine aux néoplatoniciens, en particulier à Plotin (*Enn.* V, 1, 1). C. V. P.

2293. H. Fugier. *L'image de Dieu-Centre dans les Confessions de saint Augustin. Valeur historique et valeur psychologique d'une image augustinienne.* — Revue Études august. 1 (1955) 379-395.

Augustin imagine Dieu comme un centre dans lequel tous les hommes doivent trouver la stabilité. L'image relève de la psychologie concrète de l'homme angoissé qui cherche un refuge. Elle est connexe avec celles du nid, des bras maternels, de la maison, qui sont également fréquentes dans les *Confessions*. En ce sens elle peut être considérée comme l'image dominante des neuf premiers livres. On peut trouver la source de cette image dans la géographie et la cosmologie de l'antiquité, mais l'emploi qu'Augustin en fait dépasse de loin toute explication historique. C. V. P.

2294. J. Swetnam S. J. *A Note on « in idipsum » in St. Augustine.* — Modern Schoolman 30 (1953) 328-331.

In idipsum appliqué à Dieu souligne, selon Augustin, ses attributs de simplicité, unité, immutabilité et éternité. Appliqué à l'homme, il évoque l'unité intérieure de l'esprit lorsque celui-ci s'élève jusqu'à Dieu (thème néoplatonicien), par exemple dans *Conf.* IX, 10, 24. C. V. P.

2295. K. Svoboda. *La estética de San Agustín y sus fuentes.* Versión y prólogo de L. Rey Altuna (Augustinus, 1). — Madrid, Editorial Augustinus, 1958 ; in 8, 350 p. Pes. 75.

M. S., professeur à l'université de Prague, a fait paraître en 1933 un ouvrage intitulé *L'esthétique de saint Augustin* (Paris, Les Belles Lettres). Le livre, devenu rare, reste l'exposé le plus complet et le plus dense de la doctrine esthétique de l'évêque d'Hippone. Il n'a donc rien perdu de sa valeur. M. S. y passe en revue tous les textes importants où Augustin traite de la nature et des propriétés du beau, de sa cause divine et de sa perception par l'homme. L'ordre suivi est chronologique : l'enquête s'étend du *De pulchro et apto* (Augustin en parle dans *Confess.* IV, 20 sv.) et des dialogues de Cassiciacum jusqu'au *De civitate Dei*, sans oublier les développements épars dans les lettres et les sermons. Tous ces textes sont replacés dans leur cadre de pensée et commentés succinctement. Avec une érudition remarquable M. S. recherche la source des idées développées par Augustin : les Pythagoriciens, Platon, Aristote, Possidonius, Plotin. Dans beaucoup de cas Augustin dépend de ses prédécesseurs, mais çà et là on rencontre chez lui des éléments originaux, comme dans sa systématisation des propriétés du beau, sa classification des rythmes, son analyse du jugement esthétique, certaines de ses analyses psychologiques. Son principal mérite est d'avoir constitué une synthèse qui est, au dire de M. S., le couronnement de la doctrine esthétique des anciens. C. V. P.

2296. A. Turrado. *La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín.* — Revue Études august. 5 (1959) 129-151, 223-260.

Analyse les traits les plus saillants de l'influence de la Trinité sur la vie spirituelle du juste. Quatre parties : 1) les trois Personnes et l'œuvre de notre sanctification ; 2) présence dynamique de la Trinité dans l'âme du juste (le Verbe, l'Esprit-Saint) ; 3) la présence extatique (c'est-à-dire *per essentiam*) de la Trinité ; 4) l'union du juste avec la Trinité (connaissance et amour de la Trinité ; ascèse ; image de Dieu, résumé de la vie spirituelle ; dédicace du temple vivant dans la vision béatifique). C. V. P.

2297. F. Cayré. *Le livre XIII des Confessions de saint Augustin.* — Revue Études august. 2 (1956) 143-161.

« Le thème dominant du livre XIII est, sans conteste, l'action éminente du Saint-Esprit dans l'âme appelée à la vie divine ». La dernière partie de l'article situe ce thème dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin. C. V. P.

2298. W. A. Christian. *Augustine on the Creation of the World.* — Harvard theol. Review 46 (1953) 1-25.

Pour Augustin la doctrine biblique de la création constitue réellement le fondement de sa pensée concernant 1) le temps et l'éternité, 2) la nature de l'histoire, 3) la nature de l'univers et de la matière, 4) l'optimisme chrétien. L'article contient un bon exposé de l'enseignement d'Augustin sur ces points.

C. V. P.

2299. J. H. Taylor S. J. *Augustine, Conf., IX, 10, 24.* — Americ. Journal Philol. 79 (1958) 66-70.

L'incise *et ibi vita sapientia est* doit s'entendre dans le sens de *In Ioh.* I, 16 : *Est autem in ipsa sapientia spiritualiter ratio quaedam qua terra facta est ; haec vita est*, sens inspiré de Platon, *Timée* 39e et de Plotin, *Enn.* III, 9, 1. La sagesse de Dieu, qui contient les archétypes de tous les êtres créés, est la vie même de Dieu.

C. V. P.

2300. A. Jordan. *Time and Contingency in St. Augustine.* — Review of Metaphysics 8 (1955) 394-417.

Dans *Conf.* XI-XII Augustin ne définit pas le temps, car il est pour lui une pure relation, fondée sur le mode d'être de la créature, nature changeante et mélange de tendances à être et à n'être pas, à vivre et à mourir. Aussi l'homme cherche-t-il à échapper à l'emprise du temps en se tournant vers la contemplation de Dieu. De cette manière il atteint « la plénitude du temps » : sans doute un mode d'existence qui est la perfection de son être limité et comporte une expérience qualitativement différente de celle des choses changeantes. Augustin voit donc le temps dans la perspective de la nature de l'homme et de sa destinée.

C. V. P.

2301. P. Brezzi. *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino.* — Revue Études august. 1 (1955) 149-160.

Trois parties : 1) caractère de l'histoire : objet, nature de la connaissance historique, but de l'histoire ; 2) sens de l'histoire (raison du « devenir » : conduire les hommes à la vie éternelle ; « ambivalence » des événements) ; 3) Augustin n'a fait ni la philosophie ni la théologie de l'histoire ; il a vu dans l'histoire l'accomplissement du salut chrétien, malgré les obstacles.

C. V. P.

2302. J. Chaix-Ruy. *Anti-historicisme et théologie de l'histoire.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 287-302.

A la question : l'histoire a-t-elle un sens, une orientation, l'historicisme répond par l'affirmative, l'anti-historicisme par la négative. L'un et l'autre sont intenables. L'anti-historicisme en particulier invite l'homme « à chercher le chiffre du temps » en dehors du temps ; il conduit à la théologie de l'histoire telle qu'Augustin l'a pratiquée. Pour Augustin il existe une histoire idéale, éternelle, avec laquelle l'histoire est constamment confrontée. Le monde présent est le lieu du conflit entre les deux cités, qui s'entremêlent et s'entrechoquent. Quant à l'issue du conflit, Augustin n'est ni optimiste ni pessimiste : malgré le mal envahissant et les désordres croissants, la paix demeure toujours possible, qu'elle soit fondée sur la crainte ou sur la bonne volonté des hommes ou sur la charité du Christ (*De civ. Dei* XIX). La conséquence de cette doctrine est que la véritable histoire demeure voilée et secrète jusqu'à la fin des temps.

C. V. P.

2303. R. Arbesmann O. S. A. *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine.* — Augustiniana 4 (1954) 305-324.

Les sermons 81, 105, *Biblioth. Casin.* I, 133 (Morin, p. 401-412) et le *De excidio Urbis*, suivant de près la chute de Rome en 410, veulent répondre aux objections des païens attribuant ce désastre à l'abandon des dieux ancestraux et réconforter les chrétiens en leur rappelant le caractère transitoire des choses de ce monde et la valeur spirituelle de la souffrance. C. V. P.

2304. E. Hendrikx O. E. S. A. *Astrologie, waarzeggerij en parapsychologie bij Augustinus.* — Augustiniana 4 (1954) 325-352.

A l'époque d'Augustin l'astronomie et l'astrologie formaient une seule «science». Remplaçant le vieil oracle, elle servait le plus souvent à la divination. L'article souligne certains aspects de la connaissance et de la critique de l'astrologie-astronomie par Augustin. Celui-ci ne s'est jamais entièrement libéré des conceptions de son temps. Aussi il réfute les « mathematici » de préférence sur le terrain des faits : ou bien ils se trompent, ou bien ils puisent leur science dans un certain don de clairvoyance (parapsychologie). La question se complique encore du fait qu'Augustin attribue, avec des hésitations, une certaine influence aux esprits, bons ou méchants. Il n'a pas eu une connaissance très approfondie de la science des astres. C. V. P.

2305. L. Alfonsi. *Sant' Agostino, De beata vita, c. 4.* — Rivista Filol. Istruz. classica 86 (1958) 249-254.

Ce texte suggère qu'entre la lecture de l'*Hortensius* et l'adhésion au manichéisme Augustin s'est engoué de l'astrologie. Par contre les *Confessions* confondent cette étape intermédiaire avec la période manichéenne. M. A. pense qu'Augustin a été conduit à l'astrologie par le texte de l'*Hortensius* où Cicéron reproduit (sans pour cela y adhérer) la doctrine des astres-dieux. La foi astrologique d'Augustin aurait à son tour facilité son passage au manichéisme. C. V. P.

2306. J. Heijke. *St. Augustine's Comments on « Imago Dei »* (An Anthology from all his Works exclusive of the *De Trinitate*). Collected, edited with critical notes and analytically presented (Classical Folia, Supplement 3). — Worcester (Mass.), Holy Cross College, 1960 ; in 8, 95 p. Dl. 3.

2307. J. Heijke. *The Image of God According to St. Augustine (De Trinitate excepted).* — Folia 10 (1956) 3-11.

Le P. H. a rassemblé quelque 150 textes d'Augustin sur le thème de l'image de Dieu dans l'homme. Ils sont empruntés aux éditions du *Corpus* de Vienne ou de la Patrologie latine et accompagnés des variantes. Un *index rerum* et une liste chronologique justificative (d'après S. M. Zarb, A. Kunzelmann, M. Le Landais et H. Rondet) complètent cet utile répertoire et en facilitent l'usage.

L'article de *Folia* résume la doctrine d'Augustin sur le thème présenté dans les textes. C. V. P.

2308. Th. Huijbers. *Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' « De Trinitate ».* — Augustiniana 4 (1954) 269-304.

L'âme et ses facultés (dont elle est réellement distincte) sont une image *permanente* de la Trinité, présente dans l'homme. Cette présence n'est pas une connaissance proprement dite. Cependant l'âme est surtout une image de Dieu parce que, par la connaissance d'elle-même, elle peut arriver à la connaissance de son auteur transcendant. Cette dernière doctrine est d'inspiration néoplatonicienne.
C. V. P.

2309. L. Stefanini. *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo.* — Revue Études august. 1 (1955) 55-68.

2310. L. Stefanini. *El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo.* — Augustinus 1 (1956) 139-152.

L'acte de connaissance est étroitement lié à la personne humaine : la connaissance comporte une présence à soi-même et elle est le résultat d'une parole intérieure, dans laquelle la personne se reconnaît et se possède. De même l'amour est consubstantiel à l'homme. Concernant la doctrine de l'illumination, Augustin distingue deux lumières (*Contra Faust.* 20, 6, 7).
Le second article n'est que la traduction du premier. C. V. P.

2311. M. Moreau. *Mémoire et durée.* — Revue Études august. 1 (1955) 239-250.

Pour Augustin la mémoire est une faculté merveilleuse. Elle spiritualise les choses qui sont essentiellement changeantes, les *retient* dans ses trésors et les présente au *regard* de l'âme, qui d'un seul coup d'œil voit le passé, le présent et l'avenir. La mémoire *crée* la durée, image de l'éternité. C. V. P.

2312. G. Rovella. *Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino.* — Sophia 21 (1953) nº 3-4, 107-111.

Pour Augustin la mémoire est le fondement de la connaissance de Dieu.

2313. G. Verbeke. *De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus.* — Tijdschr. Philosophie 15 (1953) 195-222.

Par quel processus l'homme accroît-il sa connaissance ? Augustin a commencé par adopter la théorie de la réminiscence. A partir du *De magistro* il considère que les objets sensibles sont intégrés à la pensée moyennant un jugement, lui-même éclairé par la vérité éternelle. De ce fait une connaissance nouvellement acquise n'est jamais entièrement nouvelle. M. V. illustre cette doctrine par deux exemples : la connaissance de soi dans le *De Trinitate* et la découverte de Dieu dans *Conf.* X. La pensée de saint Augustin ressemble à celle de saint Thomas ; mais celui-ci accentue davantage le caractère organique et vital du processus. Résumé français. C. V. P.

2314. R. A. Markus. *St. Augustine on Signs.* — Phronesis, Journal of Ancient Philos. 2 (1957) 60-83.

La notion de signe, que l'on rencontre déjà chez les philosophes et en particulier chez Cicéron (*De inv.* I, 30), joue un rôle important dans la doctrine d'Augustin sur les mots et leur signification. M. M. étudie cette doctrine dans le *De magistro* (c'est la lumière intérieure, le Christ, qui fait comprendre à la fois le mot et l'objet qu'il désigne), le *De doctrina christiana* II-IV (Augustin distingue signes

naturels et signes conventionnels, sans pouvoir résoudre la question de l'origine de ces derniers) et dans le *De Trinitate* (distinction de *verbum mentis* et *verbum vocis* et analyse du processus psychologique de la création des symboles).
C. V. P.

2315. G. DE PLINVAL. *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le « feror » augustinien.* — Revue Études august. 5 (1959) 13-19.

On connaît le texte : *Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror* (*Conf.* XIII, 11, 10). M. de Pl. réunit quelques arguments en faveur de la traduction : où que je sois porté, c'est là que je me porte. Le premier *feror* serait donc un moyen, non un passif. C. V. P.

2316. F.-J. THONNARD. *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne.* — Revue Études august. 5 (1959) 103-120.

Le P. Th. voit dans la controverse sur « la nature pure » au congrès augustinien de Paris une bonne illustration de deux méthodes d'interprétation, l'une doctrinale (le P. Ch. Boyer), l'autre historique (ses contradicteurs). Il propose de les harmoniser en insistant sur les constantes doctrinales d'Augustin. Il interprète le texte controversé du *De libero arbitrio* comme suit : même si Dieu créait chaque âme bonne pour animer un corps issu d'Adam et comme tel infecté de concupiscence (hypothèse qu'Augustin rejette au nom de la foi ; voir *De dono persev.* XII, 29), il n'y aurait encore là qu'un sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu. C. V. P.

2317. J.-F. THOMAS. *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination.* — Paris, A. G. Nizet, 1959 ; in 12, 97 p. Fr. 4.80.

A la doctrine sur la prédestination de saint Augustin (exposée d'après les œuvres, p. 35-77) M. Th. oppose celle de la déification de l'homme et de l'influence du Saint-Esprit d'après les Pères grecs. Saint Augustin se serait trompé « en voulant donner une justification de l'élection heureuse de l'un et de l'abandon de l'autre par des raisons d'un droit humain, anthropomorphique » (p. 93). Il aurait vu un problème là où il y a un mystère. C. V. P.

2318. D. JONES. *Presuppositions of Augustine's Doctrine of Sin and Salvation.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3410-3411.

M. J. nous dit dans ce résumé qu'il a exposé d'une manière systématique la pensée de saint Augustin sur le péché et le salut, le péché originel, sa transmission et ses conséquences, la grâce efficace et le salut par la foi, la prédestination et la liberté, etc. Saint Augustin s'appuie sur l'autorité de la Bible et sur celle de l'Église, mais en dernière analyse cette autorité dépend de la raison, qui est ainsi l'autorité suprême tout en n'étant pas infaillible. M. J. souligne aussi les faiblesses des « présupposés » de saint Augustin : la souveraineté absolue de Dieu d'une part et la responsabilité humaine de l'autre, la gratuité du salut et le mérite, etc. Seuls, d'après lui, deux « présupposés » d'Augustin sont défendus d'une manière cohérente et convaincante : l'autorité de la raison et la responsabilité morale de l'homme. Dissertation de 265 p. en microfilm, Dl. 3.45. H. B.

2319. A.-M. DUBARLE O. P. *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne.* — Revue Études august. 3 (1957) 113-136.

Dans l'*Enchiridion* 46-47 et l'*Opus imperf.* VI, 21 Augustin envisage comme possible et même comme réelle la transmission à chaque homme non seulement du péché d'Adam, mais des péchés de ses parents et de ses ancêtres immédiats. Le P. D. examine le destin de cette théorie chez Cassiodore, Grégoire le Grand, Bède le Vénérable, Raban Maur, la *Glossa ordinaria*, Pierre Lombard. Ce dernier nie la transmission, tout en expliquant *reverenter* les textes d'Augustin. Une dernière partie de l'article traite de la question au concile de Trente. Celui-ci a refusé de prendre position. C. V. P.

2320. H. Rondet. *La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 303-315.

Résumé succinct des thèmes concernant la grâce traités par Augustin avant la crise pélagienne, pendant celle-ci et à l'occasion du semi-pélagianisme naissant.

2321. J. Chéné. *Les origines de la controverse semi-pélagienne.* — Année théol. august. 13 (1953) 56-109.

Deux parties : les causes doctrinales du conflit (les points litigieux et difficiles de la théologie augustinienne de la grâce), les objections des milieux monastiques d'Adrumète et de Provence (Cassien).

2322. A. Guzzo. *Agostino contro Pelagio* (Studi e ricerche di storia della filosofia, 25). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1958 ; in 8, p. 93-208. L. 1500.

C'est la troisième édition d'un ouvrage paru en 1930 (voir *Bull.* I, n° 603) et en 1934 (voir *Bull.* II, n° 751). Rappelons la thèse principale de M. G. Elle est soulignée dans l'introduction (c'est celle de la deuxième édition, mais amputée des réflexions philosophiques de l'auteur et réduite à six pages de petit texte). Pélage prend l'initiative de la lutte : il craint que le *Da quod iubes* ne marque un retour au déterminisme des manichéens. La réponse d'Augustin, du moins si l'on cherche à savoir non seulement ce qu'il a dit, mais surtout ce qu'il a voulu dire, consiste à montrer que la grâce est nécessaire mais non nécessitante. La grâce ne serait plus la grâce si elle agissait sans l'homme et à la place de l'homme. En d'autres termes on ne peut pas concevoir la grâce de Dieu sans l'action libre de l'homme. En principe l'homme est libre ; il est donc capable de faire le bien ; Augustin nie seulement qu'il puisse le faire sans le secours de la grâce, et cela pour des raisons qui n'ont pas toujours été bien comprises (la doctrine de la grâce n'est pas la conséquence du dogme du péché originel, au contraire ; le mal est tout entier imputable à l'homme et non à Dieu ; la pratique du baptême des enfants nous oblige à admettre la présence du péché originel en eux). Sans doute la doctrine d'Augustin frôle le déterminisme, mais elle ne tombe pas dans ce travers. La solution qu'il propose « è cosí capillare » qu'il ne faut pas s'étonner qu'on l'ait parfois mal comprise. C. V. P.

2323. J. Plagnieux. *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine?* — Revue Études august. 2 (1956) 391-402.

Dans une thèse dactylographiée, *Le De incarnatione Domini de Jean Cassien. Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Éphèse,*

Strasbourg 1954, M. Ch. Brand rappelait que Cassien et Prosper d'Aquitaine chargent Nestorius du grief de pélagianisme avant la lettre. M. P. pense qu'en cela ils ne font qu'imiter Augustin dans ses écrits anti-pélagiens, en particulier dans *De corr. et gratia* 15. Pour Augustin ce grief de complicité entre les deux erreurs correspond à la découverte faite par lui de la nature essentiellement sotériologique du christianisme. C. V. P.

2324. G. Bavaud. *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme.* — Revue Études august. 5 (1959) 21-32.

2325. G. Bavaud. *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin.* — Revue Études august. 5 (1959) 431-438.

Ces deux articles soulignent les différences doctrinales entre Augustin et les Réformateurs.

Pour Augustin, la corruption de la nature se définit par la concupiscence, dominée par l'amour déréglé. Les Réformateurs ont omis ce dernier élément dans leur définition. A la justification par la charité, ils opposent la justification par la foi seule.

Selon la doctrine d'Augustin Dieu *refuse* la grâce de la prédestination, après la prévision du péché originel ou des péchés personnels. Calvin attribue au *vouloir* divin le mal commis par le pécheur. C. V. P.

2326. P. Lenicque. *La liberté des enfants de Dieu selon S. Augustin.* — Année théol. august. 13 (1953) 110-144.

Les sous-titres sont : l'esclavage sous la Loi (d'après le *De spiritu et littera*), la liberté (libération dans le Christ et ses effets, nature de l'obéissance aux lois chrétiennes, combat chrétien, *delectatio victrix*).

2327. F. Châtillon. *Etiam... (Animadversiones augustinianae).* — Revue Moyen Age latin 9 (1953) 267-342.

Exemples montrant l'importance du mot *etiam* dans la langue et la pensée d'Augustin. Notons ici les textes les plus importants. Dans *De Trin.* III, prol. 1, *inter quos etiam mihi* signifie : « et même à moi », sous-entendu : qui sais pourtant le grec. On aurait donc tort de voir dans ce texte un aveu d'ignorance de cette langue. La célèbre phrase attribuée à Augustin : *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata* est une glose du moyen âge. En fait, la pensée d'Augustin, exprimée à plusieurs reprises (douze textes cités p. 286-288) est plus nuancée : les *peccata* (du non-être) ne sont jamais sujet de la phrase, c'est Dieu (sujet) qui coordonne (*cooperatur* : la forme qu'Augustin affectionne) toutes choses (*prospera et adversa*) au bien des élus. Même dans *De corr. et gratia* IX, 24, où Augustin a bien conscience de dépasser la pensée de l'Apôtre (*...usque adeo prorsus omnia... etiam... etiam...*), il ne s'agit pas des pécheurs proprement dits, mais des fidèles qui s'écartent pour un temps de la règle de foi et de la communion catholique. Enfin, dans la Règle de saint Augustin, 14 : *(Deus) qui novit etiam eos quos plus iusto corripitis...*, le mot *etiam*, mal attesté, doit être écarté à cause du sens de la phrase. C. V. P.

2328. G. Folliet. *Etiam peccata... (De doctr. christ. III, 23, 33).* — Revue Études august. 5 (1959) 449-450.

A la liste des textes augustiniens qui se rapprochent de la formule (cités par F. CHÂTILLON, dans *Revue Moyen Age latin* 9, 1953, 286-288 ; voir *Bull.* VIII, n° 2327) on peut ajouter celui du *De doctr. christ.*

2329. G. DE PLINVAL. *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 345-378.

Examine comment, au cours de l'élaboration de la doctrine augustinienne, l'idée de liberté s'est frayé un chemin à travers les obstacles, puis dans quelle mesure elle a pu surmonter le redoutable handicap du dogme de la prédestination. Trois grandes parties : 1) sous l'influence de saint Paul, Augustin conçoit la liberté comme actualisée par la grâce divine ; 2) au cours de la controverse pélagienne il est porté à exagérer l'aide de la grâce, mais les *Enarrationes* et les *Tractatus* constituent un bon correctif ; 3) la doctrine de la prédestination non plus ne peut être comprise dans toute sa rigueur, car Augustin la tempère en tenant compte de la prévision des mérites et de la prière de l'Église.

C. V. P.

2330. TH. CAMELOT O. P. *A l'éternel par le temporel (De Trinitate IV, 18, 24).* — Revue Études august. 2 (1956) 163-172.

Texte parallèle au *De consensu evangelistarum* I, 35, 53. Dans les deux cas Augustin veut montrer que la foi aux réalités temporelles (entendez la foi en la réalité historique qu'est l'incarnation du Verbe) nous purifie et nous prépare à contempler les réalités célestes. Examen du texte du *Timée* (29c), dont Augustin s'inspire et qu'il modifie. C. V. P.

2331. H. PÉTRÉ. *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité.* — Rech. Science relig. 42 (1954) 40-57.

Étudie le thème chez Origène, Grégoire de Nysse et Augustin. Pour ce dernier la vertu est un *ordo amoris* (*De civ. Dei* XV, 22). Il consiste à donner à Dieu la première place et à subordonner la créature au créateur. C. V. P.

2332. S. J. GRABOWSKI. *The Role of Charity in the Mystical Body of Christ According to St. Augustine.* — Revue Études august. 3 (1957) 29-63.

La charité est infusée dans les cœurs avec la justification. Elle unit le chrétien au Christ et aux membres du corps mystique. Le degré de cette union s'accroît avec la charité. Celle-ci sera parfaite au ciel.

La même étude a été reproduite, à quelques détails près, p. 345-394, dans l'ouvrage recensé *Bull.* VIII, n° 1840. C. V. P.

2333. I. DIETZ O. E. S. A. *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio »? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr.* — Augustiniana 4 (1954) 362-411.

Définition du péché originel et de l'impeccabilité (Sündelosigkeit) du Christ, d'après saint Augustin. Cinq textes, entre autres *De nat. et gratia* 36, 42 et *Opus imperf.* IV, 122, « nous conduisent au seuil » du dogme de l'immaculée conception, en ce sens que, placés dans leur contexte historique (la controverse antipéla-

gienne), ils suggèrent que Marie a été exemptée du péché originel. Augustin ne précise ni la manière ni le moment de cette exemption. C. V. P.

2334. T. Gallus S. J. *Ad testimonium « explicitum » S. Augustini de morte B. Virginis.* — Divus Thomas (Piac.) 56 (1953) 265-269.

D'après le P. G. les trois textes allégués le seraient à tort. Le premier, *Enarr. in Ps.* 34 (PL 36, 335), dans la leçon du *Vaticanus* et du *Colbertinus* (qu'il faudrait préférer), ne parle pas de la mort de la Vierge. Dans les deux autres, *De catech. rud.* (PL 40, 339) et *In Ioh. evang.* (PL 35, 1456), l'accent n'est pas mis sur la *mort* de la Vierge, mais sur le caractère *perpétuel* de sa virginité. Ces interprétations du P. G. sont tendancieuses. C. V. P.

2335. G. Favara S. J. *La necessità della Chiesa secondo S. Agostino* (Pubblicazioni dell' Ignatianum, Messina, Serie teologica, 2). — Acireale, Collegio Pennisi, 1949 ; in 8, 90 p.

Les pages 15-74 contiennent *in extenso* trois chapitres de la thèse du P. F. Ils examinent le rôle nécessaire de l'Église pour la foi en l'Écriture, la foi en la tradition et la foi salutaire.

2336. Y. M.-J. Congar O. P. « *Civitas Dei* » *et* « *Ecclesia* » *chez saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 1-14.

Revue des thèses en présence concernant le problème : dans quelle mesure doit-on identifier *civitas Dei* et *Ecclesia*. «La clef du problème ne serait-elle pas à chercher dans la christologie d'Augustin ? »

2337. M. Pellegrino. *S. Agostino pastore d'anime.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 317-338.

Le rôle du pasteur ; ses devoirs ; l'esprit dans lequel il doit accomplir sa charge ; ses joies et ses douleurs ; les devoirs des ouailles.

2338. B. Leeming S. J. *Is their Baptism Really Necessary?* — Clergy Review 39 (1954) 66-85, 193-212, 321-340.

Lorsque, dans la controverse antipélagienne mais aussi ailleurs, Augustin défend l'idée que les enfants morts sans baptême sont exclus de la vie éternelle et de la vision béatifique, il ne défend pas une opinion personnelle, mais une conviction constante de l'Église ancienne. Même les Pélagiens doivent en convenir. En outre, la pratique universelle de conférer le baptême aux enfants avant l'âge de raison est considérée par Augustin comme la preuve irréfutable de l'universalité du péché originel. Enfin, la nécessité de baptiser les enfants en danger de mort est liée pour lui au dogme de l'entière gratuité de la grâce (avec tout le mystère qu'il comporte et qu'Augustin reconnaît pleinement) et à celui de l'absolue nécessité de l'incorporation à l'Église par le moyen des sacrements visibles.

La seconde partie de l'étude examine, à travers le moyen âge et jusqu'à nos jours, la continuité de cette doctrine, l'interprétation traditionnelle de *Io.*3, 5 et les réponses qu'on a faites à l'objection tirée de la bonté de Dieu.

La troisième partie étudie les voix discordantes : les adversaires de Théobald d'Étampes (PL 163, 764) et Cajetan (avec les réponses de ses contemporains).
C. V. P.

2339. J.-C. Didier. *Saint Augustin et le baptême des enfants.* — Revue Études august. 2 (1956) 109-129.

La doctrine d'Augustin au sujet du baptême des enfants a évolué. M. D. en montre les étapes avant la crise pélagienne (affirmation de la valeur du baptême en raison de « la foi des autres » ; rémission des péchés personnels, voire du péché originel, si l'on admet que l'*Ep.* 98 date de cette période) et après la crise pélagienne (nécessité du baptême des enfants à cause du péché originel).
C. V. P.

2340. J. Quasten. *Ein Taufexorzismus bei Augustinus.* — Revue Études august. 2 (1956) 101-108.

La station debout sur une peau de bête (symbole vétéro-testamentaire du péché) est attestée comme rite baptismal accessoire dans le sermon 216, 10 de S. Augustin et dans deux sermons de Quodvultdeus (PL 40, 637 ; 660 sv.) ; elle apparaît également chez Ildephonse de Tolède (PL 96, 157). Elle viendrait d'Antioche (témoignages de Théodore de Mopsueste et de Narsaï), d'où elle aurait passé en Afrique, puis en Espagne, tout comme d'autres rites communs aux liturgies wisigothique et orientales. C. V. P.

2341. A.-M. La Bonnardière. *Les commentaires simultanés de Mat. 6,12 et de I Jo. 1,8 dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 129-148.

Ces deux textes sont rapprochés 28 fois dans l'œuvre d'Augustin, surtout à l'époque où il combattait la thèse de Pélage, disant que les saints ne doivent pas demander le pardon de leurs propres péchés. Mais Augustin et, avant lui, Ambroise, Cyprien, Optat et d'autres Pères les citaient également au cours de la catéchèse, lorsqu'ils enseignaient que la récitation du *Pater*, avec le verset *Mt.* 6, 12, constitue une pénitence quotidienne pour les péchés légers commis après le baptême. C. V. P.

2342. J. Ratzinger. *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio.* —Revue Études august. 3 (1957) 375-392.

En latin profane *confiteri* signifie reconnaître sa culpabilité devant le tribunal. Dans le latin des chrétiens *confessio* désigne la confession de foi (dans la théologie du martyre), la confession des péchés et la louange de Dieu (le terme latin rend l'hébraïsme grec ὁμολογία, fréquent dans les psaumes). L'originalité d'Augustin est d'unir la confession des péchés et la *confessio* de la louange : celui qui confesse ses péchés s'humilie devant Dieu et rétablit la communion avec lui. En ce sens la confession des péchés est aussi un sacrifice de louange. C. V. P.

2343. G. Folliet. *La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400.* — Revue Études august. 2 (1956) 371-390.

Analyse onze textes, du *De Gen. contra Manichaeos* jusqu'aux *Conf.*, dans lesquels Augustin se montre favorable à un millénarisme mitigé (règne glorieux du Christ sur la terre, avec les saints, avant la résurrection ; mais Augustin ne détermine pas la durée de ce règne ; il ne retient pas non plus l'idée des jouissances matérielles). Après 400 le sabbat symbolisera non plus ce règne intermédiaire, mais les divers états de la vie spirituelle ou, plus tard encore, l'étape ultime de l'ascension de l'âme vers Dieu. C. V. P.

2344. J. Plagnieux *Le chrétien en face de la Loi d'après le « De spiritu et littera » de saint Augustin.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 725-754.

Augustin répond à trois questions : 1) La Loi est-elle encore valable en régime chrétien ? Réponse : oui. 2) Le chrétien peut-il l'observer ? Oui, moyennant la grâce qui le guérit. 3) Pourquoi le chrétien n'atteint-il jamais au parfait accomplissement de la Loi ? Parce que Dieu veut, en lui montrant sa faiblesse, l'inviter à un dialogue avec lui ; de cette manière Augustin évite de réduire la religion à une morale et finalement à un volontarisme tout humain et naturel. C. V. P.

2345. E. F. Durkin. *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 23). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1952 ; in 8, IX-161 p.

La distinction entre péchés mortels et péchés véniels ne se présenta à l'attention d'Augustin qu'au moment de la lutte antipélagienne. Contre Pélage, qui la nie, il affirme l'existence du péché véniel et s'applique à décrire celui-ci.

M. D. analyse d'abord la notion de péché mortel chez Augustin. C'est le fruit d'une passion délibérée et absolue, qui fait que l'homme préfère l'amour de soi à l'amour de Dieu. Mais l'homme est plus souvent oublieux de Dieu que vraiment rebelle ; aussi Augustin connaît-il l'existence de certains péchés « intermédiaires », pour lesquels il tempère la rigueur de la pénitence publique. Ce sont les *peccata venialia* (ce qualificatif est à prendre au sens étymologique, non au sens actuel).

Certains péchés sont compatibles avec la vie de justice et de sainteté. Car le juste porte en lui les conséquences du péché d'Adam, en particulier la concupiscence et l'ignorance, de sorte qu'il est comme un convalescent toute sa vie durant. Après quelques hésitations Augustin nia résolument l'impeccabilité du juste (ceci après le concile de Carthage de 418). Cependant la concupiscence et l'ignorance n'ont pas nécessairement caractère de péché. Elles ne l'ont que dans la mesure où elles sont délibérées, volontaires. « Elles constituent la culpabilité même du péché d'origine se prolongeant dans ses effets » (A. Gaudel). Les péchés inévitables des justes (Augustin parle d'une *quaedam necessitas peccandi*) sont ceux que nous appelons péchés véniels. Augustin les désigne par les noms de *peccata levia, parva, minima* etc. Mais on ne trouve pas chez lui de définition stricte de ces péchés. Bien plus, il lui arrive de ne pas distinguer le péché personnel et la poussée de la concupiscence ou même les actes désordonnés qui procèdent d'une ignorance que nous appellerions involontaire (Augustin considère toute ignorance comme une négligence de la volonté). Cependant le péché véniel est compatible avec la charité.

La thèse de M. D. est bien documentée ; les vues d'Augustin y sont exprimées avec toutes les nuances voulues. C. V. P.

2346. J. Gallay. *La conscience de la charité fraternelle d'après les « Tractatus in Primam Joannis » de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 1-20.

Le critère de la vraie charité n'est pas la seule pratique des bonnes œuvres, mais l'humilité et le souci de l'unité chrétienne qui l'accompagnent. Que les chrétiens interrogent donc leur cœur et, s'ils y trouvent la vraie charité, ils peuvent être en sécurité, car elle est l'indice de la présence du Saint-Esprit en eux. C. V. P.

2347. L. Chevallier, H. Rondet S. J. *L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 221-234.

Pour Augustin « la vanité s'oppose à la vérité, comme l'éphémère au durable, le néant à l'être » ; mais le mot exprime aussi l'orgueil puéril de l'homme qui veut se grandir, alors qu'il n'est rien. Cet article étudie le thème à travers l'œuvre d'Augustin. « Plus il avancera, plus il verra dans la vanité des choses une conséquence du péché, très spécialement du péché originel ». C. V. P.

2348. F. E. Cranz. « *De Civitate Dei* » *XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne.* — Revue Études august. 3 (1957) 15-27.

Traduction et adaptation, par le P. Y. M.-J. Congar O. P., de l'étude recensée *Bull.* VIII, n° 568.

2349. J. Wytzes. *Augustinus en Rome.* — Hermeneus 26 (1954-55) 41-50, 68-75.

Augustin s'intéresse à l'empire de Rome non pas du point de vue politique ou historique, mais du point de vue de la pastorale. Occasion et idées maîtresses du *De civ. Dei.*

2350. E. Hendrikx O. E. S. A. *Augustinus als monnik.* Kanttekeningen bij een studie. — Augustiniana 3 (1953) 341-353.

Tout en louant les qualités de l'ouvrage de A. Zumkeller sur le monachisme de saint Augustin (voir *Bull.* VI, n° 1375) le P. H. regrette l'absence de perspectives historiques dans la première partie. Le P. Z. n'a pas non plus mis en valeur les résultats des fouilles archéologiques. A la liste des textes monastiques d'Augustin, il aurait dû ajouter *De div. quaest. 83*, q. 71. D'après le P. H. l'*Ordo monasterii* ou petite règle n'a pas été écrit pour Thagaste, où l'on suivait la liturgie africaine (le samedi célébré comme le dimanche), mais pour Hippone, où prédominait la liturgie romaine (le samedi jour de jeûne). C. V. P.

2351. T. Bohlin. *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala Universitet Årsskrift 1957, 9). — Uppsala, Lundequist, 1957 ; in 8, 110 p. Kr. 10.50.

Au livre de G. de Plinval sur Pélage (voir *Bull.* V, n° 269) M. B. reproche de ne pas être assez dégagé des cadres anciens, traditionnels, inspirés par la position polémique d'Augustin (voir en particulier p. 21).

L'étude de M. B., elle, s'appuie principalement sur le commentaire des épîtres de saint Paul, œuvre antérieure à la polémique d'Augustin. La première partie (p. 10-45) est une analyse systématique de cette doctrine. Celle-ci est dominée par le souci de combattre le déterminisme moral des Manichéens. Contre eux Pélage affirme que la nature créée par Dieu est foncièrement bonne ; c'est pourquoi, en principe et avant toute action, l'homme peut éviter le mal s'il le veut. Pélage insiste sur cet aspect positif de l'emploi de la volonté. Il ose appeler cette volonté du bien du nom de *natura*, métaphore inspirée par le vocabulaire des Manichéens qui disaient que la nature pèche fatalement. Il va plus loin en affirmant que le *posse non peccare* donné par Dieu, auteur de la nature, est *in necessitate naturae* (ceci encore contre les Manichéens affirmant que le péché est une *necessitas naturae*). Enfin Dieu, qui a doté l'homme du *posse non peccare*, continue son œuvre en lui donnant l'*auxilium*, en l'aidant (*adiuvare*). La notion de la grâce est triple chez Pélage : 1) la grâce de la création ; c'est celle qui vient d'être décrite ; 2) la grâce de la révélation (la loi de Moïse, la loi de l'évangile) : l'homme a oublié graduellement la loi naturelle et son intelligence s'est obscurcie au point d'oublier qu'il a la possibilité de faire le bien ; la révélation vient le lui rappeler ; 3) la grâce du pardon : le péché, qui est quelque chose d'extérieur à l'homme, s'empare peu à peu de lui et devient une habitude, entravant l'exercice de la liberté. Dieu (la nature) donne toujours le *posse*, mais le *facere* (qui dépend de la volonté humaine) est entravé par la *consuetudo*. Par le péché l'homme est devenu en outre l'ennemi de Dieu. Aussi le baptême a comme double effet d'opérer la *re-conciliatio* et de briser la force de la *consuetudo* en mettant à la place du *facere* de l'homme le *facere* de Dieu. De cette manière le *posse* originel est de nouveau actualisé. Aussi dans l'action du baptisé la grâce et la liberté sont étroitement unies, en ce sens que l'une ne va pas sans l'autre. Pélage ne défend pas l'impeccabilité absolue du chrétien ; il en parle de la même manière que saint Paul : elle est le cadre normal dans lequel se développe l'effort de la vie chrétienne, mais elle laisse place à la pénitence. Enfin, concernant les mérites, Pélage a les deux affirmations : la grâce est méritée, la grâce est gratuite ; il est évident qu'il faut entendre le mérite de la grâce au sens impropre ; le tort de S. Augustin a été d'isoler un des termes du paradoxe. Enfin pour Pélage la prédestination correspond rigoureusement à la prescience des mérites. Pélage n'envisage donc pas la question augustinienne de savoir qui des deux vient en premier lieu, la grâce de Dieu ou la foi de l'homme.

Avec raison M. B. explique comme suit l'origine du conflit avec Augustin. La théologie de Pélage est une théologie de la création, tandis que celle d'Augustin est une théologie de la rédemption, dans laquelle le Christ occupe la place centrale. Pour cette raison Augustin a méconnu l'importance de la grâce de la création chez Pélage. Après cela il a eu beau jeu de critiquer l'insuffisance de la révélation et de la grâce du pardon chez son adversaire.

La seconde partie du livre (p. 46-103) est consacrée à la question de la dépendance littéraire et doctrinale de Pélage. Celui-ci semble avoir utilisé avant tout certains écrits d'Augustin et en particulier la première partie du *De libero arbitrio* (écrite en 387-388). On y retrouve le même point de vue antimanichéen ainsi qu'un certain nombre de points communs : accent mis sur la liberté de la volonté par opposition à la nature, la béatitude pouvant être « méritée » par la foi, *posse* et *facere* intimement mêlés etc. Cependant dans la suite Augustin a abandonné ce point de vue strictement antimanichéen, comme en témoignent la deuxième et la troisième partie du *De libero arbitrio* (396-397) ainsi que d'autres écrits de cette époque. M. B. en conclut que Pélage a développé unilatéralement une position tenue par le jeune Augustin en étendant à l'homme en général ce que celui-ci avait dit de l'homme avant la chute. Cette dépendance de Pélage par rapport

à Augustin est présentée par M. B. comme une hypothèse de travail. Les rapports avec Hilaire (Ambrosiaster), auteur du commentaire sur saint Paul et des *Quaestiones in Vetere et Novo Testamento*, sont moins importants ; la pensée de Pélage peut s'éclairer par celle d'Hilaire, mais on ne trouve pas chez ce dernier les traits caractéristiques de sa doctrine. M. B. note certains contacts avec saint Ambroise, et d'autres, moins essentiels, avec Lactance, Tertullien et Cyprien. Enfin Pélage s'est certainement inspiré de la théologie grecque, non seulement par l'intermédiaire de saint Ambroise et de saint Jérôme, mais surtout par Rufin. Avec ce dernier, Pélage a des contacts de vocabulaire ; il lui a emprunté l'ensemble de sa doctrine et en particulier la notion de la grâce de la création et de la loi naturelle, l'accent mis sur la liberté de la volonté, la distinction entre *posse* et *facere*, les conditions du péché (connaissance et liberté), la notion de la *consuetudo*, la « possibilité » d'éviter le mal, le rôle du Christ comme exemple, le lien entre le pardon et le baptême, la notion de la foi objective et de la foi subjective, la prédestination, le rapport entre la grâce de création et la grâce de réconciliation.

Le principal mérite de ce travail, qui reprend et synthétise ses devanciers, est d'avoir souligné les aspects doctrinaux de la pensée de Pélage. L'enseignement moral de l'hérésiarque repose sur une dogmatique traditionnelle, mais éclectique et, de ce fait, faussée. C. V. P.

2352. D. E. Rhodes. *Two Editions of a Pseudo-Augustinian Text and their Manuscript Background.* — British Museum Quarterly 22 (1960) 10-11.

A propos de la récente acquisition par le British Museum d'un exemplaire de la seule édition incunable du dialogue pseudo-augustinien connu sous le nom de *Quaestiones Orosii et responsiones sancti Augustini episcopi*, M. Rh. apporte quelques détails sur ce volume, imprimé chez Lucas Brandis à Merseburg en août 1473, ainsi que sur l'édition de Paris 1533 et les quatre manuscrits qu'en possède le British Museum : *Harl. 3027* (XII^e s.), *Harl. 47* (XIV^e s.), *Harl. 3064* et *Add. 20029* (XV^e s.). H. B.

2353. H. Weisweiler S. J. *Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon.* — Scholastik 28 (1953) 321-360, 504-525.

En affirmant la réalité des deux natures du Christ, le concile de Chalcédoine a influencé la doctrine et la dévotion mariales de deux manières : 1) en mettant en évidence la réalité de la maternité humaine de Marie (chez Léon le Grand, Ildephonse de Tolède, Alcuin, Ratramne, Paschase Radbert dans les œuvres qui figurent sous son nom, dans la lettre à Paula et Eustochium du Ps.-Jérôme et dans les trois premiers sermons attribués faussement à Ildephonse) ; 2) en soulignant, au moyen âge, son caractère de mère très aimante (Ambroise Autpert et son entourage, Atton de Verceil, le sermon *De assumptione B. M. V.* du Ps.-Augustin ; le P. W. montre ensuite les premières traces de ce mouvement caractéristique du moyen âge chez Bède, Venance Fortunat, Sedulius, Maxime de Turin et saint Ambroise). C. V. P.

2354. I. Del Ton. *De sancti Petri Chrysologi eloquentia.* — Latinitas 6 (1958) 177-189.

Les grands traits de son éloquence.

2355. E. Griffe. *Les sermons de Fauste de Riez. La « Collectio Gallicana » du Pseudo-Eusèbe.* — Bulletin Littér. ecclés. 61 (1960) 27-38.

L'attribution de la collection du Pseudo-Eusèbe à Fauste de Riez est une hypothèse déjà ancienne. La courte étude de M. G. n'a d'autre ambition que de donner plus de certitude à cette hypothèse, en faisant constater notamment que la collection a été connue dans son ensemble par saint Césaire d'Arles.

B. B.

VI^e^s. **2356.** P. Hadot. *Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les « Catégories » d'Aristote dans le codex Bernensis 363.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 11-27.

Dans le *Bernensis 363* on lit un commentaire sur les Catégories d'Aristote I, a 1-2. Ce fragment, publié par M. H., est tout différent du Commentaire de Boèce sur les Catégories tel que nous le possédons. M. H. relève certains indices et spécialement nombre de particularités de style propres à Boèce. Ce qui l'amène à conclure qu'il s'agit d'une seconde édition du Commentaire de Boèce lui-même.

O. L.

2357. M. C. Díaz y Díaz. *Index scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960 ; in 8, XX-582 p. Pes. 460.

Ce répertoire débute au VI^e^ siècle avec le concile de Tarragone de 516 et il se termine par une série de poésies liturgiques dont la dernière est datée de 1348. Pour chaque œuvre on trouve à côté du titre la référence à des répertoires connus (*Clavis Patrum, Bibliographia hagiographica*, Maassen) ; suit l'incipit, puis l'indication des éditions et enfin celle des manuscrits. Le répertoire est suivi de quatre index très copieux : des écrivains espagnols, des incipit, des manuscrits cités et des noms des auteurs modernes. Ces index permettent de corriger ce que le répertoire a d'un peu confus. Il y a bon nombre d'anonymes dont la date est très discutable et qu'on ne peut classer chronologiquement sans quelque réserve. Il eût été plus pratique, à mon avis, de ne pas établir le classement uniquement sur l'ordre chronologique. Ainsi on aurait pu consacrer une section aux conciles espagnols, une autre aux écrits liturgiques. Pour avoir la liste des conciles espagnols, il faut se reporter au premier index, p. 435-437, où ils sont classés par ordre alphabétique. Les incipit ne sont pas toujours suffisants. Ainsi pour la *laus cerei*, n° 151 : « Dignum et iustum est vere ». Au n° 1634, *Incipit libellus magistri Arnaldi* n'est pas un incipit, mais un titre. Pour la translation de saint Vincent, n° 1007, on nous renvoie à un manuscrit de Douai, Collège des Jésuites, du XVIII^e^ siècle ; de même dans l'index, p. 531. Cette bibliothèque a disparu depuis longtemps. En fait il s'agit d'une copie faite en 1652 (et non au XVIII^e^ s.) sur un manuscrit de Douai, copie qui se trouve en la possession des Bollandistes, puisque C. De Smedt l'a éditée en 1882. Il est inévitable que de menues inexactitudes de ce genre se glissent dans une compilation qui ne compte pas moins de 2165 notices. Mais il faut noter le soin que met M. D. à ne rien laisser échapper de ce qui peut être utile à l'interprétation du texte, suivant en cela d'ailleurs la méthode de la *Clavis Patrum*. Malgré certains inconvénients, M. D. nous fournit un instrument de travail très utile pour l'histoire et la littérature espagnoles du moyen âge.

La même impression de ce répertoire a paru en deux parties dans les *Acta Salmanticensia, Serie de Filosofía y Letras*, 13, 1-2 (Salamanca, Universidad, 1958 et 1959 ; 2 vol. in 8, XX-252 p. et p. 253-582).

2358. J. Madoz S. J. *Traducciones españoles de Santos Padres.* — Revista españ. Teología 11 (1951) 437-472.

Relevé des traductions, manuscrites et imprimées, en langue castillane, des écrits des Pères.

2359. M. Manitius. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Bd. I : *Von Iustinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts* (Handbuch der Altertumswissenschaft, IX, 2, 1). — München, C. H. Beck, 1959 ; in 8, XIII-766 p. Mk. 40.

Reproduction photomécanique de la première édition, parue en 1911.

2360. Benedicti *Regula.* Recensuit R. Hanslik (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 75). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960 ; in 8, LXXV-376 p. Dl. 15.

Le *Corpus* de Vienne vient de s'enrichir d'un texte critique de la Règle bénédictine. Confié, voici quelque 35 ans, à H. Plenkers, le travail a été repris par R. Hanslik, qui s'explique longuement, dans les *Prolegomena,* sur la méthode et les résultats de son travail. Il les avait déjà exposés en 1957, dans le 42^e^ volume des *Studia Anselmiana* de Rome. L'examen de quelque 300 manuscrits aboutit à des conclusions assez voisines de celles que, dès 1928, dom B. Linderbauer indiquait dans le volume XVII du *Florilegium patristicum* de Bonn.

Le classement des textes est délicat et complexe, à raison même de la rapide diffusion de l'Ordre et du caractère concret d'un code destiné à régler la vie entière du moine. On peut néanmoins remonter — par le *codex 914* de Saint-Gall et les autres que l'éditeur range dans la « classis pura » (p. XXV-XXXVII) — à un exemplaire très fidèle, proche de l'autographe, que l'abbé du Cassin Théodemar avait fait copier pour l'envoyer, en 787, à Charlemagne. Ce précieux codex périt en 886 mais, dit l'auteur, « per optima exemplaria quae ex eo transcripta erant, in saecula duraturum » (p. XXV). Le *codex 914* de Saint-Gall, provenant de Reichenau, est le plus précieux de ces « exemplaria ». Cette classe de témoins mise à part, un examen critique des manuscrits encore existants a conduit l'auteur à distinguer un « textus leviter depravatus », un « textus interpolatus » et un groupe de manuscrits espagnols qui en dépendent. Dès le IX^e^ siècle s'impose un « textus receptus », qui a donné naissance à maints succédanés (cf. la liste, p. LX-LXV). Les éditions modernes (E. Wölfflin, C. Butler, A. Lentini, etc.) s'inspirant des meilleurs critères, méritent leur nom de « critico-practicae » p. LXX).

Dans sa recherche des sources, l'éditeur ne pouvait éviter le problème crucial soulevé par le texte de la *Regula Magistri.* Ce code si proche de celui de Benoît en dépend-il, ou lui est-il antérieur ? Une rapide confrontation de quatre passages du chapitre second de la Règle bénédictine avec les textes correspondants du Maître (p. XLII-XLIII) invite l'auteur à conclure à l'antériorité du code bénédictin et à ranger la *Regula Magistri* parmi les « textus leviter depravati ». C'est bien bref ! Le sujet, encore si controversé, méritait une enquête documentaire plus large et plus poussée.

Par contre, que Cassien soit une des sources majeures de saint Benoît est reconnu depuis longtemps : Butler a déjà signalé une centaine de rencontres caractéristiques (p. 88 de son édition). Cette dépendance est loin d'être la seule : tout récemment dom B. Steidle reconnaissait (*Benedikt. Monatschr.* 27, 1951,

376-387), à certains indices d'ordre doctrinal, une influence de la Règle de Lérins sur celle de saint Benoît.

Venons-en au texte même. L'édition critique qu'en donne l'auteur n'occupe pas moins de 165 pages. C'est un modèle de consciencieux travail. L'apparat prend plus de la moitié de chaque page. Aucune des variantes que présentent les nombreux témoins du texte n'a été omise. De plus, l'éditeur a mis un soin extrême à signaler les travaux utiles pour l'établissement et l'interprétation des textes : outre les moindres citations et allusions bibliques, celles des Pères et des écrivains ecclésiastiques ont été reproduites (la première page renvoie déjà à Cyprien, Augustin et Jérôme). Les rappels constants des règles anciennes : Pacôme, Cassien, Césaire, Basile, Pseudo-Macaire etc., ne sont pas seulement révélateurs d'un commun idéal : ils invitent aussi à reconnaître combien sérieuse était l'information de saint Benoît et quel esprit traditionnel anime le dernier chapitre de sa Règle, où sont recommandés avec précision « les écrits des Pères catholiques..., les Conférences des Pères, leurs Institutions et leurs Vies, comme aussi la Règle de notre saint Père Basile ».

Les tables finales sont parfaites : l'*Index Scripturae sacrae* n'occupe pas moins de 8 colonnes ; celui des *Auctores* en comporte 9 ; l'*Index verborum* en a 344. Le zèle exemplaire de l'éditeur l'a poussé à y adjoindre encore un copieux *Index grammaticus*, singulièrement précieux pour quiconque s'intéresse aux vicissitudes de la langue latine. Par là encore ce solide volume est à sa place dans le *Corpus* de Vienne. B. C.

2361. C. Gindele O. S. B. *Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo officii.* — Revue bénéd. 56 (1956) 3-14.

Dom G. étudie les témoins de la liturgie « pré-bénédictine », parmi lesquels il range la *Regula Magistri*. Sans en tirer de conclusion sur l'origine de celle-ci, il constate l'ancienneté de l'*ordo officii* représenté par ces documents et en même temps sa diffusion jusqu'à l'apparition du schéma de la Règle bénédictine. F. V.

2362. J. Leclercq O. S. B. *Regula magistri et Règle de S. Benoît.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 101-105.

Dom L. passe en revue les conclusions des chercheurs au début de 1957, soit de dom G. Penco, de dom J. Froger, de dom C. Gindele et de M. E. Franceschini. Leurs travaux ont fait l'objet de recensions ici même. Dom L. constate que « l'antériorité de RM [*Regula magistri*] recueille de plus en plus de suffrages, même de la part des moines et dans leurs publications ». F. V.

2363. H. Bacht. *L'importance de l'idéal monastique chez S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien.* — Revue Ascét. Myst. 26 (1950) 308-326.

Signale, p. 311-313, l'influence de la règle de saint Pacôme sur les anciennes règles en Occident, en particulier sur celle de saint Benoît, et complète l'index de C. Butler sur celle-ci.

2364. B. Calati. *S. Regola e tradizione.* — Vita monastica 12 (1958) 51-61.

Brèves notes sur le culte de la Règle dans les milieux monastiques du haut moyen âge, notamment d'après saint Benoît d'Aniane, saint Isidore de Séville et la *Regula Stephani et Pauli*. F. V.

2365. G. Penco O. S. B. *Sulla professione monastica come secondo battesimo.* — Rivista liturgica 37 (1960) 34-39.

Ce travail synthétise les apports récents (notamment celui de dom E. Dekkers ; voir *Bull.* VIII, n° 520) à la question. L'analogie, selon la tradition monastique, se justifie par référence au martyre, à la vie pénitentielle et à la naissance à une vie nouvelle. Dom P. montre ensuite comment la *Regula* de saint Benoît et la *Regula Magistri* empruntent aux disciplines catéchuménales et quadragésimales certains aspects caractéristiques ; ce qui autorise encore à mettre en parallèle la profession monastique et les rites de l'initiation chrétienne. F. V.

2366. B. Calati. *I Dialoghi di S. Gregorio Magno (Tentativo di indagine di spiritualità monastica).* — Vita monastica 11 (1957) 61-70, 108-116. VIIes.

Le P. C. fait remarquer un caractère de la vie monastique sous-jacent aux récits contenus dans les *Dialogi* de saint Grégoire : cette vie est un « retour au Paradis ». La vie de saint Benoît, en particulier, met en relief cet aspect.
F. V.

2367. S. Berger. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Burt Franklin Bibliographical Series, 14). — New York, B. Franklin, 1958 ; in 8, 467 p. Dl. 15.

Utile reproduction anastatique de l'ouvrage bien connu de S. Berger.

2368. P. Lehmann. *Erforschung des Mittelalters.* Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I (unveränderter Nachdruck von 1941)-II. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1959 ; 2 vol. in 8, VIII-412 et VIII-299 p. Mk. 96.

Tous les médiévistes sauront gré à M. L. et à la firme Hiersemann d'avoir groupé dans ces deux volumes, — un troisième vient de s'y ajouter, — quelques-unes des nombreuses études publiées depuis plus d'un demi-siècle par cet infatigable chercheur. On en a choisi 24 parmi celles qui sont soit d'une importance particulière soit trop difficilement accessibles. Elles s'échelonnent sur les années 1908 à 1954, mais la plupart ont subi de légers remaniements et reçu quelques trop rares suppléments bibliographiques (jusqu'en 1940 pour le t. I). De toute façon leur utilité reste très grande.

Le recueil illustre quelques-uns des aspects les plus caractéristiques de la large érudition de M. L. : les manuscrits, les bibliothèques, la transmission de la littérature ancienne, — notamment de la littérature théologique, — l'histoire des thèmes culturels, l'évolution de la langue latine. Les *Indices* des deux volumes donnent sous les mots *Bibliotheken* et *Handschriften* des relevés détaillés des bibliothèques médiévales et des manuscrits étudiés par M. L. Les p. 381-390 du t. I dressent également la liste chronologique des écrits de M. L. de 1905 à 1941 (234 numéros). Rappelons que le t. I a paru en 1941 et que, étant épuisé, il a été reproduit sans changement.

Voici les études réunies dans le premier volume :

Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters (1918) ; *Mittelalter und Küchenlatein* (1928) ; *Vom Leben des Lateinischen im Mittelalter* (1929) ; *Literaturgeschichte im Mittelalter* (1912) ; *Einteilung und Datierung nach Jahrhunderten* (1935) ; *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel* (1929) ; *Das*

literarische Bild Karls des Grossen (1934) ; *Das älteste Bücherverzeichnis der Niederlande* (1923) ; *Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung* (1928) ; *Nachrichten von der alten Trierer Dombibliothek* (1916) ; *Konstanz und Basel als Büchermärkte* (1921) ; *Auf der Suche nach alten Texten in nordischen Bibliotheken* (1937) ; *Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlichen Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller* (1920) ; *Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters* (1920).

Et voici pour le deuxième volume :

Die Institutio oratoria des Quintilianus im Mittelalter (1933) ; *Reste und Spuren antiker Gelehrsamkeit in mittelalterlichen Texten* (1928) ; *Cassiodor-Studien* (1912-1918) ; *Das Problem der karolingischen Renaissance* (1954) ; *Erzbischof Hildebald und die Dombibliothek von Köln* (1908) ; *Zur Kenntnis und Geschichte einiger dem Johannes Scottus zugeschriebenen Werke* (1917) ; *Die Bibliothek des Klosters Beinwil, Schweiz, um 1200* (1950) ; *Ein Bücherverzeichnis der Dombibliothek von Chur aus dem Jahre 1457* (1920) ; *Die mittelalterliche Dombibliothek zu Speyer* (1934) ; *Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters* (1930). M. C.

2369. H. Fichtenau. *Morale politique de l'Occident médiéval.* — Diogène, nº 29 (1960) 49-64.

Le moyen âge possède, en plus de ses notions propres, un ensemble d'idées qui remontent à l'antiquité. Ainsi en est-il de ces vertus de piété, de justice, d'équité ou de clémence, essentielles à un bon gouvernement, qui se retrouvent dans tous les traités médiévaux de morale politique. G. M.

2370. H. R. Patch. *The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature* (Smith College Studies in Modern Languages, New Series, 1). — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1950 ; in 8, XIV-386 p. Dl. 6.

M. P. s'est livré à une vaste enquête sur la description géographique du monde de l'au-delà dans différentes littératures. Dans les premiers chapitres de son travail, il a rassemblé les descriptions les plus caractéristiques de ce monde d'après les mythologies anciennes : orientale, classique, celtique et germanique. Dans les chapitres suivants, il rapporte ce que les traités allégoriques, romancés ou didactiques de la littérature médiévale, — spécialement anglaise, française et italienne, — ont imaginé sur l'emplacement de ce mystérieux royaume. M. P. constate combien des notions sur ce paradis, caractéristiques des mythologies orientale et classique, ont finalement réapparu, par l'entremise du folklore, dans les littératures européennes médiévales. G. M.

2371. M. H. Carré. *Phases of Thought in England.* — Oxford, Clarendon Press, 1949 ; in 8, XIX-392 p.

M. C. a voulu décrire, en une vue synthétique, les moments principaux de la vie philosophique en Angleterre, des origines chrétiennes jusqu'à la fin du XIXe siècle. Retenons d'abord le chapitre où il décrit ce qu'il appelle la « philosophie biblique », dominée par l'œuvre de Bède. Plus tard viendra le « développement de l'augustinisme », où il faut retenir surtout l'œuvre d'Anselme de Cantorbéry. Avec « l'avènement de la nouvelle logique et de la nouvelle connaissance », puis les « progrès de l'aristotélisme », l'attention est attirée sur des centres dont

Oxford est le plus connu. Le XIV^e siècle se caractérise par un « criticisme stérile », celui auquel prélude Duns Scot et que Guillaume d'Ockham pousse à sa perfection. De l'humanisme et de la Réforme, l'Angleterre donne des signes dès la fin du XIV^e siècle et, à l'époque moderne, une nouvelle philosophie naîtra, où bientôt l'empirisme, et plus tard le naturalisme et l'idéalisme s'entrecroiseront. Il nous a semblé qu'en cette synthèse, les trois pages (172-174) consacrées à ce qu'on est convenu d'appeler l'école spirituelle anglaise, qui donna ses principaux écrivains au XIV^e siècle, étaient vraiment trop rapides. F. V.

2372. T. Gallus S. J. *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.* — Romae, Orbis catholicus, 1949 ; in 8, XVI-215 p.

2373. S. Styś S. J. *De antithesi « Eva-Maria » ejusque relatione ad protoevangelium apud Patres.* — Collectanea theologica 23 (1952) 318-365.

2374. S. Styś S. J. *CR de T. Gallus, Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.* — Collectanea theologica 23 (1952) 366-380.

L'enquête du P. G. sur l'interprétation mariologique de *Gen.* 3, 15 débute avec saint Ildephonse († 667) et se termine avec la période prétridentine. Elle est précédée d'un examen sommaire de l'enseignement des Pères, depuis Justin jusqu'à Isidore de Séville et Chrysippe de Jérusalem (p. 5-31). Pour cette période patristique le P. G. conteste les résultats de l'étude de dom F. L. Drewniak (parue en 1934 ; voir *Bull.* II, n° 1048). Celui-ci avait estimé que huit auteurs sur les trente-huit examinés interprètent *Gen.* 3, 15 dans un sens mariologique. A ces huit auteurs le P. G. en ajoute quatre autres : Justin, Isidore, Sérapion et Chrysippe. Dans sa synthèse (p. 170-172) il s'efforce d'augmenter leur nombre en leur adjoignant les Pères qui entendent ce texte du Christ et ceux qui présentent le parallèle Ève-Marie sans toutefois se référer à *Gen.* 3, 15. Quant aux autres, ils sont tous mis dans le même sac pour avoir défendu le sens accommodatice du texte. Comme ils diffèrent d'interprétation, le P. G. conclut que la majorité relative des Pères est favorable au sens mariologique. Celui-ci est donc « re vera catholicus ».

Pour la période postpatristique (p. 30-166) le P. G. examine les écrits exégétiques, dogmatiques, homilétiques et liturgiques. L'interprétation mariologique est peu attestée, surtout durant la période qui va du VII^e au XI^e siècle (cinq auteurs sur les dix-neuf examinés). Le P. G. attribue ce fait à l'ignorance du grec (l'interprétation mariologique est bien représentée en Orient) et à l'autorité de saint Augustin et de saint Grégoire dont l'interprétation non mariologique est reprise dans la *Glossa ordinaria*. Le sens mariologique apparaît cependant dans les œuvres homilétiques. Le P. G. y voit le triomphe du sens littéral (interpretatio sub respectu exegetico sana, p. 179) sur le sens accommodatice (exegetice omnino insufficiens vel falsa, p. 203).

Dans son article le P. S. conteste les résultats de l'enquête menée par son confrère sur la pensée de Justin, Irénée, Épiphane et Chrysippe. Selon lui Justin ignore le sens christologique et mariologique de *Gen.* 3, 15 ; son parallélisme Ève-Marie repose sur les textes évangéliques et son argument s'appuie sur *I Io.* 3, 8. Irénée admet l'interprétation mariologique de *Gen.* 3, 15 ; mais dans aucun des trois textes où apparaît le parallélisme Ève-Marie il ne se réfère au protévangile. Le parallélisme reposerait plutôt sur le parallélisme Adam-Christ de *Rom.* et sur l'idée de la *recapitulatio*.

Dans sa recension, sévère mais juste, du livre du P. G., le P. S. ne croit pas

que le parallélisme Ève-Marie ni l'interprétation christologique de *Gen.* 3, 15 entraînent nécessairement son interprétation mariologique. De la liste du P. G. il faut retrancher les noms de Justin, Chrysippe, Isidore et sans doute aussi Prudence. Il reproche au P. G. de considérer toutes les interprétations non mariologiques comme des interprétations accommodatices. Enfin le nombre des théologiens qui excluent positivement l'interprétation mariologique du texte est peut-être plus considérable que le pense le P. G. : outre le cardinal Jean de Torquemada, il y a tous ceux qui, tout en connaissant cette interprétation, ne l'adoptent pas. C. V. P.

2375. B. Capelle O. S. B. *L'assunzione et la liturgia.* — Marianum 15 (1953) 241-276.

Histoire de la fête de l'Assomption en Orient et en Occident, appuyée sur une connaissance approfondie des textes. Cet article met en même temps au point les étud es recensées dans *Bull.* VI, nº 2068 ; VIII, nºs 654 et 656. C. V. P.

IXe s. **2376.** P. A. van den Baar. *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zum Mitte des 13. Jahrhunderts* (Analecta Gregoriana, 70). — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1956 ; in 8, XX-153 p.

Cette vaste enquête, menée dans toute la littérature médiévale, — les manuscrits canoniques y compris, — sur l'origine et le développement de la célèbre doctrine de la *translatio imperii* démontre qu'elle n'a guère été utilisée comme preuve de la *potestas directa* ou *indirecta* des papes et n'a pas servi de fondement à la conception théocratique pontificale. G. M.

2377. P. Bellet O. S. B. *Claudio de Turin, autor de los comentarios « In genesim et regum » del Pseudo Euquerio.* — Estudios bíblicos 9 (1950) 209-223.

Les commentaires sur *Gen.* et *Reg.* figurant parmi les *spuria* d'Eucher de Lyon (PL 50, 893-1208) sont l'œuvre de Claude de Turin. En effet le commentaire sur *Gen.* figure avec une lettre dédicatoire de Claude de Turin dans *Paris Nat. 9575.* D'autre part le commentaire de *Reg.* est identique à celui qui est imprimé sous le nom de Claude de Turin dans PL 104, 623-834. C. V. P.

2378. A. Cabaniss. *Bodo-Eleazar : A Famous Jewish Convert.* — Jewish Quart. Review, n. s. 43 (1952-53) 313-328.

La conversion au judaïsme en 839 de Bodo, jeune noble d'origine alémanique et clerc plein de promesses, éduqué à la cour impériale d'Aix-la-Chapelle sous Hilduin, estimé de Walafrid Strabon et de Loup de Ferrières, fit grand bruit à l'époque. M. C. en retrace l'histoire d'après les maigres sources dont on dispose et essaie d'expliquer la psychologie du converti devenu, sous le nom d'Éléazar, zélé propagateur de ses nouvelles croyances en Espagne. Mais cette étude n'apporte rien de neuf et M. B. Blumenkranz (*Du nouveau sur Bodo-Éléazar ?* dans *Revue des Études juives* 112, 1953, 35 sv.) s'est vu obligé d'y relever un certain nombre d'erreurs notables. H. B.

2379. G. May. *Die Infamie bei Benedikt Levita.* — Österreich. Archiv Kirchenrecht 11 (1960) 16-36.

Sous le nom de Benoît le Diacre les faussaires pseudo-isidoriens ont publié une série de capitulaires dans lesquels une large place est faite à la peine d'infamie. M. M. dresse la liste des cas où elle était encourue, établit ses effets judiciaires et sa durée. L'influence de ces capitulaires sur la littérature canonique postérieure fut très limitée. G. M.

2380. J. Gross. *Sedulius Scottus, ein verspäteter Semipelagianer.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 322-332.

Les thèses fondamentales du semi-pélagianisme se retrouvent dans le commentaire sur les épîtres de saint Paul de Sedulius Scottus, qui présida dans la seconde moitié du IX^e siècle aux destinées de l'école cathédrale de Liège. G. M.

2381. J. F. Fahey. *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 22). — Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1951 , in 8, IX-176 p.

M. F. introduit sa thèse par des considérations sur les motifs polémiques qui ont incité Ratramne de Corbie à rédiger, vers 850, son *De corpore et sanguine Domini* en réponse au traité du même nom de Paschase Radbert. Après avoir rappelé la destinée complexe de ce traité jusqu'à nos jours, il se livre à son analyse et indique ses sources doctrinales.

Pour Ratramne, l'eucharistie est figure. Il voulait ainsi combattre la thèse selon laquelle le Christ serait présent d'une manière visible et tangible dans le sacrement. Il ne niait point pour autant la présence réelle du Christ, mais considérait cette réalité comme cachée. En opposition avec Radbert, il distingue entre le corps eucharistique et le corps historique du Christ. Cette doctrine eucharistique de Ratramne se retrouve chez des auteurs contemporains, tels Godescalc d'Orbais et Raban Maur, tandis que d'autres écrivains de cette période, comme Amalaire et Florus de Lyon, n'ont guère de notions claires en la matière. M. F. conclut son travail par un chapitre sur les origines philosophiques de la doctrine eucharistique du moine de Corbie, traitant spécialement des influences platoniciennes et augustiniennes.

Ce travail constitue un véritable plaidoyer en faveur de l'orthodoxie — fort suspectée jusqu'à une époque assez récente — du moine de Corbie.

G. M.

2382. R. C. Sutherland, Jr. *Medieval English Conceptions of Hell as Developed from Biblical, Patristic, and Native Germanic Influences.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4115-4116.

Ce sont là, d'après M. S., les trois grandes influences qui se sont exercées sur la conception de l'enfer dans la littérature anglaise du moyen âge ; d'autres influences, soit classique, soit orientale, soit celtique, sont négligeables. L'auteur constate qu'une certaine confusion visible chez les Pères, résultant de leur compréhension insuffisante des termes bibliques (*gehenna, infernus*), se reflète aussi dans les idées des écrivains médiévaux. Par ailleurs ceux-ci reprennent les éléments germaniques qu'ils trouvent en accord avec les croyances chrétiennes et laissent tomber ceux qui en diffèrent (comme la croyance à la survie du mort dans la tombe même). Les évangiles apocryphes nourrissent également les imaginations médiévales. Mais le résumé de M. S. ne permet guère de déceler en quoi son travail peut apporter vraiment quelque chose d'original à la question. Dissertation de 278 p. en microfilm, Dl. 3.60. H. B.

2383. W. D. White. *The Descent of Christ into Hell : A Study in Old English Literature.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2814-2815.

La première partie de cette dissertation retrace les origines et l'histoire de la croyance à la descente du Christ aux enfers, sans apporter rien de bien neuf, semble-t-il. La seconde partie étudie, dans la poésie vieille-anglaise, dans la prose ensuite, les traces nombreuses de cette tradition, où se marient les influences chrétienne et germanique. M. Wh. souligne seulement la grande autorité dont jouit l'Évangile de Nicodème en ce domaine. Thèse de 293 p. en microfilm, Dl. 3.80. H. B.

2384. *The Pastoral Care. King Alfred's Translation of St. Gregory's Regula pastoralis.* Edited by N. R. Ker (Early English Manuscripts in Facsimile). — Copenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1956 ; in 8, 30-108 p. £ 25.14.6.

Reproduction en fac-similé des deux plus anciens manuscrits conservant la traduction anglo-saxonne de la *Cura pastoralis* de saint Grégoire le Grand par le roi Alfred, c'est-à-dire le texte complet d'*Oxford Bodl. Hatton 20*, ce qui reste de *Londres Brit. Mus. Cotton. Tiber. B. XI* et le feuillet détaché de ce dernier, identifié à la *Landesbibliothek* de Cassel (ms. *Anhang 19* ; voir *Bull.* V, nos 63-65). L'introduction décrit ces témoins qui remontent à la fin du IXe siècle. M. K. retrace en particulier l'histoire de *Hatton 20* et en étudie les corrections, gloses et autres particularités. H. B.

2385. King Alfred's *West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care.* Edited by H. Sweet. Part I-II (Early English Text Society, Original Series, 45 et 50). — London, Oxford University Press, 1958 ; 2 vol. in 8, xlii-508 p. Sh. 60.

Comme le notait S. lors de la première édition de cet ouvrage en 1871, cette traduction de la *Cura pastoralis* de S. Grégoire est bien le plus important des textes en vieil-anglais. Elle nous est parvenue, en effet, en deux manuscrits de la fin du IXe siècle, *Oxford Bodl. Hatton 20* (*88*) et *Londres Brit. Mus. Cotton. Tiber. B. XI* (celui-ci fort endommagé par des incendies, de même que le *Cotton. Otho B. II*, du début du Xe siècle et dont S. a noté les variantes), datant donc du vivant même du roi Alfred, auteur de cette traduction qu'il destinait aux évêques de son royaume.

La première édition reproduisait côte à côte, aussi fidèlement que possible, le texte de ces deux manuscrits. Aussi M. N. R. Ker, qui présente cette nouvelle impression (note, p. XI-XII), se contente-t-il d'insérer dans le texte les *corrigenda* figurant en fin de l'édition originale, et d'indiquer les quelques rares endroits où les corrections apportées par S. lui semblent fautives. A. B.

x^e s. **2386.** H. Barré. *Prières mariales du X^e siècle.* — Ephemer. mariologicae 10 (1960) 195-221.

Le bilan marial du Xe siècle est nettement positif. En ce « siècle de fer » les invocations mariales jaillissent plus nombreuses qu'à l'époque carolingienne. De nouvelles prières surgissent çà et là, à Cluny, à Freising, à Orléans, à Carcassonne, sans qu'aucune œuvre marquante s'impose, il est vrai. Le Xe siècle finissant introduit de plain-pied au grand essor marial du XIe. G. M.

2387. W. F. Hill. *Our Lady's Queenship in the Middle Ages and Modern Times.* — Marian Studies 4 (1953) 134-169.

Recueil de témoignages, du Xe au XVIe siècle : p. 135-155.

2388. R. Wittke. *Education and State Service During the Period of the German Saxon Emperors, 919-1024.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1751.

Cette dissertation nous intéresse pour sa description de l'organisation des études au Xe siècle et au début du XIe. Les six premiers chapitres en exposent les antécédents gréco-latins et carolingiens et montrent comment l'éducation était orientée vers les charges de l'État. Quoique considérées sous les Carolingiens comme préparation à la théologie, les études du *trivium*, avec l'accent mis surtout sur la grammaire, restèrent l'instrument de formation pour le personnel du gouvernement. Sous les empereurs saxons, la tradition continue, mais le rang social joue un rôle de plus en plus marqué, et certaines écoles ont la préférence sur les autres. La chapelle et la chancellerie impériales sont pratiquement des « finishing schools ». Sous Otton III et Gerbert d'Aurillac il y a un net retour à la tradition antique et l'on demande davantage à la rhétorique de former le parfait orateur et le sage homme d'État. Dissertation de 474 p. en microfilm, Dl. 6.05. H. B.

2389. *Die « Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical ». Ein Werk Erzbischof Wulfstans von York.* Herausgegeben von K. Jost (Schweizer anglistische Arbeiten, 47). — Bern, A. Francke, 1959 ; in 8, 274 p. Fr. 33.80. XIe s.

Le traité des *Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical* de Wulfstan d'York († 1023) constitue un témoin intéressant du genre littéraire des « Miroirs des princes », cher au moyen âge dès l'époque carolingienne. Écrit en Angleterre dans la langue du pays, il diffère des traités continentaux du même genre en ce qu'il consacre un long chapitre aux devoirs du clergé et n'a pas subi l'influence d'Isidore de Séville.

Dans un premier chapitre, M. J. présente les cinq manuscrits qui nous en ont conservé le texte en entier ou en partie et les éditions existantes. Il distingue deux versions du *Polity* : le *Polity I*, qui n'a pu être rédigé avant 1008-10, et le *Polity II*, qui en est un développement plus tardif. Il y ajoute quelques remarques sur la métrique de Wulfstan et les sources probables de son traité.

Dans un second chapitre M. J. publie tout d'abord un texte critique des deux versions du *Polity* dans la langue originale avec une traduction allemande, puis d'autres textes conservés dans des manuscrits du *Polity*. G. M.

2390. R. L. Kay. *The Making of Statutes in French Provincial Councils 1049-1305.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1004.

M. K. étudie les *statuta* des conciles de douze provinces françaises, — la plupart du XIIIe siècle, — pour en dégager le fonctionnement de cet organe du gouvernement ecclésiastique, en particulier pour déterminer les auteurs responsables de ces *statuta*. Une première partie examine 83 cas et constate que, dans la majorité de ceux-ci, la formule *nos statuimus* se rapporte à la seule personne du métropo-

litain. La seconde partie étudie le processus préparatoire des *statuta*. Avis et consentement sont régulièrement attribués aux seuls suffragants, ce qui suppose qu'eux seuls avaient le droit strict d'émettre des avis et de donner leur assentiment. Les droits des autres membres synodaux ne sont pas clairement exprimés et la participation de ceux-ci, d'ailleurs très variable, n'est pas requise pour la validité des actes. Métropolitain et suffragants se présentent donc comme chef et membres de cet organisme de l'autorité ecclésiastique. Thèse de 241 p. en microfilm, Dl. 3.15. H. B.

2391. E. Werner. *Die Kreuzzugsidee im Mittelalter.* — Wissenschaftl. Zeitschr. Karl-Marx Universität Leipzig, Gesellschafts- u. sprachwissenschaftl. Reihe 7 (1957-58) 135-140.

Réfutant la thèse de P. Rousset sur les origines et les caractères de la première croisade (voir *Bull.* V, n° 623), M. W. en découvre les causes économiques et sociales plutôt que religieuses. Ainsi croit-il pouvoir expliquer le désintéressement de Byzance, qui subissait pourtant la pression de l'Islam, envers cette croisade. G. M.

2392. R. Gruenter. *Der « paradisus » der Wiener Genesis.* — Euphorion 49 (1955) 121-144.

Première de trois études consacrées au thème du *locus amoenus* dans la poésie allemande du moyen âge. M. G. compare soigneusement la description du paradis dans le manuscrit de la « Genèse de Vienne » (XI^{e}-XII^{e} siècle) avec sa source, saint Avit, analyse le style et attire l'attention sur la flore décrite dans le manuscrit. Conclusion : l'auteur de ce dernier a adapté la description du paysage au cadre germanique. C. V. P.

2393. J. Leclercq O. S. B. *Saint Bruno et le rayonnement de l'idéal cartusien.* — Vie spirit. 102 (1960) 652-664.

Dom L. résume ce qu'on sait concernant saint Bruno, le fondateur des Chartreux, et Guigues l'Ancien, leur législateur, cinquième successeur de saint Bruno, qui rédigea les *Consuetudines* entre 1121 et 1128. Il expose leur idéal, à savoir la solitude tempérée par un peu de vie en commun, mais en ne conservant celle-ci qu'en vue de la solitude, et cette dernière n'ayant elle-même qu'un but : l'intimité avec Dieu par la prière. L'idéal cartusien fut célébré dès le début par Guigues II et Guillaume de Saint-Thierry. Ces pages sont extraites d'une *Histoire de la spiritualité*, ouvrage collectif en 4 volumes, dirigé par dom L. et en voie de publication, avec la collaboration de M. L. Bouyer, de dom L. lui-même, de dom F. Vandenbroucke et de M. L. Cognet. O. L.

XII^{e} s. **2394.** A. Borst. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und der Völker.* Bd. II : *Ausbau*, Teil 2. Bd. III : *Umbau*, Teil 1. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1959 et 1960 ; 2 vol. in 8, p. 617-952 et 953-1394. Mk. 49 et 65.

M. B. continue à publier, à un rythme étonnant, sa vaste « Weltgeschichte » à propos d'un détail : les opinions concernant l'origine et la multiplicité des langues et des peuples de la terre. Pour les tomes I et II, 1, voir *Bull.* VIII,

n° 446. Les tomes II, 2 et III, 1, recensés ici, traitent du moyen âge (XII^e-XIV^e siècles), de la Renaissance et du Baroque (fin XIV^e-XVII^e siècles). Chacun des deux volumes se compose de trois ou quatre grands chapitres dans lesquels sont patiemment interrogés les écrits des théologiens et philosophes, auteurs spirituels et prédicateurs populaires, réformateurs, papes et empereurs, canonistes et théoriciens du pouvoir laïc, historiens et chroniqueurs, troubadours et poètes, miniaturistes, sculpteurs, mosaïstes et peintres (on rencontre dans la liste un disciple d'Hubert van Eyck et, bien entendu, Brueghel l'Ancien, auteur de deux « Tour de Babel »). Aucune œuvre de quelque importance, d'auteur connu ou anonyme, éditée ou inédite, ne semble avoir été omise. Tous les pays d'Europe défilent : de l'Islande à la Bohême, de la Scandinavie à la Sicile, du Portugal à la Pologne. Bref, le lecteur se trouve ici devant une œuvre d'érudition telle que seul un Allemand peut en écrire.

Il est impossible de rendre compte d'une somme. On se contentera donc de signaler les tendances des opinions générales et les noms des théologiens les plus importants étudiés par M. B.

Tome II, 2. Au moyen âge, depuis Augustin jusqu'à Dante, la doctrine a peu varié : la langue du paradis contient toutes les autres ; c'est l'hébreu, langue sacrée, que Dieu enseigna à Adam ; les autres langues, au nombre de 72, sont nées de la confusion des peuples qui suivit la construction de la tour de Babel ; elles ont été réunies un moment à la Pentecôte et disparaîtront définitivement à la fin des temps. La seule évolution que l'on constate a trait aux langues nationales, qui s'imposent de plus en plus à l'attention.

Pour le XII^e siècle, le siècle des croisades et de la renaissance du latin, M. B. étudie entre autres les enseignements de Pierre Abélard, Pierre Lombard, Robert de Melun, Jean de Salisbury, Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Honorius d'Autun, Joachim de Flore, Richard de Saint-Victor, Pierre le Mangeur, Alain de Lille. En France on note peu d'intérêt pour la langue nationale ; les autres pays s'efforcent de légitimer la leur par un recours au passé national ou à l'antiquité ; les Allemands cherchent à comprendre la division des langues du point de vue de l'histoire du salut.

L'âge d'or de la scolastique est illustré surtout par les noms de Hugues de Saint-Cher, Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, Robert Kilwardby, saint Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin. En comparant la *Postilla in librum Geneseos* qui figure parmi les œuvres de ce dernier (éd. L. Vivès, t. 31, p. 1-194) avec le ms. *Vat. Ottob. lat. 694* de Pierre Jean Olivi, M. B. constate que les deux œuvres correspondent exactement pour les passages examinés : il propose donc d'attribuer à Pierre Jean Olivi cette *Postilla*, pour laquelle on a déjà proposé les noms d'Albert le Grand, Thomas Jorsz, Thomas Walleys. On retrouve chez tous ces auteurs les thèmes habituels ; les auteurs laïcs s'efforcent de légitimer les langues nationales par le récit de la Bible.

Autour du XIV^e siècle sont groupés les noms de Maître Eckhart, Jacques de Voragine, Dante, Marsile de Padoue, Raymond Lulle, Nicolas de Lyre, Roger Bacon, Jean Duns Scot. Ils marquent le triomphe de l'idée nationale et la fin de l'hégémonie du latin et de l'histoire du salut conçue comme cadre de l'histoire universelle ; on ne cherche plus à insérer l'histoire nationale dans les limites d'une théorie d'école.

Le volume se termine par sept listes des langues et des peuples ; elles s'échelonnent sur treize siècles : d'Hippolyte de Rome à Alstedius (1650).

Tome III, 1. La Renaissance n'inaugure pas encore la ruine des opinions traditionnelles sur l'origine et la multiplicité des langues et des peuples. Tout comme au moyen âge, sa doctrine sur ce point repose sur l'enseignement de la foi et sur la révélation plutôt que sur l'observation des faits.

Cette période est marquée par les noms de Pétrarque, Boccace, Laurent Valla, Aeneas Silvius Piccolomini, Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Alphonse Tostat, Nicolas de Cues. On secoue le joug de la tradition, surtout dans les pays de langue romane. La France exalte l'idée de la nationalité, l'Italie celle de la valeur de l'homme individuel. Les autres pays regardent encore vers le passé, mais aucun auteur, pas même Nicolas de Cues, ne parvient à créer une nouvelle synthèse.

Au XVI^e siècle, le siècle des Réformateurs et de la Contre-Réforme (Cajetan, Louis Vivès, François de Vitoria, Vasquez, Melchior Cano), on constate un retour à l'idée de l'ordre : l'homme fait partie de la communauté du peuple, il s'insère dans la nature ; sa langue a une individualité historique, voire biologique. L'équilibre européen oriente la pensée vers l'harmonie entre les fils de Noé, mais cette harmonie n'est qu'un idéal platonique.

Les deux derniers chapitres : de 1550 à 1620 et le XVII^e siècle, ne concernent plus le présent *Bulletin*.

Ainsi donc cette vaste « Weltgeschichte » à propos d'un détail reflète fidèlement l'évolution de la doctrine de l'homme et de la nation en Europe durant le moyen âge et la Renaissance, du moins si on prête attention à la manière dont les divers auteurs s'efforcent de légitimer l'existence de leur propre langue nationale et du peuple auquel ils appartiennent.

Les réserves que nous avons faites pour les deux premiers volumes ne valent pas pour ces deux-ci : M. B., spécialiste de l'histoire de la pensée du moyen âge, se trouve ici en terrain propre. C. V. P.

2395. A. Weckwerth. *Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Nahmens.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 225-258.

M. W. remet la *Biblia pauperum* dans le contexte des conceptions typologiques qui traversent l'art médiéval, notamment à partir du début du XII^e siècle, puis dans celui de la situation de l'Église au XIII^e. L'article souligne la place qu'aurait prise la réaction contre l'hérésie cathare dans cette synthèse typologique populaire, et le rôle qu'auraient joué les bénédictins dans son élaboration. F. V.

2396. A. Ibañez Arana. *La relación « Escritura-Tradición » en la teología pretridentina.* — Scriptorium Victoriense 5 (1958) 147-180.

Selon M. I., aucun théologien catholique, ni aucune école n'a défendu le principe de la *sola Scriptura* au moyen âge et au XVI^e siècle : malgré des imprécisions de langage, des confusions d'idées, tous admettent l'existence de vérités révélées non écrites. Telle est la conclusion d'une enquête assez large menée à travers les scolastiques et les théologiens du début du XVI^e siècle. Cet article est à rapprocher d'un autre du même auteur, déjà recensé ici (voir *Bull.* VIII, n° 2166). F. V.

2397. B. Botte O. S. B. « *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum* » *(Ps. 41,3).* — Rech. Théol. anc. méd. 19 (1952) 17-25.

La leçon apparaît vers 1100 (Anselme de Laon) ; elle doit son succès à la *Glossa ordinaria*, dont l'autorité a été renforcée par Pierre Lombard. Quant à son origine chez Anselme de Laon, deux hypothèses : elle proviendrait d'une glose de saint Jérôme (Homélie pascale sur le *Ps.* 41, dans *Anecd. Maredsol.* III, 2) ou d'un exemplaire du psautier selon l'hébreu. C. V. P.

2398. H. Weisweiler S. J. *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi.* — Scholastik 34 (1959) 190-232.

Parmi les travaux préparatoires à une édition critique, un des plus importants est la recherche des sources immédiates de l'ouvrage à éditer. La question se fait pressante quand il s'agit des *Sententiae Anselmi,* dont le P. W. prépare une édition critique. Tout lecteur de cette somme est en effet frappé de l'aspect de son style. Ce style est heurté ; il manque de ce naturel, de ce spontané, de cette limpidité dans le déroulement de la pensée qu'on trouve chez les auteurs qui pensent et s'expriment librement, sans s'asservir à une source écrite qu'ils auraient sous les yeux. Certains passages des *Sententiae Anselmi* sont peu intelligibles et laissent entrevoir une source qu'elles auraient maladroitement résumée. Peut-on découvrir les sources de ces *Sententiae* ? En 1951 j'eus l'occasion d'étudier la doctrine du péché originel au début du XII^e siècle dans une somme inédite : *Deus summe atque ineffabiliter bonus,* conservée dans *Clm 22307,* et je crus pouvoir affirmer qu'elle était une des sources des *Sententiae Anselmi.* Le P. W. a voulu reprendre le problème et étudier de près tout cet écrit, en confrontant jusque dans les moindres détails nombre de questions abordées par l'auteur : les anges, la création de l'homme, le péché des premiers parents, le péché originel. Cette enquête, menée avec le plus grand soin, a conduit le savant médiéviste au même résultat : cette somme *Deus summe* est incontestablement une des sources des *Sententiae Anselmi.* Et cette confrontation met en évidence la manière de travailler de ces deux écrits : la somme *Deus summe* s'en tient encore au texte même des Pères dont elle s'inspire et spécialement de saint Augustin ; les *Sententiae Anselmi* se détachent davantage de la lettre de ces textes pour en reprendre l'idée et par ce premier travail ébauchent déjà un exposé systématique.

O. L.

2399. H. Weisweiler S. J. *Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik.* — Scholastik 34 (1959) 321-369.

Le P. W. est le premier à étudier les *Sententiae Berolinenses,* éditées en 1939 par M. F. Stegmüller. Il confronte à cet effet de nombreux passages de cette somme (sur les anges, l'homme et sa chute, le péché originel, le mariage) avec les endroits parallèles de la somme *Deus summe atque ineffabiliter bonus* de *Clm 22307,* dans laquelle il a reconnu une des sources des *Sententiae Anselmi* (voir *Bull.* VIII, n° 2398). Or il se fait que la somme *Deus summe* est aussi une des sources des *Sententiae Berolinenses.* En conclusion de son article, le P. W. a dressé la liste des endroits parallèles dans les deux écrits : il est manifeste que les *Sententiae Berolinenses* avaient constamment sous les yeux la somme *Deus summe* en rédigeant leur propre texte. On peut aussi conjecturer que les *Sententiae Berolinenses* utilisèrent parfois les *Sententiae Anselmi,* qu'elles connaissaient en outre les *Sententiae divinae paginae* et, pour la question du mariage, un écrit canonique. Comme dans les *Sententiae Anselmi,* on voit en cette somme une première ébauche de la transition entre les écrits patristiques et la systématisation scolastique. L'ouvrage pourrait bien dater du second quart du XII^e siècle.

O. L.

2400. H. Weisweiler S. J. *Die frühe Summe « Deus de cuius principio et fine tacetur », eine neue Quelle der « Sententiae Anselmi ». Das Wach-*

sen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischen Denken. — Scholastik 35 (1960) 209-243.

Dans l'édition qu'il fit en 1933 de la somme *Deus de cuius principio et fine tacetur* (voir *Bull.* II, n° 486), le P. W. comparait cet ouvrage aux *Sententiae Anselmi* et aux *Sententiae divinae paginae* et il concluait à l'existence de trois auteurs différents. Il laissait de même entrevoir que la somme *Deus de cuius principio* était antérieure aux *Sententiae Anselmi*. Ici il reprend le problème et confirme sa première impression : cette somme est la source des *Sententiae Anselmi*. Mais quel est le rapport entre cette même somme avec la somme *Deus summe atque ineffabiliter bonus* de *Clm 22307*, dont le P. W. a déjà parlé à deux reprises (voir *Bull.* VIII, n^{os} 2398 et 2399) ? Selon sa méthode habituelle il confronte nombre de textes relatifs aux anges, à l'homme et à sa chute, au péché originel et à la rédemption, chez les trois écrits : les deux sommes susdites et les *Sententiae Anselmi*. Or, ici encore, la somme *Deus summe* s'avère être la source de la somme *Deus de cuius principio*. Il se fait ainsi que les *Sententiae Anselmi* ont utilisé la somme *Deus summe*, soit directement, soit par le truchement de la somme *Deus de cuius principio*. D'où le caractère composite des *Sententiae Anselmi*, ébauche d'une systématisation qui, se dégageant des textes patristiques, amorce la théologie scolastique. O. L.

2401. Y. Lefèvre. *Le « De conditione angelica et humana » et les « Sententiae Anselmi ».* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 249-275.

Dans *Verdun 54*, f. 163^{v}-176^{v}, M. L. a remarqué une Somme théologique : *Liber de conditione angelica et humana* (inc. : *Deus est sine principio et sine fine*), manifestement apparentée aux Sentences dites *Sententiae Anselmi*. M. L. l'édite *in extenso*, en signalant en note les endroits correspondants des *Sententiae Anselmi*. Assez souvent les deux textes présentent des mots, des constructions, un style différents. M. L. émet l'hypothèse d'une source commune ; non toutefois d'une source écrite, car on n'expliquerait pas les différences. Il faut donc supposer une source commune orale : les deux écrits seraient donc deux reportations d'un même enseignement oral donné à Laon. Cette hypothèse va rejoindre celle de M. R. Silvain (voir *Bull.* VI, n° 137) que nous avons examinée en détail (*Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*, t. V, 1959, p. 178-183). Quant au cas du *De conditione*, il faudrait d'abord en confronter le texte avec celui d'autres sommes issues de l'école d'Anselme de Laon. Peut-être y trouverait-on des parentés de style instructives. Il faudrait aussi s'entendre sur la portée du terme « reportation » : le « reportateur » d'un enseignement oral ne s'élève-t-il pas au rang d'« auteur », si modeste soit-il, du fait qu'il ajoute des questions qui ne sont pas dans la source commune ? Mais qui dira si elles n'y sont pas ? Une grande prudence s'impose en cette matière. O. L.

2402. A. M. Sánchez y Sánchez. *La canonística clásica, coeficiente fecundo para el estudio del Pontificado y del Imperio.* — Salmanticensis 7 (1960) 101-118.

Synthèse des récents travaux de M. A. Stickler sur les pouvoirs du pape et de l'empereur au moyen âge.

2403. O. Lottin O. S. B. *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 177-213 ; 27 (1960) 42-66.

Nous éditons 64 questions anonymes, dont certaines sont conservées dans *Troyes 1174*, mais dont la plupart se trouvent dans le bloc plus ou moins homogène de *Châlons-sur-Marne 72* (*80*), f. 95r-116v, bloc dont nous dressons l'inventaire. Nous attribuons provisoirement ces questions à Hugues de Saint-Victor. Mais, si nous les éditons, c'est avant tout à cause de leur tenue doctrinale qui est certainement supérieure à celle du *Liber pancrisis* et marque la transition entre ce dernier florilège et le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor ainsi que la *Summa Sententiarum*.

Dans ce bloc on rencontre beaucoup de questions où la réponse est confirmée par une « autorité » introduite par la particule *Unde*. Les réponses qui ne comportent pas cette formule seraient-elles d'un autre auteur ? M^lle M.-Th. d'Alverny m'écrit : « Certaines questions que vous publiez me rappellent un peu le style d'Achard » (de Saint-Victor). O. L.

2404. L. Ott. *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 29-41.

Poursuivant les enquêtes menées par M. R. Baron et par moi-même (voir *Bull.* VIII, n^os 162 et 1914) sur les écrits de Hugues de Saint-Victor, Mgr O. décrit trois nouveaux recueils du même genre contenant avant tout des *Miscellanea* : *Berne Stadtbibl. 460*, qui conserve 73 exposés, dont deux ne sont pas des *Miscellanea*, et dont 3 sont inconnus (que Mgr O. édite) ; *Clm 14166*, qui contient 168 exposés, dont 4 sont des extraits d'ouvrages de Hugues ; et enfin *Berlin Staatsbibl. lat. Fol. 744* (*Görres 41*) rapportant 8 opuscules de Hugues et une série de *miscellanea* apparentés au recueil de *Metz 1230*, que j'ai signalé. O. L.

2405. J.-A. Robilliard. *Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De contemplatione et eius speciebus » ?* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 621-631.

M. R. Baron, qui a édité cet opuscule, était fort porté à l'attribuer à Hugues de Saint-Victor (voir *Bull.* VIII, n° 1029). Le R. P. signale un texte de ce traité en contradiction avec un texte parallèle d'un ouvrage certainement authentique, le *De arca Noe morali*. Et il apporte des raisons fort sérieuses en faveur de Richard de Saint-Victor. La conclusion du savant critique me paraît entièrement fondée. O. L.

2406. R. Baron. *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor.* — Revue Études august. 5 (1959) 391-429.

Hugues de Saint-Victor est un « second Augustin ». Cependant il n'a pas suivi son maître en tous points. M. B. édite un texte amélioré des trois opuscules *De meditatione*, *De verbo Dei* et *De substantia delectionis*, qui se situent en plein courant augustinien, comme il le démontre dans les introductions doctrinales. C. V. P.

2407. A. Grillmeier S. J. *Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa Sententiarum.* — Scholastik 34 (1959) 526-565.

Le P. H. Weisweiler, qui prépare l'édition critique de la *Summa Sententiarum*, trouve une aide efficace dans son confrère le P. G. Celui-ci vient, en effet, de

soumettre à un examen approfondi le *De fide seu de regula verae fidei ad Petrum* (PL 65, 671-706) de Fulgence de Ruspe (468-533) en vue de mesurer l'influence de cet écrit sur la rédaction de la *Summa Sententiarum*. Après avoir rattaché l'écrit de Fulgence au *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum* (PL 42, 1215-1222) de Gennade de Marseille, le P. G. étudie successivement le plan général de la *Summa Sententiarum* et nombre de thèses de celle-ci (la foi, Dieu un et trine, le Christ et son œuvre, la création et la chute d'Adam, les remèdes contre le péché) : partout se fait sentir à l'évidence l'influence de Fulgence. On ne connaît pas d'écrivain, conclut le P. G., qui ait autant que la *Summa Sententiarum* utilisé le *De fide*.

Je saisis cette occasion pour signaler un autre témoin de l'influence de Fulgence en cette première moitié du XII^e^ siècle. Au tome V de *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, j'ai publié nombre de sentences anonymes consignées dans les florilèges du temps, que j'estimais être probablement d'Anselme de Laon ou du moins être de son école. Dans la recension qu'il fit de mon ouvrage dans l'*Archivum francisc. histor.* 52 (1959) 330-331, le P. G. Gál O. F. M. constate que les sentences 148 et 366 sont des extraits de Fulgence, *De fide ad Petrum* 26-27. O. L.

2408. D. Van den Eynde O. F. M. *La « Summa Sententiarum » source des « Sententiae Sidonis », Vat. lat. 1345.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 136-141.

Jadis Mgr A. Landgraf (*Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, 260-269) avait prétendu que les *Sententiae Sidonis* de *Vat. lat. 1345* et la *Summa Sententiarum* dépendaient d'une source commune, tandis que P. Fournier avait estimé que les *Sententiae Sidonis* dépendaient directement de la *Summa Sententiarum*. Le P. v. d. E. confirme solidement la thèse de Fournier. O. L.

2409. M. Maccarrone. *Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV, 1152-1159* (Lateranum, nova series, ann. 25, n. 1-4). — Romae, Facultas theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1959 ; in 8, 384 p. et 2 pl.

Mgr M. traite des relations entre le Sacerdoce et l'Empire durant une brève période de huit ans mais combien fertile en événements. Il décrit dans le détail le contexte historique et idéologique des relations entre Frédéric I^er^ et les papes Eugène III († 1153), Anastase IV († 1154) et Adrien IV († 1159).

De son élection (1152) à son couronnement (1155), Frédéric I^er^ entretient des relations pacifiques avec la papauté, malgré l'incident de Magdebourg. Par le concordat de Constance (1153), il s'engage à observer la *reverentia beati Petri* et à protéger l'indépendance des *regalia beati Petri*. Mais il ne pardonne point à Adrien IV sa paix de Bénévent avec le roi de Sicile (juin 1156). L'empereur accuse le pape d'avoir rompu l'esprit du concordat. Les légats pontificaux sont insultés à la diète de Besançon (octobre 1157). Néanmoins la fermeté d'Adrien IV vis-à-vis de l'épiscopat allemand, dont les sentiments sont partagés, et l'esprit de paix qui prévaut encore en Allemagne réussissent à atténuer la crise. Mais les résultats de l'entrevue d'Augsbourg ne sont qu'éphémères, car au cours de l'hiver 1158-1159 l'empereur fait connaître son vaste dessein de dominer l'Italie et de s'attaquer ainsi aux *regalia beati Petri*. De telles ambitions expliquent l'attitude désormais rigide adoptée par le pontife pour la défense de ses droits. La mort inattendue d'Adrien IV et les débuts d'un schisme firent espérer à

l'empereur un pape plus malléable qui ne s'opposerait plus à la restauration en Italie de l'*honor imperii*. Mais Frédéric Barberousse trouvera un adversaire aussi intransigeant en la personne d'Alexandre III. G. M.

2410. J. Leclercq O. S. B. *Un guide de lecture pour saint Bernard.* — Vie spirit. 102 (1960) 440-447.

Destinées au grand public, ces quelques pages donnent l'essentiel de la vie, des écrits, de la doctrine de saint Bernard, ainsi que la méthode pour le comprendre. O. L.

2411. E. Boissard O. S. B. *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 214-263.

En 1954, dom B. résumait comme suit ce qu'il pensait des rapports entre saint Bernard et le pseudo-Denys : il est très probable que saint Bernard a connu, au moins partiellement, les écrits dionysiens, mais cela n'est pas certain ; on n'en discerne aucune trace d'influence sur l'angélologie bernardine. En même temps, le P. M.-A. Fracheboud O. C. R. prétendait au contraire qu'en bien des points saint Bernard en était tributaire. Dom B. rencontre chacun des arguments de l'éminent cistercien : tout en complétant ses conclusions de 1954, il maintient ses premières positions. Il examine d'abord les preuves tirées du vocabulaire : les termes forgés avec le préfixe *super*, les vocables *theoria*, *theoricus*, l'emploi fréquent des superlatifs, les termes concernant la contemplation. A part le terme *superimplere*, qui peut être mis en avant, aucun des autres vocables ne trahit un emprunt certain au Pseudo-Denys. Quant aux arguments empruntés à la doctrine (la thèse de Dieu l'être même, de Dieu l'être de toutes choses, *Deus esse omnium*, de Dieu incomparablement un, de Dieu transcendant, la théologie « négative », l'idée de participation, la gradation des natures), aucun ne prouve que saint Bernard ait emprunté ces thèses au Pseudo-Denys. Il est d'ailleurs faux que le saint docteur ait insinué qu'il avait lu cet auteur. Sa doctrine sur les anges n'est pas davantage la preuve qu'il l'ait lu ; on peut accorder que la comparaison entre la hiérarchie ecclésiastique et la hiérarchie angélique vient probablement de l'auteur des deux Hiérarchies, mais il reste possible que cette comparaison ait été provoquée par le seul titre du Pseudo-Denys. En réalité, conclut dom B., la théologie bernardine s'inspire de saint Augustin, et sa mystique de Cassien et de saint Grégoire. Il faut louer sans réserve la loyauté avec laquelle dom B. reconnaît ce qu'il doit à dom Fr., la prudente modération de ses conclusions, sans oublier la parfaite courtoisie avec laquelle il a conduit toute la discussion. O. L.

2412. W. Ullmann. *St Bernard and the Nascent International Law.* — Cîteaux 10 (1959) 277-287.

En 1598, Albericus Gentilis publiait son *De iure belli libri tres*, un des premiers écrits de droit international. M. U. y relève nombre de passages où l'auteur en appelle nommément à l'autorité de saint Bernard (surtout dans le *De consideratione* et le *De praecepto et dispensatione*) ou l'utilise sans le citer. O. L.

2413. E. Bertola. *La dottrina lombardiana dell'anima nella storia delle dottrine psicologiche del XII secolo.* — Pier Lombardo 3 (1959) 3-18.

M. B. constate que, conformément à l'esprit du temps, Pierre Lombard considère l'âme, non pas tant en elle-même, mais plutôt dans ses rapports avec Dieu et les autres êtres créés : l'homme est le trait d'union entre l'ange et l'être corporel. L'âme est une créature rationnelle subsistant dans un corps. Comme substance spirituelle elle procède immédiatement de Dieu et participe à sa simplicité, tandis que le corps est composé. Cette nature spéciale de l'âme comporte donc différentes espèces de vie : la vie végétative, la vie sensitive (*sensualitas*), la vie intellectuelle, laquelle est intellect, raison et mémoire ; mais il n'y a aucune distinction réelle entre ces facultés et l'âme elle-même. M. B. conclut son substantiel exposé en constatant que le Lombard reste foncièrement fidèle à la tradition augustino-platonicienne du début du XII[e] siècle.
O. L.

2414. J. Beumer S. J. *Der mariologische Gehalt der Predigten Gottefrieds von Admont († 1165).* — Scholastik 35 (1960) 40-56.

Le P. B. a eu le courage de dépouiller l'énorme dossier (PL 174, 21-1212) des sermons de Godefroid, abbé bénédictin d'Admont, pour en dégager la théologie mariale. Godefroid admet l'assomption de la sainte Vierge. Il reconnaît d'autre part que Marie a contracté le péché originel, mais qu'elle en a été immédiatement délivrée par le Saint-Esprit, au point qu'elle ne connut ni la concupiscence ni l'ignorance ; en cela d'ailleurs, Godefroid se maintenait dans la tradition augustinienne dominant le XII[e] siècle. Ce que le P. B. relève comme le thème principal de la théologie de l'abbé d'Admont est le rôle de Marie dans l'économie du salut : les passages abondent où Marie est proclamée médiatrice, mère des élus, réparatrice du genre humain, cause de notre rédemption ; autant de formules qui désignent une vraie causalité de Marie dans l'œuvre du salut. Ici encore le P. B. accumule les textes similaires des théologiens du XII[e] siècle. O. L.

2415. P. Grosjean. *La prétendue canonisation d'Aelred de Rievaux par Célestin III.* — Analecta Bolland. 88 (1960) 125-129.

Aelred de Rievaulx aurait-il été canonisé en 1191 par Célestin III ? On en trouve la mention dans une chronique attribuée à l'abbé Jean de Peterborough et datée de 1260. En réalité, établit le P. G., cette chronique n'est qu'une compilation du XIV[e] siècle et sans valeur. Le mot *Rievallensis* n'est qu'une faute de copiste. O. L.

2416. A. Squire O. P. *Two Unpublished Sermons of Aelred of Rievaulx.* — Cîteaux 11 (1960) 104-116.

Le P. S. édite deux sermons d'Aelred de Rievaulx conservés dans *Troyes 910*. Au f. 49[rb] se trouve un sermon pour la fête des saints Pierre et Paul, et au f. 93[ra] un sermon prêché à un synode de Troyes. O. L.

2417. A. Hoste O. S. B. « *Dialogus inter Aelredum et discipulum* » : *an Adaptation of Aelred of Rievaulx'* « *De spiritali amicitia* ». — Cîteaux 10 (1959) 268-276.

Dom H. édite d'après *Dublin Trinity Coll. 432*, f. 134[r]-136[r], et *Cambridge Univ. Ii. VI. 39*, f. 156[r]-160[r], un petit écrit, simple adaptation du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx. O. L.

2418. A. Hoste O. S. B. *Le traité pseudo-augustinien « De amicitia » : un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx.* — Revue Études august. 6 (1960) 155-160.

Dom H. connaît quatre résumés du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx. Il en a édité un, le *Dialogus inter Aelredum et discipulum* (voir *Bull.* VIII, n° 2417). Il en présente ici un autre : *De amicitia liber unus*, édité parmi les œuvres de saint Augustin (PL 40, 831-844), dont on ne connaît que trois manuscrits : *Yale Univ. David Wagstaff Collection 2, Münster Univ.* (que dom H. appelle encore *Königl. Bibl.*) *194* (détruit en 1945) et *Namur Bibl. Musée archéol. 29.* O. L.

2419. U. Horst O. P. *Beiträge zum Einfluss Abaelards auf Robert von Melun.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 314-326.

Dans le prologue à son Commentaire sur les Sentences, Robert de Melun parle de *duo praecipui auctores* qui ont disserté *tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate.* Qui sont ces deux maîtres ? L'un d'eux est incontestablement Hugues de Saint-Victor, qui a écrit un *De sacramentis fidei.* Mais quel est le second ? F. Anders pensait à Pierre Lombard. Mais le P. H. établit victorieusement que c'est Pierre Abélard. Dans les deux premiers livres du Commentaire de Robert sur les Sentences (seuls édités jusqu'ici), on lit 5 emprunts à la *Theologia christiana*, 3 à la *Theologia Scholarium* et 9 à la *Theologia Summi boni.* Quant à Pierre Lombard, il n'est aucunement prouvé qu'il ait été utilisé, surtout si, avec le P. D. Van den Eynde, on date le *Liber Sententiarum*, non de 1151, mais de 1155-57. O. L.

2420. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* T. VI : *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300.* — Gembloux, J. Duculot, 1960 ; in 8, 516 p. Fr. 525.

Avec ce tome VI se clôt définitivement notre enquête sur nombre de problèmes discutés aux XII^e et XIII^e siècles. Il se rapporte à l'histoire littéraire. Tout d'abord, nous avons cru devoir nier l'authenticité de certains écrits, malgré l'attribution formelle des manuscrits. Ainsi le traité du péché originel inséré dans *Paris Maz. 1078* n'est pas de Prévostin de Crémone (n° II), les *Glossae super Sententias* de *Paris Nat. lat. 14423* ne sont pas de Pierre de Poitiers (n° VI), la Somme *Totus homo* n'est pas d'Alain de Lille (n° V), la Somme *Breves dies hominis* n'est pas d'Étienne Langton (n° VII), le *De potentiis animae* n'est pas d'Albert le Grand (n° XIV). Ensuite nous avons cru pouvoir préciser l'ordre chronologique de certains écrits : les *Sententiae Udonis* datent des environs de 1165 (n° I) ; plusieurs questions de *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E.XII*, apparentées aux *Disputationes* de Simon de Tournai, leur sont antérieures (n° IV) ; quatre *quaestiones* de Godefroid de Poitiers sont antérieures à sa Somme théologique (n° VIII) ; le Commentaire sur les Sentences de Hugues de Saint-Cher, successeur de Roland de Crémone, est cependant antérieur à la Somme théologique de celui-ci (n° X) ; les traités de Jean de la Rochelle sur l'âme et ses facultés sont antérieurs à la *Summa de anima* du même auteur (n° XI) ; l'ordre des livres de la *Summa de creaturis* et du Commentaire des Sentences d'Albert le Grand a pu être établi avec grande probabilité (n° XIII) ; les questions du *De malo* de saint Thomas d'Aquin sont postérieures à la *I^a Pars* de la Somme théologique et antérieures à la *I^a II^ae* (n° XVIII).

En 1950 nous avions édité le traité sur les vertus et les vices d'Alain de Lille d'après *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E. XII*. Nous avons pu perfectionner ici cette édition (nº III) grâce à *Laon 146*, qui nous a été communiqué par le P. R.-A. Gauthier O. P. Nous avons tout récemment eu connaissance d'un troisième témoin dans *Paris Nat. lat. 3238 F* (cf. *Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de Paris*, t. IV) ; malheureusement notre texte était déjà imprimé.

Un mot concernant la Somme *Totus homo*. On sait que le texte de *Paris Maz. 4320* porte : *Super IV^um Sententiarum. Summa magistri Alani* ; une main du XIII^e siècle a ajouté *monachi nigri* ; cet Alain serait donc un clunisien ; or Alain de Lille, à la fin de sa carrière, s'est fait cistercien, *monachus albus*. M^lle M.-Th. d'Alverny m'écrivait tout récemment que dans *Paris Nat. lat. 1338*, f. 230, se trouve une liste de prédicateurs de cette époque parmi lesquels se rencontre *magister Alanus monachus cluniacensis*. Ce moine noir serait-il l'auteur de la Somme *Totus homo* ? Simple question. O. L.

2421. A. H. Bredero. *Un brouillon du XII^e siècle : l'autographe de Geoffroy d'Auxerre.* — Scriptorium 13 (1959) 27-60.

Le livre V de la *Vita prima* de saint Bernard a été composé en 1155 par le cistercien Geoffroy d'Auxerre, jadis secrétaire du saint. Le texte en fut envoyé à Eskil, archevêque de Lund en Suède ; il est conservé dans *Dusseldorf Stadt- und Landesbibliothek B 26*, f. 67^v-81^v. Mais on a la bonne fortune de posséder en outre le brouillon de cet écrit dans *Paris Nat. lat. 7561*, f. 65^r-87^r. M. B. édite ce brouillon et signale les nombreuses corrections dont le texte fut l'objet. Contribution instructive à l'histoire du milieu bernardin de l'époque. O. L.

2422. J. F. Benton. *The Court of Champagne under Henry the Liberal and Countess Marie.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2240-2241.

Un chapitre de cette thèse est consacré à la cour de Champagne comme centre de vie littéraire. M. B. passe en revue les écrivains, religieux et profanes, qui en subirent l'influence, et tout particulièrement Chrétien de Troyes et André le Chapelain. Il examine la question de la part prise par la cour de la comtesse Marie à l'élaboration de la nouvelle conception de l'amour courtois. Thèse de 353 p. en microfilm, Dl. 4.55. H. B.

2423. Ch. J. Liebman, Jr. *Remarks on the Manuscript Tradition of the French Psalter Commentary.* — Scriptorium 13 (1959) 61-69.

M. L. s'attache au commentaire français du psautier attribué à tort à Simon de Tournai, écrit après 1163 par Laurette, fille de Thierry d'Alsace, comte de Flandre. Ce commentaire est conservé dans *New York Pierpont Morgan Libr. 338*. M. L. mentionne quatre autres témoins ou fragments du texte et signale la faveur dont l'écrit jouit auprès d'Étienne, abbé de Sainte-Geneviève et plus tard évêque de Tournai. O. L.

2424. P. Michaud-Quantin. *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts.* — Münchener theolog. Zeitschr. 9 (1958) 81-96.

Au début du *Speculum universale* (*Paris Maz. 709*, f. 8^v-12^v) de Raoul Ardent, on lit un petit traité sur l'âme et ses facultés ; celles-ci sont en effet le support

des vertus auxquelles Raoul s'attache tout spécialement. M. M.-Q. analyse soigneusement cette esquisse de psychologie. Ce théologien de l'école porrétaine ne s'intéresse guère à l'âme elle-même, mais bien plutôt à ses facultés qui sont, non point réellement distinctes de l'âme, mais, à la manière augustinienne, divers aspects de l'âme. Ces facultés propres à l'homme sont dénommées *ratio, concupiscibilitas, odibilitas* (ou *irascibilitas*), *potestas, libertas* ; les facultés communes à l'homme et à l'animal sont la *vegetabilitas* et la *sensualitas*. On soupçonne sous ces vocables des réalités connues dans les écoles ; mais la singularité de la terminologie propre à Raoul Ardent a empêché sa diffusion dans l'enseignement. Il est cependant utile, note M. M.-Q., que l'historien fasse connaître cet aspect spécial de la psychologie en cette fin du XII^e siècle.

O. L.

2425. P. Michaud-Quantin. *A propos des premières « Summae confessorum ». Théologie et droit canonique.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 264-306.

Comment s'opéra la transition entre les « tarifs » pénitentiels, sortes de code pénal légiférant d'une manière tout impersonnelle, et les *Summae confessorum*, qui ont le souci de tracer la ligne de conduite du confesseur et du pénitent. Ce souci de morale pastorale se fait jour dès le début du XI^e siècle dans le *Decretum* de Burchard, évêque de Worms. Vers 1160-1170 paraît le Pénitentiel de Barthélemy d'Exeter qui, à côté d'une collection de canons, présente des aperçus sur les vertus théologales, la vertu de pénitence, la manière dont confesseur et pénitent doivent se comporter. C'est après cet écrit que commence l'époque des véritables *Summae confessorum*. Vers 1200, Robert de Saint-Pair (*de Sancto Paterno*), archidiacre de Rouen (*Paris Nat. lat. 2600*) énonce la règle : *omnes paenitentiae arbitrariae sunt*, c'est-à-dire qu'elles se déterminent *ad arbitrium sacerdotis*, qui doit tenir compte à la fois de la gravité du péché et des dispositions morales du pénitent. Un peu auparavant, Alain de Lille, composant son *Liber paenitentialis*, entrait déjà dans le détail des circonstances où le pécheur avait commis sa faute et dans des considérations plus générales d'une théologie orientée vers la pratique. C'est dans le même esprit que, vers 1210-1215, Robert de Flamborough, de l'abbaye de Saint-Victor, rédigeait un *Liber paenitentialis*, insistant plus sur les devoirs du confesseur que sur le tarif pénitentiel et contenant un interrogatoire-type du pénitent par le confesseur. Entre 1214 et 1230 paraît le *Liber paenitentialis* de Thomas de Chabham, vice-doyen du chapitre de Salisbury. La grande innovation de ces deux derniers écrits est qu'ils introduisent les sept péchés capitaux comme cadres de l'examen de conscience du pénitent. La *Summa de paenitentia* du dominicain Paul de Hongrie se signale par sa concision, son aspect juridique et doctrinal. La *Summa de casibus paenitentiae* de saint Raymond de Peñafort (2^e éd. en 1228-29) ouvre de nouvelles perspectives et c'est avec lui que M. M.-Q. clôt son enquête. Comme il en a averti le lecteur, il n'a voulu que citer les types les plus représentatifs de cette formation des *Summae confessorum*. Grâce à sa parfaite connaissance de ces ouvrages majeurs, il est tout désigné pour nous initier à des écrits secondaires ; je songe, par exemple, à la *Summa de paenitentia iniungenda* attribuée à Prévostin de Crémone, à la *Summa Breves dies hominis* du Pseudo-Étienne Langton (cf. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. VI, p. 132-136) : mieux que nul autre, M. M.-Q. pourrait intégrer ces écrits dans leur contexte littéraire et doctrinal.

O. L.

2426. W. Mohr. *Waldes und das frühe Waldensertum.* — Zeitschr. Religions- u. Geistesgeschichte 9 (1957) 337-363.

Pénétrante étude à partir des sources littéraires sur Valdès et les origines du valdéisme. Pour M. M., Valdès mourut avant la condamnation de son mouvement par Lucius III en 1184. Des tendances diverses apparurent chez ses disciples, surnommés Pauvres de Lyon, touchant la manière de pratiquer la pauvreté apostolique. Ils en firent l'objet de leur prédication, mais versèrent par leurs outrances de langage et leur insoumission dans le schisme et l'hérésie. Séparés de l'Église par leur condamnation, ils s'organisèrent eux-mêmes, non sans difficultés, car une scission définitive s'opéra entre eux et les *Humiliates lombardi* qui leur étaient d'abord associés. G. M.

2427. Y. M.-J. Congar. *« Arriana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XII^e siècle. Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au moyen âge.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 449-461.

Les néomanichéens du XII^e siècle ont été appelés « Ariens » parce que hérétiques, Arius étant considéré à cette époque comme le prototype de l'hérétique. En outre, pour les théologiens, ils méritèrent cette dénomination à cause de leur négation de la pleine divinité de Jésus-Christ (voir *Bull.* VII, n° 2593). G. M.

2428. A. Crocco. *Gioacchino da Fiore.* La più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano (I grandi ideali dello spirito, 1). — Napoli, Edizioni Empireo, 1960 ; in 8, 203 p. L. 3200.

Le futur éditeur du *Psalterium decem cordarum* de Joachim de Flore, s'appuyant sur l'étude de l'ensemble du corpus joachimite en même temps que sur la littérature qui s'y rapporte, nous présente un exposé, limité à l'essentiel mais bien équilibré dans ses parties, de la vie, de l'œuvre, de la pensée et de l'influence du prophète calabrais (le sous-titre : *La più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano* ne nous aurait pas paru absolument nécessaire). Après quantité de travaux particuliers, d'éditions, de recherches de ces deux dernières décennies, cette synthèse est la bienvenue ; elle-même n'est pas sans dégager, çà et là, de nouvelles perspectives.

M. C. croit reconnaître (p. 85) dans le contraste entre son haut idéal de perfection et la réalité ce qui aurait poussé Joachim à annoncer le troisième âge du Saint-Esprit. Mais c'est là une expérience commune à tous les temps et à tous les hommes d'une aspiration élevée. Le génie de Joachim pressentait bien auparavant l'aurore d'un nouvel âge ; il avait conscience de se trouver au seuil d'une époque nouvelle. Son rêve d'avenir remonte, par delà Augustin, jusqu'aux évangiles et porte d'autre part les traits de l'idéal monastique médiéval dans sa plus haute expression. C'est en cela que réside sa caractéristique, comme l'ont montré d'ailleurs maints travaux antérieurs. Dans la discussion de la doctrine trinitaire de Joachim M. C. (p. 105) estime que les historiens de la théologie médiévale ne lui ont pas accordé une attention suffisante.

En se basant sur les travaux fondamentaux de J. de Ghellinck au sujet de la lutte autour des positions trinitaires de Pierre Lombard (*Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^e éd., Bruges-Paris 1948, p. 250-267, et *Dictionn. Théol. cath.*, t. XII, 1933, col. 1950 sv.), trop négligés dans l'étude de Joachim, M. C. souligne avec bonheur les trois phases qui aboutirent, au IV^e concile de

Latran (1215), à la condamnation du traité de Joachim *De unitate et essentia Trinitatis*, violemment opposé au Maître des Sentences. A propos de l'essai de M. C. de reconstituer ce traité aujourd'hui introuvable, rappelons le sentiment du P. de Ghellinck (*Le mouvement théologique*, p. 264 sv.) que sa découverte apporterait la solution de beaucoup d'énigmes ; par exemple, elle ferait « retrouver plus sûrement les éléments qui gagnaient à l'enseignement du voyant calabrais les sympathies de l'école gilbertine ».

La Règle de Flore, perdue elle aussi, ne peut davantage se reconstituer par le Tableau XII du *Liber figurarum* ou le livre III du *Psalterium* de Joachim (ou encore *Concordia* V, c. 23, f. 71c-72a). L'organisation monastique de la *Dispositio novi ordinis... ad instar superne Ierusalem* dans ce Tableau XII ne se rencontre dans aucun des nombreux monastères de Flore (cf. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, p. 101 sv.). Soulignons que l'auteur (p. 109), après un minutieux examen, conclut à l'absence d'influence et de citations des théologiens grecs chez Joachim. D'une particulière importance sont les développements de M. C. (chap. V, p. 105-139) sur la doctrine trinitaire de Joachim, spécialement dans le *Psalterium decem cordarum*, dont l'étude avait été plutôt négligée jusqu'ici. Cependant on s'étonne qu'à propos du symbolisme de Joachim, qu'il admire avec raison, M. C. n'en ait pas marqué l'origine : la solution des difficultés de sa foi trinitaire par la vision de la structure du *Psalterium* (éd. 1527, Introd., f. 227r sv.). C'est par cette vision que s'explique entièrement son opposition farouche à la spéculation trinitaire de son temps, basée sur la dialectique. M. C. a d'ailleurs déjà traité de la doctrine trinitaire du prophète calabrais dans ses articles de *Sophia* 23 (1955) 192-196 et 25 (1957) 222-232 (voir *Bull.* VIII, nos 744-745).

Malheureusement l'*excursus* sur *Il simbolismo trinitario del tetragramma*, qui se rattache au chap. V, n'est pas exempt d'erreurs. Le nom sacré hébreu de Jahvé (IEVE dans la transcription de Joachim) ne peut être un symbole, mais il *contient* en lui-même la Trinité selon l'interprétation mystique de Pierre Alphonse. La figure des trois cercles entrelacés contenant le tétragramme, aussi bien que leur sens trinitaire, Joachim les a empruntés au *Dialogus inter Christianum et Iudaeum* du converti espagnol (PL 157, 611), comme lui-même l'indique dans son *Expositio in Apocalypsim* (éd. 1527, f. 36v). Toutefois, dans ses inscriptions des cercles trinitaires, — dont la représentation en couleurs au Tableau XI du *Liber figurarum* a inspiré Dante, — il a introduit une série de correspondances (*concordiae*) de son propre crû (cf. reproduction de cette figure géométrique d'après le ms. de Reggio, p. 170). En tout cas cette figuration n'a pas été « ideata dalla fantasia mistica » de Joachim, et c'est seulement par son intermédiaire qu'elle a trouvé son expression immortelle au dernier chant du *Paradiso*.

Pour montrer la profonde influence du prophète calabrais, en particulier sur Dante, M. C. s'appuie largement sur L. Tondelli, *Il Libro delle figure* I, 2e éd., Turin 1953. Il s'accorde aussi avec le jugement que porte ce dernier sur le troisième âge du monde, l'âge de l'Esprit-Saint, dans lequel (du moins d'après certains tableaux de cette œuvre de maturité qu'est le *Liber figurarum* ; chez Tondelli, *loc. cit.*, p. 156 sv.) sacerdoce et sacrements subsisteront ; il en apporte lui-même de nouvelles preuves (p. 95). A l'égard des passages plus radicaux des écrits de Joachim, qui varie parfois dans ses opinions, — ce qui a suscité de vives controverses, — M. C. se garde des positions extrêmes.

Ce commode volume est le premier d'une série, dont le deuxième sera consacré à *La vasta echo del messaggio gioachimita nella spiritualità del secolo XIII*.

B. Hirsch-Reich.

XIII^e s. **2429.** M.-D. Chenu O. P. *La royauté du Christ d'après un livre récent.* — Vie spirituelle 101 (1959) 325-335.

Le P. Ch. dégage les idées maîtresses de l'étude de dom J. Leclercq O. S. B. sur la royauté du Christ chez les théologiens du moyen âge (voir *Bull.* VIII, n° 1956). Il s'agit évidemment d'une royauté surnaturelle. Les théologiens distinguent entre le règne du Christ comme Dieu, le royaume du Christ comme messie et son royaume comme homme-Dieu, tête du corps de l'humanité. Ces distinctions toutefois laissent intacte l'unité de la royauté, grâce à l'union hypostatique. Le Christ est aussi le rédempteur qui libère son peuple de la servitude du péché. La royauté du Christ est universelle et totale : par l'incarnation l'univers entier est uni au Christ. Au XIII^e siècle les théologiens voyaient volontiers dans l'Église du Christ une théocratie garantie par un « pouvoir direct ». Cependant bientôt ils reconnurent l'autonomie de la société civile dans ses structures économiques et politiques. O. L.

2430. R. Schneider. *Innozenz der Dritte.* Mit einem Nachwort von J. Rast — Köln, J. Hegner, 1959 ; in 8, 232 p. Mk. 12.80.

Cet ouvrage sur Innocent III — dont la publication est posthume — était terminé en 1931, mais son impression en fut toujours retardée.

M. S. ne s'intéresse pas tant à la carrière du grand pontife qu'aux conflits intérieurs de celui qui voulut réunir le royaume de Dieu et celui de la terre, être pontife et empereur, pratiquer la charité et la force. M. S. ne s'embarrasse guère de faits, mais développe cette idée du conflit toujours latent en Occident entre l'empereur et le pape. Méditations historiques à partir des événements d'un pontificat fort agité.

Dans une post-face, M. R. présente l'œuvre historique de R. Schneider († 1958), dont il dégage les grandes tendances philosophico-historiques. G. M.

2431. C. Reviglio della Veneria. *L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio.* Seconda edizione riveduta ed ampliata. — Torino, R. Berruti, 1951 ; in 8, 211 p.

La première édition de cet ouvrage avait paru chez Bocca à Milan en 1939. Dans une première partie, M. R. présente assez succinctement les différentes hérésies sévissant en Europe au début du XIII^e siècle. Il expose les moyens utilisés par l'Église et l'État pour les réprimer, moyens allant de la persuasion aux poursuites judiciaires. Il traite tout particulièrement des pratiques magiques en rapport étroit avec le catharisme et de leur extirpation. Dans une seconde partie, il décrit la procédure criminelle canonique et laïque médiévale, la législation pontificale et séculière contre les hérétiques, l'organisation et le fonctionnement du Saint-Office, le système pénitentiel imposé par l'inquisition et les possibilités d'un appel en justice.

M. R. a su éviter cet esprit sectaire et anti-historique qui pendant si longtemps a faussé l'histoire de cette institution. Ne niant nullement les excès de l'inquisition, il a néanmoins tenu à la replacer dans son contexte historique pour porter sur elle un jugement plus équitable et ramener ses interventions à ses véritables proportions. G. M.

2432. Pierre des Vaux-de-Cernay. *Histoire albigeoise.* Nouvelle tra-

duction par P. Guébin et H. Maisonneuve (L'Église et l'État au moyen âge, 10). — Paris, J. Vrin, 1951 ; in 8, XXXIV-258 p. Fr. 12.

La traduction est faite sur l'excellente édition critique de l'*Historia Albigensis* établie par MM. P. Guébin et E. Lyon. Elle ne reproduit qu'en partie les notes si documentées et si abondantes de l'édition latine, à laquelle on aura toujours intérêt à se référer, mais elle insiste davantage sur le caractère canonique de la croisade albigeoise et sur l'interpénétration des droits ecclésiastique et féodal.

Dans les pages d'introduction sont présentés l'auteur de l'*Historia*, le « Frère Pierre, l'un quelconque des moines de l'abbaye des Vaux-de-Cernay », et les principaux protagonistes du drame albigeois. Pour une meilleure intelligence des événements le texte principal et sa continuation ont été fondus en un tout et divisés en une douzaine de chapitres qui répondent au rythme du récit. L'ouvrage est muni d'index des personnes, des noms de lieux et des références bibliques. G. M.

2433. M. Fitzthum. *Die Irrtümer des Propstes Heinrich Minnike.* — Analecta Praemonstr. 36 (1960) 128-132.

Le 24 mars 1225 à Hildesheim, Henri Minnike (Mundikinus), prévôt des cisterciennes de Neuwerk près de Goslar (diocèse d'Halberstadt), mourait sur le bûcher. Les accusations portées contre son enseignement aux synodes d'Hildesheim et de Bardewich le font apparaître comme un illuminé plutôt que comme un véritable hérétique. Aussi divers historiens ont-ils plaidé sa réhabilitation. G. M.

2434. K. Esser O. F. M. *Homo alterius saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des hl. Franziskus.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 180-197.

Le P. E. montre, d'après les textes et les biographies anciennes de saint François d'Assise, que sa piété envers le Christ ne s'adresse pas à sa personne historique seulement, mais au Christ présent et agissant en toute l'histoire du salut. En cette histoire, le Christ est la voie, et l'évangile la « forme ». F. V.

2435. S. Clasen O. F. M. *Priesterliche Würde und Würdigkeit. Das Verhältnis des hl. Franziskus zum Priestertum der Kirche.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 43-58.

Le P. C. commence par donner un tableau des conceptions du XIe et du XIIe siècle sur la dignité sacerdotale, s'arrêtant surtout à l'influence de l'œuvre réformatrice de Grégoire VII. La position de saint François d'Assise s'éclaire ainsi. Il réclame, dès la Règle de 1221, que « les frères soient catholiques » et soumis au pape, à l'Église, aux évêques et aux prêtres. Concernant le sacerdoce, tant son enseignement que sa manière d'agir révèlent une doctrine en tout point conforme à la doctrine traditionnelle de l'Église romaine et s'opposant aux conceptions erronées que se faisaient de nombreux adeptes des hérésies du XIIe siècle. F. V.

2436. J. B. Schneyer. *Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135-1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958.* — Scholastik 35 (1960) 76-78.

Dans la série des *Vat. lat. 1135-1266*, décrite par le P. M.-H. Laurent O. P., M. S. signale dix collections de sermons et indique les autres témoins de ces textes. O. L.

2437. Alexandri de Hales *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*. Nunc primum editae studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. I : *Quaestiones 1-33*. II : *Quaestiones 34-59*. III : *Quaestiones 60-68* (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 19-21). — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1960 ; 3 vol. in 8, 60*-608 p., 20* p. et p. 609-1182, 12* p. et p. 1183-1677.

On ne peut qu'admirer la fécondité du scriptorium de Quaracchi. Trois ans à peine après l'édition complète des *Glossae super Sententias* d'Alexandre de Halès (voir *Bull.* VII, n° 2618) paraissent, sous la même direction du P. V. Doucet, en trois tomes, les questions du maître séculier Alexandre de Halès avant son entrée chez les Frères mineurs. Le P. Doucet tient à rappeler que cette entrée se fit, non point en 1231, mais en 1236, et plus précisément aux premiers mois de l'année scolaire 1236-37. Les études antérieures du savant éditeur et spécialement ses *Prolegomena* bien connus l'ont dispensé de nombre d'enquêtes sur la tradition manuscrite des *Quaestiones disputatae antequam esset frater*. Le P. D. analyse les 19 manuscrits qui contiennent des questions. Celles-ci sont au nombre de 68. Le manuscrit *Todi 121*, avec ses 62 questions, est le plus complet. C'est aussi le plus ancien : c'est ce texte qu'a utilisé le compilateur des livres I et III de la *Summa Halesiana* (lequel est sans doute Jean de la Rochelle). La facture grammaticale de ce manuscrit est assez défectueuse. C'est cela même qui a décidé le P. D. de le considérer comme le texte le plus ancien et de le prendre comme base pour son édition : car on comprend parfaitement que les copistes aient songé à améliorer un texte imparfait ; on ne comprend pas qu'ils aient eu l'idée de détériorer un texte plus parfait. Ces 68 questions sont toutes d'Alexandre de Halès. Le P. K. Lynch (voir *Bull.* VI, n° 1776) avait douté de l'authenticité de certaines d'entre elles, mais le P. D. lui oppose de solides raisons. Ces 68 questions se situent donc avant 1236. De quand datent les premières, c'est difficile à déterminer pour le moment. En tout cas, elles sont postérieures à la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (1220-21). A côté de ces questions, le P. D. a repéré 30 questions très apparentées au texte authentique : reportations, résumés, texte assez différent de celui de *Todi 121*. Les savants éditeurs les ont ajoutées en appendice au tome III ; elles y occupent les 230 dernières pages. Nous ne dirons rien de la valeur de l'édition : on y retrouve les qualités des éditions précédentes.

On ne saurait trop souligner l'importance de ces questions d'Alexandre de Halès. La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre présente déjà des linéaments de traités. Certaines questions d'Alexandre de Halès constituent de vrais exposés systématiques. Quant à leur valeur doctrinale, elle est notablement supérieure à celle des *Glossae super Sententias*, où Alexandre devait s'astreindre à suivre de plus près le texte du Lombard. L'histoire littéraire peut aussi dès maintenant bénéficier largement de l'édition des questions alexandrines : nous sommes à l'époque du Commentaire sur les Sentences de Hugues de Saint-Cher, de la Somme du chancelier Philippe, de nombre de questions de *Douai 434*. L'historien est invité à confronter les questions d'Alexandre avec tous ces écrits ; nul doute que maintes dates, approximatives jusqu'ici, se précisent. En toute hypothèse, l'édition des *Glossae* et des *Quaestiones* d'Alexandre prouve que le début de la grande scolastique n'est pas le fait des premiers maîtres dominicains ; il remonte

aux maîtres séculiers antérieurs et notamment à Maître Alexandre de Halès.
O. L.

2438. E. Bettoni O. F. M. *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana : Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto* (Il pensiero medioevale, serie I, 1). — Padova, A. Milani, 1950 ; in 8, 411 p. L. 1800.

Le P. B. entreprend une longue enquête à travers les œuvres d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Jean Duns Scot. Sans entrer ici dans les méandres d'un exposé très documenté et attentif à tous les aspects de la pensée de ces trois auteurs, qu'il tient pour les maîtres les plus représentatifs de l'école franciscaine, retenons les conclusions. Le P. B. y constate que tous trois s'accordent à fonder la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu sur la nature de notre intellect et sur son dynamisme propre, plus que sur la nature de ses objets de connaissance. Tous trois mêlent, dans leur théologie naturelle, des considérations *a priori* et des arguments *a posteriori*, ce qui donne à leur démonstration de l'existence d'un être absolu un aspect « ontologique ». Le P. B. reproduit en appendice (p. 93-106) quelques passages du Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences d'après *Assise 189*, f. 4-5 (I, d. 2, n. 25 et I, d. 3) et sa *Quaestio de visione vel cognitione Dei in patria* d'après *Toulouse 737*, f. 163-166.
F. V.

2439. H.-F. Dondaine O. P., B.-G. Guyot O. P. *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241.* — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 225-242.

On sait qu'en 1241 l'Université de Paris condamnait la proposition suivante : *Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.* Le P. G. vient de faire une importante découverte : dans *Prague Univ. 667* (*IV. D. 13*), il a repéré trois questions de Guerric de Saint-Quentin sur ce sujet. Les deux premières se lisent aux f. 232^r-233^v ; la seconde de celles-ci se lit aussi dans *Florence Naz. G. V. 347*, f. 38^v-39^r. La troisième question couvre les marges des folios cités de *Prague 667* et est la rétractation des deux premières. Le P. G. publie intégralement les trois questions. De son côté, le P. D., fort averti en ces matières, conclut que les deux premières sont antérieures à la condamnation de 1241 et que la troisième lui est postérieure. Il a soin d'intégrer ces questions guerriciennes dans leur contexte (*Douai 434*, q. 9 ; Hugues de Saint-Cher, la question 151 d'Alexandre de Halès).
O. L.

2440. G. Muller O. S. B. *La « reportatio ».* — Salesianum 21 (1959) 647-659.

Cette étude, richement documentée, apporte nombre de précisions concernant la « reportatio » au moyen âge. L'usage de prendre au vol un sermon n'est certes pas propre à cette époque : saint Augustin constate le fait pour ses propres sermons. On connaît ce même procédé pour les sermons de saint Bernard. Au XIII^e siècle, la méthode est courante ; elle a son genre (petite et fine écriture), ses formules d'abréviations, son allure cursive annonçant la sténographie moderne. On sait aussi que certains écrits de saint Thomas sont des reportations que le saint docteur corrigea ensuite lui-même. Outre les reportations qu'on a conservées de Jean Duns Scot, on possède l'*ordinatio* que celui-ci rédigea lui-même. Préparant l'édition du Commentaire des Sentences de Jean Quidort,

conservé en sept témoins qui reproduisent un texte reporté, dom M. peut fournir des précisions sur ce genre littéraire. Ces pages du savant éditeur montrent que les reportations reflètent plus ou moins fidèlement leur original. Et quand la reportation est assez libre, l'historien est parfois tenté de convertir en simples *reportationes* des écrits dus à des maîtres différents qui s'inspirent plus ou moins librement d'une source commune. O. L.

2441. A. De Stefano. *La cultura alla corte di Federico II imperatore.* Nuova edizione. — Bologna, N. Zanichelli, 1950 ; in 8, 327 p. L. 1000.

Réédition inchangée de cet ouvrage paru pour la première fois en 1938 à Palerme (voir *Bull.* IV, nº 1242). Rappelons-en rapidement le contenu.

Après avoir considéré la formation culturelle de Frédéric II, roi de Sicile et empereur d'Allemagne, M. De S. étudie successivement : la science à la cour de Frédéric II, les *Quaestiones Sicilianae* et l'averroïsme latin, la culture juridique à la cour de Frédéric II, la culture du latin à la cour de Frédéric II, la poésie à la cour de Frédéric II, la politique scolaire de Frédéric II. Seul le chapitre III, consacré aux *Quaestiones Sicilianae*, intéresse directement ce *Bulletin*. M. De S. y montre que les questions posées par Frédéric II à divers savants, — touchant l'éternité du monde, le but de la théologie, le sens des catégories, l'immortalité de l'âme, — n'accusent pas chez leur auteur des tendances averroïstes, mais un sain aristotélisme. L'auteur s'étend quelque peu sur l'histoire de l'averroïsme mais ignore, semble-t-il, la littérature la plus récente sur le sujet.

Cet ouvrage jette de vives clartés sur l'originalité intellectuelle et le rôle de mécène du génial empereur. G. M.

2442. M. Pacaut. *L'autorité pontificale selon Innocent IV.* — Moyen Age 66 (1960) 85-119.

Pour mieux faire comprendre les idées politiques d'Innocent IV sur l'Église, M. P. en expose le contexte, c'est-à-dire la personnalité de celui qui les exprime, l'ambiance de l'époque, les problèmes politiques du siècle et les événements qu'ils provoquent. Ce sont évidemment le conflit avec Frédéric II et tout spécialement les affaires italiennes qui obligèrent l'ancien maître canoniste de Bologne à exprimer ses idées théocratiques. Il le fit tout d'abord, avant son accession au Siège suprême, dans l'*Apparatus super quinque libros decretalium*, puis comme pontife dans une sentence prononcée contre Frédéric II au concile de Lyon ainsi que dans un certain nombre de bulles, parmi lesquelles il faut tout spécialement considérer l'*Aeger cui levia*, dont M. P. affirme l'authenticité. Dans ce dernier document surtout, deux arguments fondamentaux sont avancés par le pape pour fonder ses droits souverains. Le premier est d'ordre à la fois dogmatique et juridique : le pape est le vicaire du Christ, le vicaire de Dieu ; il peut donc s'arroger cette autorité qu'a Dieu, créateur de toutes choses, sur les corps comme sur les âmes, sur les biens matériels et les droits politiques autant que sur les charismes et les dignités ecclésiastiques. Un second argument, qui ne peut s'exprimer par une formule, tient à une « vision spirituelle » du monde et de la société humaine qui aboutit à une conception particulière de l'Église. Ainsi, pour Innocent IV, l'Empire dépend directement du Saint-Siège. L'empereur n'a que l'« exécution », le « ministerium » du glaive temporel qui appartient à l'Église. Bref la souveraineté pontificale est totale et unique. Hors de l'Église, il n'est aucun pouvoir.

Pour M. P. « l'originalité d'Innocent IV est réelle. Elle tient à la façon dont il amplifie certains éléments apparus avant lui, et surtout à la nouvelle synthèse qu'il réalise et qui dépasse et complète celle d'Innocent III. Avec lui la théocratie

en arrivé à son stade final ». Boniface VIII ne pourra rien ajouter à ce qui est ainsi affirmé dès le milieu du XIIIe siècle. G. M.

2443. B. Töpfer. *Eine Handschrift des « Evangelium aeternum » des Gerardino von Borgo San Donnino.* — Zeitschr. Geschichtswissensch. 8 (1960) 156-163.

On sait peu de choses des idées défendues par Gérardin de Borgo San Donnino dans l'édition des trois œuvres principales de Joachim de Flore qu'il fit paraître à Paris en 1254 sous le titre d'*Evangelium aeternum* et précéder d'un *Introductorius*. Cet *Introductorius* est perdu et on ne peut qu'en deviner le contenu par les propositions qui en furent extraites par des professeurs parisiens et par le protocole de la commission d'Anagni, qui condamna Gérardin en 1255. M. T. montre qu'il y a de bonnes raisons de croire que le manuscrit *Dresde Landesbibl. A 121* est une copie de cette édition de 1254. Il contient en effet la *Concordia*, puis le *Psalterium* et enfin, — après le *Liber figurarum* d'une autre main, — le Commentaire sur l'Apocalypse. D'après l'explicit de celui-ci, il s'agit d'un abrégé de cet ouvrage, qui serait aussi l'œuvre de Gérardin. Le manuscrit contient en outre des gloses, dont plusieurs se retrouvent dans le protocole d'Agnani. Il faudrait comparer aussi celles de la *Concordia* avec celles du ms. *Vat. Borgh. 190.* H. B.

2444. G. Quispel. *Het Luikse « Leven van Jezus » en het jodenchristelijke « Evangelie der Hebreeën ».* — Nieuwe Taalgids 51 (1958) 241-249.

Le *Diatessaron* de Liège en moyen-néerlandais contient des traces de l'Évangile des Hébreux, que Tatien avait incorporé à son œuvre. On trouvera sans doute exagérée la conclusion de M. Q. : « Partout où l'on rencontre (dans la « Vie de Jésus » en moyen-néerlandais) un accord avec le texte de l'Évangile de Thomas, les Homélies et *Recognitiones* pseudo-clémentines ou le texte occidental du Nouveau Testament, on peut soupçonner, avec quelque vraisemblance, la présence de l'Évangile des Hébreux ». C. V. P.

2445. J. Beumer S. J. *Die Mariologie Richards von Saint-Laurent.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 19-40.

Étude attentive du *De laudibus Beatae Mariae Virginis* de Richard de Saint-Laurent (1239-1245). Le P. A. Fries et le P. B. Korošak sont d'accord pour affirmer que cet ouvrage est une des sources du *Mariale super « Missus est »* attribué faussement à saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nos 1453-1454). Cependant le P. B. constate que la parenté littéraire des deux écrits n'est pas assez précise pour autoriser une conclusion certaine. Il en va de même du *Tractatus de gratiis et virtutibus beatae Mariae Virginis* d'Engelbert d'Admont (1250-1331). Cet écrit est évidemment postérieur à celui de Richard de Saint-Victor : mais de l'accord des doctrines il ne faut pas conclure à une dépendance littéraire certaine. Le P. B. s'attache ensuite au contenu théologique de l'ouvrage de Richard : celui-ci admet l'assomption, mais il nie l'immaculée conception, conformément d'ailleurs à l'enseignement commun ; il insiste avant tout sur l'intervention de Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il ne faut toutefois pas chercher dans cet ouvrage des exposés didactiques, comme on en voit dans l'enseignement scolaire. Cet écrit est tissé de textes bibliques et de textes liturgiques, de sorte que l'auteur peut dire que son ouvrage est la première somme du genre. Il est essentiellement un livre de piété ; il adapte les textes liturgiques

à son dessein, témoin cette formule : *per ipsam, cum ipsa et ex ipsa* ; il ne craint d'ailleurs pas d'appliquer à Marie des textes qu'on attribuait au Christ seul, au point que Marie apparaîtrait aisément comme l'égale de son Fils. Et le tout s'exprime en un style populaire qui n'est pas toujours exempt de trivialité. Bref, conclut le P. B., ce traité est un écho fidèle de la piété des gens simples du temps. O. L.

2446. G. M. Colasanti O. F. M. Conv. *Il parallelismo Eva-Maria nel « De laudibus B. M. V. » di Riccardo da San Lorenzo († c. 1260).* — Marianum 21 (1959) 222-230.

On ne rencontre pas chez Richard de Saint-Laurent, note le P. C., le titre de « nouvelle Ève » pour désigner la sainte Vierge ; toutefois on y trouve plusieurs rapprochements entre Ève et Marie, et avant tout sur le plan de l'œuvre rédemptrice. C'est l'orgueil et l'insoumission d'Ève qui ont perdu le genre humain ; c'est l'humilité et l'obéissance de Marie qui, par le Christ, l'ont racheté. Ève est la mère de tous dans l'ordre de la nature, Marie l'est dans l'ordre de la grâce. Ève fut l'associée d'Adam dans la chute, Marie fut l'associée du Christ dans le relèvement. O. L.

2447. S. Salaville. *Mariologie byzantine et mariologie latine médiévale. Une coïncidence d'expression sur la médiation de Marie.* — Revue Études byzant. 11 (1953) 266-271.

Théophane de Byzance († 1381) et quelques auteurs ecclésiastiques latins (Richard de Saint-Laurent, un *Idiota* anonyme du haut moyen âge, Jacques de Voragine, Jean Gerson, Bernardin de Sienne et Robert Bellarmin) affirment que la Vierge est le cou du corps mystique dont le Christ est la tête. La plupart des témoignages occidentaux se trouvent dans M. Bourassé, *Summa aurea*, t. IX, col. 1036-1041. C. V. P.

2448. B. Hirsch-Reich. *Der Apokalypse-Kommentar des norddeutschen Minoriten Alexander.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 361-364.

Compte rendu critique de la présentation et de l'édition par M. A. Wachtel de l'*Expositio in Apocalypsim* d'Alexandre le « Minorite » (voir *Bull.* VII, n° 2625). Pour M^lle^ H.-R., les miniatures qui ornent divers manuscrits de cette Apocalypse n'ont nullement influencé la *Divine Comédie* de Dante, comme le croyait L. Tondelli. G. M.

2449. W. Dettloff O. F. M. *« Christus tenens medium in omnibus ». Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 28-42, 120-140.

Le P. D. rappelle d'abord la tâche essentielle de la théologie selon saint Bonaventure, qui est d'« éclairer le reflet divin visible dans la création ». Celle-ci présente en effet un caractère profondément symbolique ; ce qui amène le P. D. à exposer les concepts bonaventuriens de *umbra*, *vestigium*, *imago* et *similitudo*. La suite de l'article étudie la source de la connaissance théologique, l'Écriture ; puis le centre, *medium*, de toute connaissance de cette sorte, c'est-à-dire le Christ, *Verbum increatum*, *Verbum incarnatum* et *Verbum inspiratum*, en même temps que *mediator* et *magister principalis*. F. V.

2450. F. J. Catania. *A Bibliography of St. Albert the Great.* — Modern Schoolman 37 (1959-60) 11-28.

M. C. dresse la liste de toutes les études qui ont paru sur la vie, les écrits, la doctrine de saint Albert le Grand. Il commence son enquête à l'année 1931, où les PP. M.-H. Laurent et Y. M.-J. Congar avaient dressé un catalogue du même genre. M. C. a d'ailleurs intégré dans sa liste les données de ce catalogue ; il signale en même temps les pages sur Albert le Grand contenues dans des ouvrages plus étendus. Excellent instrument de travail. O. L.

2451. C. Vansteenkiste O. P. *Il quarto volume del nuovo Alberto Magno.* — Angelicum 36 (1959) 430-446.

Le P. V. souligne l'importance des traités d'Albert le Grand *De sacramentis*, *De incarnatione* et *De resurrectione*, dont l'édition critique a paru récemment (voir *Bull.* VIII, nº 1130). Il l'enrichit de deux façons : avec une rare ampleur d'information, il parvient à identifier des anonymes, à citer des endroits parallèles chez les contemporains et, grâce à son acribie bien connue, il relève des erreurs de transcription et propose d'autres lectures. Il s'empresse d'ailleurs d'ajouter que ces menues remarques n'entament aucunement sa profonde admiration pour l'œuvre accomplie par le scriptorium de Mgr B. Geyer. O. L.

2452. A. Kolping. *Zur Entstehungsgeschichte der Messerklärung Alberts des Grossen.* — Münchener theol. Zeitschr. 9 (1958) 1-16.

M. K. admet l'authenticité albertinienne des deux opuscules *De mysterio missae* et *De corpore Domini* (voir *Bull.* VII, nº 1457), tandis que le P. A. Fries la met en doute (voir *Bull.* VII, nº 1456). Mais cela pose un problème : quel est le premier en date des deux ? Une confrontation minutieuse des textes convainc le savant critique de l'antériorité du *De corpore Domini*. Chacun des deux a son caractère propre : on ne trouve pas la moindre trace d'un compilateur qui aurait agencé les textes. La différence de doctrine et de forme est le reflet du double aspect de la piété eucharistique dans la seconde moitié du XIIIe siècle, où l'intellectualisme de la théologie officielle tente de supplanter une piété plus affective et plus pratique ; cette différence se traduit d'ailleurs dans la piété des ordres religieux, où l'intellectualisme dominicain s'affronte avec la piété cistercienne. L'œuvre de saint Albert a dû prendre naissance dans l'Allemagne du Sud, lors des voyages du saint docteur à Wurzbourg ou Strasbourg.
O. L.

2453. A. Kolping. *Die handschriftliche Verbreitung der Messerklärung Alberts des Grossen. Ein Beitrag zum Einfluss Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben.* — Zeitschr. kathol. Theol. 82 (1960) 1-39.

M. K. s'attache à déterminer la diffusion des deux opuscules de saint Albert *De mysterio missae* et *De corpore Domini* dont il a disserté tout récemment (cf. *Bull.* VIII, nº 2452). Il subsiste 47 manuscrits de ce double opuscule. Mais comment les répartir au point de vue géographique ? Avec un soin extrême, M. K. distingue quatre groupes : texte du sud-ouest de l'Allemagne, texte italo-espagnol, texte du Bas-Rhin, Pays-Bas, Belgique, nord de la France, et enfin texte bavarois (Ulm et Augsbourg) et autrichien. Il établit ensuite les rapports des groupes entre eux et avec leur texte de base. Ce texte a son origine dans

l'Allemagne du Sud. Mais de quand date-t-il ? M. K. développe les conclusions de sa précédente étude : le double traité a sans doute été composé au temps du séjour de saint Albert à Wurzbourg (d'octobre 1264 à l'été de 1267) ou à Strasbourg (d'octobre ou novembre 1267 à 1270). Tout est prêt, semble-t-il, pour une édition critique de la meilleure qualité. O. L.

2454. A. Kolping. *Ein bislang unbekannter Brief an Albert den Grossen?* — Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift für Wilhelm Neuss. Hrsg. von R. Haass und J. Hoster (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 5. — Dusseldorf, L. Schwann, 1960 ; in 8, 438 p. Mk. 32) 66-79.

Dans *Engelberg Stiftsbibl. 330*, f. 130^{v}, M. K. a repéré une lettre avec l'incipit *Venerabili dilectoque magistro Alberto Theutonico frater H. anglicus eius discipulus salutem*, lettre adressée par un inconnu à saint Albert le Grand. Avant d'en arriver à ce document, M. K. décrit d'abord tout le manuscrit et sa provenance. Ce texte est évidemment une copie, qui malheureusement est tronquée à la fin, car elle s'achève *ex abrupto* à la fin du folio. Quand cette lettre fut-elle envoyée ? L'auteur suppose que son maître s'était depuis longtemps intéressé au sujet traité. Ce sujet est d'ordre liturgique. En expliquant le sens des signes de croix faits par le prêtre au cours du canon de la messe, Innocent III en avait dénombré sept, chiffre qui avait été communément admis ; ces *cruces canonis* désignent les souffrances, *cruciatus*, endurées par le Christ au cours de sa passion. Notre correspondant H. estime qu'il faut en compter huit. O. L.

2455. D. A. Callus O. P. *Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : « De XLIII problematibus ad magistrum Ordinis » (1271).* — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 243-261.

M. N. R. Ker a récemment découvert un écrit inconnu de saint Albert le Grand et a prié le P. C. de le présenter. Cet écrit est conservé dans *Londres Cathédrale S. Paul 40. B. 14*, f. 17ra-21^{vb}. On lit comme incipit : *Problemata determinata per fratrem Albertum ordinis Predicatorum, quondam episcopum Ratisponensem.* Le P. C. en prouve l'authenticité, aussi certaine que celle du *Contra Averroistas XV questiones*. Cet examen de 43 questions était destiné au maître général des Frères Prêcheurs, Jean de Verceil : ce sont exactement les mêmes questions soumises en 1271 par Jean de Verceil à l'examen de saint Thomas d'Aquin et Robert Kilwardby. Le savant critique oppose la concision dans la pensée et la modération dans la condamnation qui caractérisent saint Thomas à l'ampleur de l'exposé de saint Albert, agrémenté de nombreuses références aux Pères et aux philosophes grecs, et à la rudesse avec laquelle il traite ceux qu'il censure. L'allusion d'Albert à son âge avancé invite le P. C. à placer avant 1200 la naissance du saint docteur. L'édition de ce traité d'Albert est entreprise par le P. J. A. Weisheipl O. P. O. L.

2456. F. J. Catania. *Divine Infinity According to Albert the Great's Commentary on Lombard's « Sentences ».* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3775.

La question à laquelle veut répondre M. C. est celle-ci : dans son Commentaire des Sentences Albert le Grand a-t-il, comme son élève saint Thomas, considéré l'infinité comme le véritable être de Dieu, ou est-il plutôt resté dans la ligne de ses prédécesseurs, qui passent sous silence cet attribut ou le considèrent comme extrinsèque à l'être divin ? Nulle part Albert le Grand ne pose *ex professo*

le problème : *Utrum Deus sit infinitus*. Mais il en traite à propos de la vision béatifique, de l'éternité, de la Trinité, de la création etc. M. C. ramène sa doctrine à trois points : 1) Dieu est infini par dénomination extrinsèque, en ce sens qu'il peut produire une infinité de créatures ; c'est l'aspect quantitatif et potentiel de cet attribut ; 2) Dieu est infini par négation : il ne peut être limité par rien en dehors de lui, il est illimité ; 3) Dieu est infini en tant que transcendant l'être propre de la créature et sa connaissance ; sa simplicité permet de comprendre sa transcendance. L'infinité est donc extrinsèque à l'être et au pouvoir divin. Quant aux sources d'Albert, l'idée d'infinité quantitative lui vient d'Aristote, la notion d'être de Boèce, celle de connaissance négative de Jean Damascène, et sa doctrine de la transcendance divine rappelle le non-être infini de l'Un plotinien. C'est l'influence d'Aristote qui est la plus marquée. Dissertation de 332 p. en microfilm, Dl. 4. 25. H. B.

2457. A. Michel. *Saint Albert le Grand serait-il hérétique ?* — Ami du Clergé 70 (1960) 103-106.

Il s'agit de l'immaculée conception de Marie. Saint Albert le Grand prétend que l'acte générateur ne se conçoit pas sans la concupiscence actuelle, qui ne peut manquer de lui transmettre le péché originel. Ce disant, saint Albert n'est-il pas hérétique ? Et M. M. de répondre : à ce compte, il faudrait déclarer hérétiques la plupart des auteurs du XIIe siècle (et ajoutons : bon nombre de théologiens préthomistes). On sait en effet l'immense emprise que conserva la théorie de saint Augustin (voir *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 1954, p. 11-280). Le concile de Trente a défini l'existence du péché originel, mais n'a pas voulu en scruter la nature. O. L.

2458. C. Vansteenkiste O. P. *Un testo di San Tommaso in edizione critica.* — Angelicum 33 (1956) 437-442.

Il s'agit de l'édition que M. B. Decker a donnée de l'*Expositio super Librum Boethii de Trinitate* de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VII, no 2633). Comme on le sait, l'autographe et les autres manuscrits présentent un texte tronqué. Saint Thomas aurait-il cependant rédigé un texte complet ? Le P. V. estime que la question reste ouverte. Le savant critique s'attache ensuite à la portée de la tradition manuscrite, relève quelques erreurs de copie et propose parfois une autre lecture. O. L.

2459. P.-M. Gils O. P. *L'édition Decker du « In Boethium de Trinitate » et les autographes de saint Thomas d'Aquin.* — Scriptorium 10 (1956) 111-120.

Le P. G. apprécie hautement l'édition de M. B. Decker (voir *Bull.* VII, no 2633), tout en proposant quelques corrections. L'intérêt de ces pages très techniques est relevé du fait que le savant éditeur du Saulchoir compare l'autographe de saint Thomas (*Vat. lat. 9850*) avec l'autographe des autres écrits du saint docteur. O. L.

2460. B. Decker. *Corrigenda et addenda à l'édition du « In Boethium de Trinitate » de S. Thomas d'Aquin.* — Scriptorium 13 (1959) 81-82.

M. D. rassemble les corrections qui ont été apportées à son édition critique de l'*Expositio super Librum Boethii de Trinitate* de saint Thomas (voir *Bull.* VII,

nº 2633), spécialement par le P. P.-M. Gils O. P. (voir *Bull.* VIII, nº 2459) et le P. C. Vansteenkiste O. P. (voir *Bull.* VIII, nº 2458). O. L.

2461. P.-M. Gils O. P. *L'édition Saffrey du Commentaire de S. Thomas sur le « Liber de causis ».* — Scriptorium 10 (1956) 106-111.

Le P. G. soumet à un examen très serré l'édition du P. H. D. Saffrey (voir *Bull.* VII, nº 1466), en analyse soigneusement l'introduction, émet quelques doutes sur la tradition manuscrite et propose maintes corrections du texte. O. L.

2462. A. Little S. J. *The Platonic Heritage of Thomism.* — Dublin, Golden Eagle Books Ltd, 1949 ; in 8, xv-290 p. Sh. 18.

Le P. L. n'a pas écrit à proprement parler un travail d'histoire. Il a plutôt voulu réfléchir sur l'apport platonicien dans le thomisme, là où celui-ci abandonne l'aristotélisme. Cet apport se découvre d'abord dans le thème de la participation, ce qui conduit l'auteur à parler du processus ascendant du multiple vers l'Un et plus particulièrement de la *quarta via*. Inversément, un processus descendant, de l'Un vers le multiple, mène le P. L. à examiner l'idée de la « puissance passive », dans l'histoire puis dans le thomisme lui-même. Ces aperçus décrivent les composantes fondamentales du platonisme en métaphysique thomiste. Il reste alors au P. L. à en dégager les conséquences psychologiques, morales et sociales. F. V.

2463. C. Vansteenkiste O. P. *Cicerone nell'opera di S. Tommaso.* — Angelicum 36 (1959) 343-382.

Le P. V. a relevé dans tous les écrits de saint Thomas d'Aquin 300 passages où celui-ci en appelle nommément à Cicéron ou l'utilise sans le citer. Travail très utile, car, comme le note le P. V., l'étude de ces textes permettra à l'historien de mesurer l'influence du stoïcisme sur le système aristotélico-augustinien du saint docteur. O. L.

2464. J. D. Robert O. P. *La synthèse métaphysique de saint Thomas.* — Nouv. Revue théolog. 82 (1960) 132-140.

Le P. R. explique les raisons qui rendent malaisée la tentative de reconstituer aujourd'hui la philosophie sous-jacente à l'œuvre, essentiellement théologique, de saint Thomas. S'aidant des travaux historiques réalisés depuis un demi-siècle environ, il cherche à circonscrire « les grandes intuitions de la synthèse thomiste en métaphysique ». Fondamentalement, l'intuition métaphysique première est celle de l'être ; mais celle-ci entraîne le métaphysicien sur un « long chemin, qui du créé conduit à Dieu » : c'est de ce cheminement que le P. R. décrit brièvement les « intuitions » thomistes. F. V.

2465. P. E. Persson. *Le plan de la Somme théologique et le rapport « ratio-revelatio ».* — Revue philos. Louvain 56 (1958) 545-572.

Cet examen n'est pas une entreprise neuve, mais M. P. souligne à son propos quelques caractéristiques de la Somme : l'absence d'un traité explicite de l'Église et la place importante attribuée à la christologie. Puis il cherche « le principe

organisateur de l'*ordo disciplinae* d'après lequel saint Thomas a construit sa Somme théologique ». Pour cette dernière question, M. P. est guidé par les travaux du P. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* VI, n° 810), et du P. A. Hayen, *Saint Thomas et la vie de l'Église* (voir *Bull.* VII, n° 540). Il lui semble en conclusion que « le salut et la perfection de l'homme, *ultimus finis hominis*, constitue le centre autour duquel tourne toute la théologie de saint Thomas ». Ce qui met en relief un ordre causal, emprunté par Thomas non à la révélation, mais à la *ratio*, ordre dont les éléments permettent de dégager précisément le donné révélé. F. V.

2466. R. Erni. *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau.* I Teil : *Von Gott.* — Luzern, Räber, 1948 ; in 8, 206 p.

Après des pages consacrées à la *Summa theologica* de saint Thomas d'Aquin en général, à sa structure et à ses sources, puis aux principes philosophiques qui sont à la base du thomisme et enfin à une bibliographie sur la *Summa* et ses diverses parties, M. E. entreprend un commentaire de la *I^a Pars*, en groupant les articles selon leur objet. Il aide ainsi assez utilement le lecteur dans une première exploration de l'ouvrage. F. V.

2467. M.-D. Mailhiot O. P. *La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel.* — Revue thomiste 59 (1959) 613-663.

Cette pensée se découvre principalement dans *S. theol.* I^a, q. 1, a. 10 : *Utrum in sacra Scriptura sub una littera habeantur plures sensus* ; puis dans *Quodl.* VII, a. 14 et 16 : *Utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus habeant* et *Utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis ?* Replaçant l'enseignement de ces *quaestiones* dans son milieu historique et même dans la suite de la théologie chrétienne du sens spirituel, le P. M. aborde quelques thèmes : la Bible, livre de Dieu ; Dieu, maître de l'histoire ; le « sacramentum » scripturaire et les sens divers de l'Écriture ; l'Écriture comme signe d'une réalité mystérieuse ; les méthodes de recherche du sens spirituel (parallélisme, symbolisme). Les conclusions synthétisent cet enseignement en donnant des indications sur le fondement du sens spirituel (« l'unité du plan du salut »), sa nature, son étendue, sa division. Cet article, bien documenté, apporte une contribution très utile aux recherches actuelles sur la théologie biblique. F. V.

2468. E. Winance O. S. B. *L'essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas.* — Revue philos. Louvain 55 (1957) 171-215.

Dom W. guide son lecteur dans la lecture de ce Commentaire, c'est-à-dire des passages de *I Sent.* qui peuvent éclairer « le problème fondamental de la connaissance naturelle des perfections divines ». Déjà en cet écrit qui inaugure sa carrière, saint Thomas révèle des positions qu'il tiendra toujours. Retenons non seulement les conclusions que l'auteur tire de l'examen de chaque aspect de la pensée thomiste sur la question, mais les « caractères de la mentalité philosophique que ces thèses représentent » : attitude à la fois critique et métaphysique qui ne part pas de l'immanence de l'intelligence (à la manière moderne), mais « des idées pures comme représentations de l'univers » ; acceptation de la causalité comme « clef qui ouvre l'univers à la transcendance » ; affirmation des limites de notre connaissance de Dieu. F. V.

2469. J. F. Ross. *A Critical Analysis of the Theory of Analogy of St. Thomas Aquinas.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1045.

Signalons cette thèse présentée à la Brown University, où M. R. fait souvent l'application de la théorie de l'analogie au problème de la connaissance de Dieu. Elle se divise en cinq chapitres : une introduction générale consacrée surtout à établir certaines définitions, l'analogie d'inégalité, l'analogie d'attribution, l'analogie métaphysique et de proportionnalité, l'exposé et la critique de l'analogie comme théorie du langage au sujet de Dieu. Deux appendices contiennent les textes principaux de saint Thomas sur le sujet et la liste des définitions formulées dans la thèse. M. R., qui a surtout le souci d'employer un langage intelligible aux philosophes contemporains et à montrer les difficultés auxquelles se heurte la théorie de l'analogie replacée dans le cadre des positions philosophiques générales de saint Thomas, a conscience de s'éloigner des interprétations généralement admises de la pensée thomiste. Il énumère ici une dizaine de points où il considère comme non valables les explications de ses prédécesseurs, depuis Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Suarez jusqu'à R. Garrigou-Lagrange, M. T. L. Penido, I. M. Bochenski et J. F. Anderson. Thèse de 236 p. en microfilm, Dl. 3.05. H. B.

2470. V. de Couesnongle. *Mesure et causalité dans la « quarta via ».* — Revue thomiste 58 (1958) 55-75, 244-284.

Interpréter la *quarta via* « par la mesure », et ainsi arriver à prouver l'existence d'un être contenant la perfection la plus élevée, n'a pas l'appui de saint Thomas. Il faut au contraire éclairer cette *via* à la lumière de la métaphysique de l'être : « le maximum est affirmé comme cause de l'existence des degrés ». F. V.

2471. C. Fabro. *L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 443-472.

Cet article n'a pas comme objet direct la pensée de saint Thomas sur l'*esse*, et plus spécialement sur la distinction entre essence et existence. Cependant ce que M. F. dit des fluctuations de l'école thomiste à l'époque moderne sur ces questions de métaphysique est souvent éclairé par les textes de saint Thomas et de Capréolus : c'est dire l'intérêt de l'article. F. V.

2472. L. Sweeney S. J. *« Idealis » in the Terminology of Thomas Aquinas.* — Speculum 33 (1958) 497-507.

Le *Thomas-Lexicon* de L. Schütz connaît 15 emplois de cet adjectif ; il s'agit de textes où il est question de l'« idéalisme » platonicien ou néoplatonicien, et plus d'une fois en même temps des « idées divines » de la théologie chrétienne. Le P. S. ajoute à cette liste 13 autres textes provenant du *Liber de causis* : le sens du mot y est exclusivement platonicien. F. V.

2473. Th. Murphy S. J. *The Divine Freedom According to St. Thomas.* — Revue philos. Louvain 57 (1959) 321-341.

Citant les textes de saint Thomas (surtout le *De potentia*, q. 3), le P. M. part de « la présence immédiate de Dieu dans la création » pour aborder ensuite le problème du motif de la création (non pas la communication de la bonté divine

elle-même, mais l'amour qui pousse Dieu à cette communication), et de là à préciser le sens de la *convenientia* que saint Thomas pose à la base de l'amour divin se communiquant. Ici, l'article s'éclaire par le *De veritate*, q. 23, et la *Summa contra Gentiles* I, 82. F. V.

2474. M.-D. Philippe O. P. *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste?* — Revue Sciences philos. théolog. 42 (1958) 265-275.

A propos de l'ouvrage de A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (voir *Bull.* VII, n° 560), le P. Ph. critique la méthode « historique et spéculative » de l'auteur, méthode mise au service d'une thèse : « le caractère anti-thomiste de la relation transcendantale ». C'est ce caractère que le P. Ph. conteste, mais en ne donnant guère que les références aux textes probants de saint Thomas (p. 272, note 5). F. V.

2475. M.-M. Labourdette O. P. *La vie théologale selon saint Thomas. L'objet de la foi.* — Revue thomiste 58 (1958) 597-622.

Le P. L. examine d'abord « l'objet de la foi en lui-même » et, à cet effet, esquisse « un libre et rapide commentaire de la première question de la *Secunda-Secundae* ». Cet objet, la Vérité divine, est reçu dans l'esprit humain : ce point amène le P. L. à faire une patiente analyse, guidée par saint Thomas, des énoncés humains par lesquels cette Vérité première se révèle à l'homme, et ainsi à exposer la pensée de saint Thomas sur « l'économie providentielle », la révélation s'échelonnant sur une longue période historique. F. V.

2476. M. Sánchez-Ruiz. *El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor.* — Salesianum 22 (1960) 3-55.

Le principe métaphysique qui sert de base à la doctrine thomiste de l'amour est celui qui explique la nature propre de l'acte (au sens métaphysique). Chaque être fini tendant à perfectionner son « acte », se voit tendre vers un bien ; cette tension est l'amour dit de concupiscence. L'amour d'amitié naît de la tension commune de deux êtres, semblables par leur « acte », vers leur bien. Ces deux formes de l'amour, loin d'être génériquement distinctes, sont deux « moments » d'un même dynamisme. Les textes de saint Thomas sont longuement cités à l'appui de cette synthèse, qui ne manque pas de vigueur doctrinale. Les diverses « espèces » d'amour trouvent ensuite un éclairage parfois suggestif : amour naturel, sensible, spirituel ; « en chacun d'eux, s'accomplit l'essence propre de l'amour ». F. V.

2477. M.-M. Philipon O. P. *Les dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 59 (1959) 451-483.

On ne peut que louer la précision avec laquelle le P. Ph. présente la théorie des dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin. Après quelques pages sur la genèse de cette théorie à partir du XII^e siècle, le savant théologien s'attache aux écrits du saint docteur : le Commentaire sur Isaïe, qui se rapporte au tout premier enseignement parisien comme bachelier biblique ; le Commentaire sur les Sentences avec sa formule *ultra humanum modum* ; l'influence qu'exerça un texte de la Morale à Eudème, invitant saint Thomas à définir l'acte des dons comme un instinct divin. Et c'est de la sorte que saint Thomas en arrive à la formule de la Somme théologique (*I^a II^ae*, q. 68, que le P. Ph. analyse en détail) :

la docilité à l'action motrice et régulatrice personnelle du Saint-Esprit. Nul doute que ces pages lumineuses ne fassent estimer hautement le génie analytique et l'esprit de synthèse du saint docteur.

Deux simples remarques. Le P. Ph. note qu'on ne trouve rien sur notre sujet chez Anselme de Laon. Ce disant, il s'appuyait sur nos enquêtes historiques. Mais récemment, en 1957, j'ai constaté qu'Anselme de Laon avait parlé des dons dans sa *Glossa ordinaria* (voir *Bull.* VIII, n° 1022). Autre remarque : dans $I^a\ II^{ae}$, q. 68, a. 4, ad 3^{um}, saint Thomas professe que les dons sont *sicut quaedam derivationes* des vertus théologales. Le P. Ph. traduit très exactement : « C'est là (dans les vertus théologales) que les dons trouvent leur raison d'être, leurs racines propres, le principe dont ils dérivent » (p. 483). On ne peut dire plus clairement que les dons sont des effets des vertus théologales. Le P. M.-M. Labourdette O. P. a présenté la même exégèse (voir *Bull.* VIII, n° 808). Et c'est dans le même sens que nous avons toujours compris ce texte. Le P. Ph. a cependant cru devoir s'expliquer davantage en ajoutant : « comme les moyens découlent de la fin ». Ici nous ne sommes plus d'accord, car c'est détourner le mot *derivatio* de son sens authentique : ce vocable nous situe dans l'ordre de la causalité efficiente, et non dans celui de la causalité finale. Le P. Ph. a-t-il voulu atténuer le sens d'une conclusion qui semble contredire un axiome très répandu dans les écoles : toute réalité surnaturelle suppose nécessairement une intervention immédiate de Dieu, la cause première ? Comment dès lors admettre que les dons, réalités surnaturelles, s'expliquent suffisamment par l'influence de ces causes secondes que sont les vertus théologales ? Toutefois cet axiome s'impose-t-il comme vérité indiscutable ? Saint Thomas écrit que les causes ne restent pas étrangères à leurs effets, mais qu'elles imprègnent ceux-ci de leur propre dynamisme : *Omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo* (*In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1). D'autre part les vertus théologales sont incontestablement des causes surnaturelles : elles n'existent et ne continuent d'exister, elles n'agissent et ne continuent d'agir que par la motion de Dieu. Pourquoi donc refuser le caractère surnaturel à des effets qui en dérivent directement ? Je constate que dans ses textes sur les vertus morales infuses ($I^a\ II^{ae}$, q. 63, a. 3) et sur les dons du Saint-Esprit saint Thomas ne parle aucunement d'une intervention surnaturelle autre que celle des vertus théologales.

Au début de son étude, le P. Ph. écrit : « Le traité des dons du Saint-Esprit est la clé de la théologie mystique... Ce traité nous fournit le plus puissant instrument d'analyse de la profondeur de l'âme des saints » (p. 451). Ce n'est pas l'endroit de disserter à ce sujet ; mais après ce qui vient d'être dit des dons, *derivationes* des vertus théologales, on peut différer d'avis. J'estime qu'on ferait de la vie mystique un exposé moins artificiel, plus clair, plus naturel et plus complet, si l'on voyait dans la vie des saints le plein épanouissement des vertus théologales : vertu de foi dans son double rôle de phare (foi théorique) et de gouvernail (foi pratique), vertu d'espérance, vertu de charité sous son double aspect de charité affective et de charité effective. O. L.

2478. H.-M. Diepen O. S. B. *L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 197-213.

Citant les textes de saint Thomas, les commentant et les éclairant les uns par les autres, dom D. établit que le saint docteur admet dans le Christ « un acte d'être donné par l'âme, de la même spécification que celui qui nous fait être *actu* des hommes ». Le Christ eut donc une existence authentiquement humaine ; mais celle-ci fut « intégrée dans son être complet et personnel », qui lui venait de l'union hypostatique. F. V.

2479. J. Lécuyer. *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat.* — Revue thomiste 57 (1957) 29-52.

Le P. L. dispose en ordre chronologique les textes de saint Thomas sur l'épiscopat : le Commentaire du IV^e livre des Sentences, les Commentaires de saint Paul, le IV^e livre de la *Summa contra Gentiles*, le *De perfectione vitae spiritualis* et enfin la *Summa theologica*. Pierre Lombard niait que l'épiscopat fût un ordre sacré distinct du presbytérat et qu'il fût un sacrement. Par fidélité aux définitions du Lombard, Thomas ne fera pas de la consécration épiscopale « un sacrement, un ordre au sens strict » (p. 51, note 1). Mais il admettra en même temps « une distinction non seulement de juridiction mais d'ordre » : l'évêque se voit réserver « les sacrements qui ordonnent à un rôle spécial à remplir dans le Corps mystique ». Utile contribution théologique au débat actuel sur la place de l'épiscopat dans l'Église. F. V.

2480. Y. M.-J. Congar O. P. *Saint Thomas et les archidiacres.* — Revue thomiste 57 (1957) 657-671.

Partant de l'opuscule *Salvator noster*, dédié à « l'archidiacre de Todi » (voir, par exemple, dans l'édition de Turin 1954, *Opusc. theol.* I, p. 417 sv. et 427 sv.), le P. C. cherche, dans toute l'œuvre de saint Thomas, sa pensée sur l'institution de l'archidiaconat. Il résume celle-ci en un tableau simple et dense (p. 665-666) pour ce qui regarde le point précis des états de perfection (les archidiacres et les curés, tout en étant constitués en un *officium*, ne sont pas en un état de perfection) ; puis, se mettant au point de vue du droit public de l'Église et de sa constitution hiérarchique, le P. C. constate que saint Thomas n'a pas varié : « la dignité d'archidiacre... n'est qu'un pur *officium* ». Ces positions de saint Thomas prennent tout leur relief, situées dans la querelle entre séculiers et Mendiants, « dans le contexte de laquelle appartiennent la plupart de ces passages concernant les archidiacres et les curés ». F. V.

2481. J. Latreille. *L'adulte chrétien, ou l'effet du sacrement de confirmation chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 57 (1957) 5-28 ; 58 (1958) 214-243.

Pour M. L., saint Thomas « regroupe tous les effets de la confirmation autour de cette notion d'âge parfait, qui jouerait ainsi le rôle de formule synthétique, et désignerait finalement non plus *un effet* parmi d'autres, mais *l'effet principal* de la confirmation ». C'est autour de cette notion que se situent les métaphores qui abondent sous la plume du saint à propos des effets de ce sacrement, et même les deux notions de « perfection » et de « confession ». On doit remercier M. L. d'avoir rassemblé un dossier que le théologien devra consulter désormais quand il abordera la pensée thomiste sur la confirmation. Certains lecteurs se demanderont cependant si M. L. n'a pas cédé à un penchant trop prononcé pour la systématisation. F. V.

2482. R. G. Fontaine. *Subsistent Accident in the Philosophy of Saint Thomas and in his Predecessors* (Catholic University of America, Philosophical Series, 123). — Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; in 8, XVI-133 p. Dl. 1.75.

On sait que la notion d'accident subsistant a été introduite dans la théologie de l'eucharistie, et la question a été posée de savoir si le thomisme peut fournir

des bases philosophiques à cette notion. M. F. entreprend à cet effet une double enquête : auprès des prédécesseurs de saint Thomas et chez celui-ci. La première embrasse un champ immense, puisque l'auteur part de Platon et d'Aristote, passe en revue les Pères, s'arrête un peu plus longuement aux théologiens du IX^e^ au XI^e^ siècle (dont Paschase Radbert et ceux qui écrivirent à propos de l'hérésie de Bérenger) et finalement donne quelques indications sur les théologiens du XII^e^ siècle. Il conclut (p. 46-47) que quelques Pères ont pu considérer la « lumière primitive » comme un tel accident subsistant (Basile, Grégoire de Nazianze, Procope de Gaza) ; que, à partir du IX^e^ siècle surtout, les controverses eucharistiques ont amené petit à petit à faire admettre qu'un accident peut exister sans *subjectum* (ainsi Alger de Liège) ; que saint Albert le Grand tenta de relier cette conception aux principes de la métaphysique aristotélicienne et que saint Thomas, dont M. F. examine attentivement la pensée dans la seconde moitié du volume, mit au point cette doctrine. Mais il importe de remarquer que, pour lui, la quantité n'est pas sujet *quod est* : elle est *medium quo est*, elle reste *ens quo*. En admettant l'existence d'un accident subsistant, saint Thomas fut guidé par la révélation (p. 122). F. V.

2483. C. R. Meyer. *The Thomistic Concept of Justifying Contrition* (Pontificia Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 18). — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1949 ; in 8, IX-236 p.

Cette dissertation, achevée en 1946, est bien documentée : l'auteur cite longuement saint Thomas et il a maîtrisé la vaste bibliographie de son sujet (p. 223-236), au moins celle des travaux antérieurs à 1939 (à partir de cette date, la guerre l'a empêché de connaître bien des études parues en Europe). Son exposé part des « aspects psychologiques » de la contrition, examine les rapports de celle-ci avec la pénitence et avec la charité, détermine le motif de la contrition parfaite et s'achève par l'examen des conditions requises pour l'absolution sacramentelle. L'auteur considère que « le concept de contrition parfaite est décelable chez le Docteur angélique » (p. 221). F. V.

2484. T. Barth O. F. M. *Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus.* Vergleich und Versuch einer neuen Synthese. — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 170-187.

2485. T. Barth O. F. M. *El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto* (Comparación e intento de una nueva síntesis). — Verdad y Vida 17 (1959) 5-30.

Le P. B. examine la relation entre l'être et le sujet existant, puis entre *esse* et *essentia*, d'abord selon saint Thomas, puis selon Duns Scot. Comparant ensuite leurs deux groupes de solutions et cherchant comment les concilier, il semble que le P. B. quitte le terrain de l'histoire. F. V.

2486. S. Vanni-Rovighi. *La concezione tomistica dell'anima umana.* — Sapienza 10 (1957) 347-359.

Exposé synthétique, bien informé, mais sans prétention à la nouveauté et sans surcharge scientifique inutile. F. V.

2487. J. Koenen. *Human Operations and their Finalities in St. Thomas Aquinas.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3779.

Sr K. examine comment saint Thomas harmonise fins particulières de chacune des puissances de l'âme et fin dernière de l'activité humaine. Elle compare sa position avec celle de ses deux sources principales en la matière : Aristote et saint Jean Damascène. Elle insiste en particulier sur les notions de *ratio obiecti* et d'objet formel, sur la hiérarchie des puissances de l'homme, grâce à laquelle les inférieures sont régies par les intellectuelles, celles-ci étant elles-mêmes soumises à une unité supérieure résultant de l'orientation de l'homme vers sa fin dernière. Rien de très neuf, semble-t-il, dans cette dissertation de 202 p. ; en microfilm, Dl. 2.25. H. B.

2488. A. Suárez O. P. *Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista.* — Salmanticensis 6 (1959) 401-475.

Citant longuement les textes de saint Thomas, le P. S. passe en revue son enseignement sur le *sensus communis*, l'imagination, la mémoire, la *cogitativa* et ses diverses fonctions, l'*aestimativa*. Il faut lui savoir gré d'avoir réuni ce dossier. F. V.

2489. J.-D. Robert O. P. *Éléments d'une définition analogique de la connaissance chez S. Thomas.* — Revue philos. Louvain 55 (1957) 443-469.

Le P. R. tente, ce qui n'a pas encore été fait, de « dégager, *des textes de saint Thomas*, les éléments d'une définition analogique vraiment adéquate du connaître ». Citant les textes, — et souvent aussi des auteurs modernes qui ont étudié le thomisme, — il en vient à cerner petit à petit « un essai de définition du connaître selon saint Thomas » : « Connaître, c'est une manière d'*être*, où se réalise, dans des degrés variables selon les cas, l'unité ontologique d'un sujet et d'un objet, par la présence de l'objet au sujet dans l'apparaître de l'un à l'autre ». F. V.

2490. I. Camporeale O. P. *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso.* — Sapienza 12 (1959) 237-271.

Citant les textes, le P. C. étudie la doctrine thomiste de la connaissance affective : son existence, ses rapports avec l'amour et enfin l'intuition affective (que saint Thomas a considérée comme possible, selon le P. C.). F. V.

2491. A. Mansion. « *Universalis dubitatio de veritate* ». *S. Thomas, in Metaph., Lib. III, lect. 1.* — Revue philos. Louvain 57 (1959) 513-542.

Parmi les sources qui éclairent le sens que saint Thomas donnait à cette *dubitatio* et qu'il a pu utiliser, Mgr M. désigne Averroès et Albert le Grand. L'examen des textes montre que « saint Thomas, dans cette partie de son commentaire sur la *Métaphysique*, s'est largement inspiré de celui d'Albert le Grand ». Quant au sens de l'expression, Mgr M. le voit dans « une mise en question de propositions d'ordre métaphysique ». Il ne s'agit donc pas « de problèmes directement épistémologiques, portant sur la *vérité* de notre connaissance comme telle ». Ce genre d'interprétation (Mgr D.-J. Mercier et Mgr L. Noël l'ont accepté autrefois) est insoutenable historiquement. F. V.

2492. M. M. Hudeczek O. P. *L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso.* — Sapienza 10 (1957) 5-22.

Le P. H. cite et commente des textes de saint Thomas sur les principes qui sont à la base d'une doctrine psychologique de l'inconscient (par exemple sur les diversités entre les âmes). Puis, à propos du contenu de l'inconscient (qui explique la diversité des types psychiques, des tempéraments, des caractères, des dispositions psychiques, des attitudes normales et anormales), ne citant plus guère de textes, il est amené à exposer une doctrine qu'on soupçonne être celle que saint Thomas aurait enseignée si on lui avait posé certains problèmes soulevés par la psychologie moderne. F. V.

2493. J. Cahill O. P. *The Sapiential Character of Moral Theology.* — Irish theol. Quart. 27 (1960) 132-145.

Il s'agit de la morale de saint Thomas. Il ne faudrait pas considérer la morale thomiste, telle qu'elle se présente dans la I^a II^{ae}, comme une science spéculative se déroulant à partir des premiers principes de l'être ; elle est essentiellement une sagesse prenant son point de départ dans la fin dernière, considérée comme béatitude, à laquelle conduisent les actes humains selon les règles de la sagesse chrétienne. O. L.

2494. T. Carlesi O. P. *La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino.* — Sapienza 10 (1957) 23-51, 200-225, 461-480.

Le P. C. commence par poser le problème de la tentation, selon saint Thomas, en parcourant les textes dans leur ordre chronologique : Commentaire des Sentences (II, d. 8 et 21), *De veritate* (q. 5 et 22) ; *Contra Gentes* (III, 4-15), *De potentia Dei* (q. 6, a. 5) ; *Quodl.* IX (q. 4, a. 10) ; *De malo* (q. 3-4 et 16) ; *Summa theol.*, I^a (q. 103-119), I^a II^{ae} (q. 8-10 et 79-84), II^a II^{ae} (nombreux passages assez brefs), III^a (q. 8, a. 7 et 8 ; q. 27, q. 41 et q. 49) ; *Expositio in Orationem dominicam.* Ce dossier lui permet ensuite de proposer un classement des tentations selon saint Thomas, d'examiner l'intervention diabolique qu'elles supposent (à propos de laquelle le P. C. étudie l'existence des démons, leur nature, leur péché, leur action dans le monde et sur l'intelligence et la volonté humaines), d'étudier ensuite les « satellites » des démons, parmi lesquels on voit l'homme lui-même, la chair, la concupiscence, le monde. Enfin, l'auteur examine le problème de la *tentatio a Deo*, quoique saint Thomas n'ait pas expressément traité ce sujet. F. V.

2495. M. Huftier. *Le péché selon saint Thomas.* — Ami Clergé 70 (1960) 228-235.

En quelques pages d'une grande richesse d'aperçus M. H. définit la théorie de saint Thomas sur le péché actuel en la confrontant avec celle de saint Augustin. Le péché, pour saint Thomas, n'est pas d'abord une *aversio a Deo*, mais plutôt une *conversio ad creaturam*. La cause du péché n'est pas une chose mauvaise, déficiente en soi, mais l'abus de créatures bonnes en elles-mêmes. Par rapport à Dieu, le péché est d'une malice infinie en tant que négation d'un droit infini de Dieu à notre soumission et à notre amour ; aspect que saint Augustin n'avait pas souligné. Ces pages de M. H. font partie d'un ouvrage collectif sur le péché, dirigé par M. Ph. Delhaye, et dont le tome I^{er} est consacré à la théologie du péché. O. L.

2496. O. Robleda S. I. *La « aequitas » en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez. Estudio comparativo.* — Miscelánea Comillas 15 (1951) 239-279.

La plus grande partie de cet article (p. 239-267) est consacrée à Aristote et Cicéron. Pour le premier, la signification de l'*aequitas* se ramène au droit naturel et inclut directement la notion de stricte justice ; secondairement, ce vocable désigne la « bonté », l'« humanité ». Le second rejette ces dernières acceptions. Quant à saint Thomas, il se situerait plus dans la ligne d'Aristote que dans celle de Cicéron. F. V.

2497. J. Brufau Prats. *La noción analógica del « dominium » en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.* — Salmanticensis 4 (1957) 96-136.

Le *dominium* est une relation dont le fondement est la *potestas*. Cette notion s'applique éminemment au *dominium* divin consécutif à la création. Mais, analogiquement, le *dominium* s'applique à la créature raisonnable qui participe à ce *dominium* divin. Tel est fondamentalement l'enseignement de saint Thomas, que M. B. décrit en commentant les textes. Quant à François de Vitoria et Dominique de Soto, ils acceptent la pensée thomiste sur le *dominium*, mais, dit M. B., apportent des précisions sur ces deux « analogués » que sont le *dominium rerum* et le *dominium iurisdictionis*. F. V.

2498. G. Mattai. *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista.* — Salesianum 19 (1957) 114-128.

Après avoir précisé les termes en usage en la matière et avoir exposé le principe thomiste de la « subsistance », le P. M. en vient aux applications en ce qui regarde le prêt à intérêt, l'activité commerciale, la conception « personnaliste » du travail, les interventions de l'État, la propriété privée. L'ensemble, dit le P. M., se fait remarquer par son « contenu humaniste : personnaliste et communautaire ». F. V.

2499. M.-M. Labourdette O. P. *La vertu d'obéissance selon saint Thomas.* — Revue thomiste 57 (1957) 626-656.

Saint Thomas a traité de l'obéissance dans *S. theol.* II^a II^ae, q. 104 et 105. Le P. L. replace « ces textes aussi denses que rapides dans leur vrai cadre et dans la lumière des principes qui les commandent ». Suivant la *Summa*, il passe ainsi en revue les aspects divers présentés par la vertu d'obéissance : son fondement (l'autorité), sa raison d'être, son objet, ses rapports avec le jugement et la docilité, le « risque de l'obéissance », sa « grandeur », sa juste mesure et ses limites, et enfin ses contrefaçons et la désobéissance. F. V.

2500. L. Bogliolo. *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero di S. Tommaso.* — Salesianum 15 (1953) 213-243.

Le mérite du P. B. est d'élargir le dossier des textes pris à l'œuvre de saint Thomas qui parlent de la vocation. Cette moisson nouvelle est surtout faite dans les commentaires scripturaires. Le P. B. a en outre le souci de situer la pensée de saint Thomas sur la vocation, religieuse ou sacerdotale, en regard de la vocation chrétienne comme telle. Ce qui l'amène à ouvrir son exposé par des rappels sur

la création, la prédestination, la grâce, et enfin sur la perfection chrétienne, vocation obligatoire pour tous les chrétiens. F. V.

2501. J. Beumer S. J. *Romanus de Roma O. P. und seine theologische Einleitungslehre.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 329-351.

Romain de Rome († 1273) lut, comme bachelier, les Sentences sous saint Thomas (1270-1272) et lui succéda comme maître régent en 1272. On pourrait s'attendre à trouver en lui un disciple fidèle de son maître. En quelques pages instructives le P. B. met les choses au point. Dans une des questions de son introduction au Commentaire des Sentences (question que le P. B. édite d'après *Vat. Palat. lat. 331*, f. 2v), Romain se demande quelle est la cause efficiente de la science théologique. Il répond : cette cause est constituée des premiers principes et de la lumière de l'intellect agent ; donc, en fin de compte, la cause première est Dieu. Mais il poursuit : certains ajoutent que dans toute connaissance il y a nécessairement une illumination venant de la première vérité, *necessaria irradiatio primae veritatis.* Nous voilà, de ce chef, à l'école de saint Augustin et en pleine tradition franciscaine, tradition que Romain de Rome ne répudie aucunement. Comme source de Romain, le P. B. cite saint Bonaventure, Hannibald, Robert Kilwardby et saint Thomas dans ses ouvrages jusqu'à et y compris la *Ia Pars* de la Somme théologique. Comme influence, le P. B. ne veut pas s'y attarder, il se contente de citer Gilles de Rome. On pourrait sans doute ajouter Jean Quidort (cf. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II, 1948, p. 267, note 1). O. L.

2502. A. Kolping. *Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit des anonymen « Laus Virginis » (bisher Mariale Alberts des Grossen).* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 285-328.

On sait que le *Mariale* n'est pas l'œuvre d'Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nos 1453-1455). La date reste discutée. Le P. A. Fries le place à la fin du XIIIe siècle, car il utilise un sermon de saint Bonaventure (de 1250-1252) et probablement le *De gratiis et virtutibus beatae Mariae Virginis* d'Engelbert d'Admont (1250-1320). Mais le P. B. Korošak et le P. F. Pelster le situent vers le milieu du siècle. Quoi qu'il en soit, le *Mariale* est un témoin précieux de la piété mariale du XIIIe siècle et comme tel mérite une étude attentive. M. K. estime avec raison qu'il faut commencer par démêler la tradition manuscrite. Il discerne un groupe du sud-est de la Bohême et un autre de l'ouest. Le groupe du sud-est est le plus ancien ; le premier témoin en date est *Hohenfurt Cist.-Stift XXIX*, auquel manque la première question *Clara est et quae numquam.* Ce manuscrit est, avec quelques autres, de la fin du XIIIe siècle ; la plupart datent des XIVe et XVe siècles, lors de la grande faveur de saint Albert dans les écoles. L'écrit lui-même provient du sud-est de la Bohême et a été rédigé vers la fin du XIIIe siècle. Il est antérieur à l'ouvrage mentionné d'Engelbert d'Admont ; il est plus malaisé d'établir les rapports chronologiques entre le *Mariale* et le sermon de saint Bonaventure. L'auteur appartient à l'un des anciens ordres et a étudié chez les dominicains. A la fin de son enquête M. K. édite, avec apparat critique, la première question *Clara est et quae numquam.* Sans apporter des solutions à tous les problèmes, l'étude très consciencieuse de M. K. a grandement déblayé le terrain. Une menue remarque : dans la recension que j'ai faite de l'étude du P. Pelster (voir *Bull.* VII, no 1455), j'avais été frappé comme lui par le fait que le *Mariale* ne connaît pas encore la traduction complète de l'Éthique à Nicomaque (vers 1245) ; le P. Pelster en concluait que le *Mariale* remontait au milieu du

XIIIe siècle. Je dois reconnaître que l'argument n'aurait quelque poids que si le *Mariale* était l'œuvre d'Albert le Grand ; celui-ci en effet cite les écrits d'Aristote aussitôt qu'il les connaît. Mais cet argument perd sa valeur si le *Mariale* n'est pas d'Albert et, de ce chef, rien n'empêche qu'il date de la seconde moitié du siècle.
O. L.

2503. H. Menhardt. *Wiener Bruchstücke des sogenannten St. Georgener Predigers.* — Zeitschr. deutsche Philol. 79 (1960) 301-304.

M. M. édite trois fragments des sermons du « Prédicateur de Saint-Georges » contenus dans des matériaux d'anciennes reliures et portant actuellement la cote *Vienne Nat. Ser. nova 3881.* Il s'agit, d'après l'édition des sermons par K. Rieder (1908), d'une section du sermon 47 (*Von unserer Frau und von heiligen Leben*) et de trois passages du sermon 50 (*Von der göttlichen Minne*). L'écriture est du XIVe siècle, mais on ne peut préciser l'origine du manuscrit. H. B.

2504. J. J. Smith O. F. M. Conv. *The Attitude of John Pecham Toward Monastic Houses under his Jurisdiction.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 13). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, x-172 p. Dl. 2.

Le P. S. commence par une courte biographie du franciscain Jean Pecham. Celui-ci devint archevêque de Cantorbéry en 1279, mais avant cette date il avait pris part aux disputes entre Mendiants et séculiers à Paris et, en 1270, une controverse l'avait opposé au dominicain Robert Kilwardby à propos de la pauvreté. L'objet du volume toutefois n'est pas de décrire ces épisodes, mais plutôt l'œuvre de l'archevêque comme visiteur des maisons monastiques et des ordres religieux de sa province ecclésiastique, tant au point de vue matériel qu'au point de vue spirituel. Une part de cette activité fut absorbée par divers conflits entre les franciscains anglais et les anciens monastères. Le P. S. remarque en conclusion que Pecham, « qui n'était pas un saint », fut guidé à la fois par les plus hauts mobiles et par des considérations trop personnelles. F. V.

2505. E. Bettoni O. F. M. *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand* (Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, 47). — Milano, Vita e Pensiero, 1954 ; in 8, 92 p. L. 550.

Le P. B. analyse les textes d'Henri de Gand qui traitent de la connaissance humaine, et plus spécialement du processus abstractif. Étranger aux grandes écoles scolastiques de son siècle, il voulut se tenir à égale distance d'Aristote et de Platon. Mais, constate le P. B., en gnoséologie comme en métaphysique, il fut bien platonicien, comme on le voit d'emblée dans sa théorie de l'illumination et dans son rejet de la *species intelligibilis*. Le P. B. continue par l'examen de sa doctrine sur le « phantasme universel », sur la déduction des concepts, sur les notions transcendantales et enfin sur la causalité de l'objet dans l'acte d'intellection. F. V.

2506. O. Bettini O. F. M. *Fondamenti antropologici dell'attivismo spirituale in Pietro Olivi.* — Studi francesc. 52 (1955) 58-72 ; 54 (1957) 12-39.

Le P. B. étudie la doctrine de Pierre Jean Olivi sur l'unité psycho-physique de l'homme, puis sur le dynamisme intérieur de l'âme, en se basant sur ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 59 et 72 à 74. Le P. B. fait remarquer la fidélité d'Olivi à l'augustinisme franciscain. F. V.

2507. F. Simoncioli O. F. M. *Rilievi sui sermoni inediti di Matteo d'Acquasparta dedicati a S. Francesco, a S. Antonio, a S. Chiara.* — Studi francescani 56 (1959) 148-172.

Le P. G. Gàl prépare l'édition des sermons de Matthieu d'Aquasparta. Utilisant la transcription faite par le futur éditeur, le P. S. résume le contenu doctrinal d'une dizaine de sermons consacrés aux premiers franciscains : sept sur saint François (six conservés dans *Assise 682*, le septième dans *Assise 460*), un sur saint Antoine de Padoue (dans *Assise 682*), deux sur sainte Claire (l'un dans *Assise 682*, l'autre, autographe, dans *Assise 461*). Ce résumé du P. S. donne déjà une esquisse de la doctrine mystique de la première génération franciscaine. O. L.

2508. A. Daneu Lattanzi. *Un manoscritto miniato da artisti valenzani nel primo quarto del sec. XV.* — Bibliofilía 61 (1959) 157-175.

Le manuscrit *Palerme Bibl. naz. XIII. F. 15* contient la *Summa collectionum* ou *Communiloquium* et le *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum ac philosophorum* de Jean de Galles, ainsi que des *Extractiones de epistola quam misit Aristoteles Alexandro regi*. Du début du XV^e^ siècle, il est orné de riches miniatures. C'est de ce point de vue que l'étudie M^me^ D. L. Elle le décrit minutieusement et le compare à certains manuscrits de l'école catalane, en particulier avec le missel de sainte Eulalie à la cathédrale de Barcelone. Mais la technique des deux artistes qui ont collaboré à sa décoration lui paraît plus apparentée encore à des manuscrits sortis de l'entourage du décorateur Dominique Crespi à Valence, comme celui du *Liber instrumentorum* de la cathédrale de cette ville. H. B.

2509. L. Thorndyke. *Some Medieval and Renaissance Manuscripts on Physics.* — Proceedings Amer. Philos. Society 104 (1960) 188-201.

M. Th. publie quelques notes sur huit manuscrits s'échelonnant de la fin du XIII^e^ siècle à 1474 et contenant divers traités de physique, dont la plupart intéressent, directement ou indirectement, la théologie médiévale. Signalons *Paris Nat. lat. 15362* (Jacques de Viterbe, *Questiones de quolibet* ; plusieurs sont consacrées au problème de la *ratio seminalis*), *16621* (Jean de Murs, Richard Suiseth, Nicolas Oresme, Jean Buridan, Nicolas d'Autrecourt, Thomas Bradwardine etc.), *Bologne Univ. 1227* (Jean Buridan, *Meteorologica* I-III ; Jacques de Forli, *De intensione forme* ; Maître Mesinus, sur une question de Jean de Casali), *Florence Naz. Conv. soppr. J. X. 19* (traités anonymes de perspective, originaires de Paris ; Dominique de Chivasso, Henri de Langenstein, questions sur le *maximum* et le *minimum*, etc.), *Vat. lat. 829* (sur la sphère de feu entre celles de l'air et de la lune), *3038* (Richard Billingham, *Speculum iuvenum* ; Guillaume de Heytesbury, *De sensu composito et diviso* et *Quinque casus* ; Pierre de Candie, *Obligationes*), *2225* (Simon Geminius, Jean Marliani, Jourdain de Turre, Campanus de Novare, Gentile de Foligno, Sigismond de Polcastris), *Naples Naz. V. H. 190* (surtout des notes d'étudiants de l'université de Pise, datées de 1473 et 1474).

Toutes ces notes de M. Th. sont enrichies de détails précis sur nombre d'autres traités apparentés et sur leurs auteurs. H. B.

2510. G. M. Löhr O. P. *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.* Mit einer Übersicht über die Gesamtentwicklung. — Freiburg (Schweiz), Paulusdruckerei, 1946 ; in 8, 92 p. XIV^e s.

La deuxième et la troisième partie de ce volume ont paru en 1945 dans *Divus Thomas* (Fr.) : elles ont pour objet l'histoire du *studium* dominicain colonais au XIV^e, puis au XV^e siècle. On y remarque des listes des professeurs, avec des notices brèves comprenant des indications bibliographiques destinées à guider le chercheur. La première partie, inédite (p. 9-28), donne un aperçu d'ensemble sur l'histoire de ce *studium*. F. V.

2511. I. Garcia Alonso. *El Manual Toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV-XVI.* — Salmanticensis 5 (1958) 351-450.

Ce vaste article commence par étudier les étapes qui aboutirent au *Manuale Toletanum* pour l'administration des sacrements : les livres liturgiques de Tolède à partir du XIII^e siècle ; puis, au XIV^e, le *Manuale Hispalense sacramentorum* ; enfin, au XV^e, le *Sacramentale* de Clément Sánchez de Vercial et celui d'Ildephonse Camara. L'édition princeps du *Manuale* date de 1490 ; une nouvelle édition, parue en 1519-20, introduisit quelques innovations. L'auteur cite toujours de larges extraits de ces livres ; à propos de chacun d'eux il passe en revue les rites propres à chaque sacrement et à chaque fonction liturgique ; pour le *Manuale Toletanum*, il en recherche soigneusement les sources. Outre son intérêt pour la théologie sacramentaire, cet article apporte une contribution très utile à l'histoire d'un des livres les plus notoires qui précédèrent le *Rituale Romanum*. F. V.

2512. L. Hödl. *Zum Streit um die Bussprivilegien der Mendikantenorden in Wien im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert.* Eine Studie zur Geschichte der alten Passauer Diözese. — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 170-189.

M. H. étudie des documents contenus dans *Clm 14294*, f. 91-107, relatifs aux controverses soulevées à Vienne, à la fin du XIV^e et au début du XV^e siècle, à propos du privilège de confesser accordé aux ordres mendiants. Ce privilège, on le sait, modifiait le décret du IV^e concile de Latran (1215) prescrivant de se confesser au curé, *proprio sacerdoti*, ou au moins avec sa permission si c'était *alieno sacerdoti*. Les documents du manuscrit de Munich sont les suivants : constitution de Boniface VIII *Inter sollicitudines nostras*, du 16 janvier 1302 ; écrit de l'évêque de Passau Albert II, avec le texte de la bulle de Jean XXII *Vas electionis*, du 18 décembre 1323 ; explications du cardinal Guy de Boulogne, légat de Clément VI, à l'évêque de Passau à l'occasion d'infractions aux privilèges des Mendiants, du 1^er août 1350 ; décrétale de Clément VI *Nuper pro parte*, du 26 novembre 1349, sur ces explications ; constitution d'Alexandre V *Regnans in excelsis*, du 12 octobre 1409, sur les privilèges des Mendiants ; lettre de l'archevêque de Prague Jean de Jenzenstein, septembre 1387 ; écrit de Léonard de Layming, évêque de Passau, du 19 juillet 1434, sur des concessions de prêcher et de confesser à des Ermites de Saint-Augustin ; des *Quaestiones disputatae* sur le

privilège des Mendiants. Après avoir décrit les phases de la controverse, M. H. publie l'écrit du légat Guy de Boulogne, la décrétale de Clément VI, puis les *Quaestiones quodlibetales* d'un *doctor sacrae theologiae* dominicain sur le privilège, datées de Vienne 1459, d'après le ms. *Clm 8941*, f. 198-199. F. V.

2513. R.-J. Loenertz O. P. *Iacobi Praedicatoris ad Andronicum Palaeologum Maiorem epistula.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 73-88.

Cette lettre est contenue dans le ms. *Sinaï Monastère Sainte-Catherine 1706*, f. 182-188 (début du XIV^e siècle). Elle fut adressée à l'empereur Andronic II Paléologue, entre 1283 et 1328. Son auteur appartenait à cette société de Frères Prêcheurs qui, envoyés en Orient, furent connus sous le nom de « Frères Pérégrinants ». Le P. L. donne quelques indications sur les sources de l'*Epistola*, où figure le *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin. C'est de cet opuscule que « frater Iacobus » traduisit six chapitres, en les faisant précéder d'une adresse à l'empereur et en y ajoutant une brève exhortation finale pour le retour à l'unité romaine. Le P. L. publie le texte grec du manuscrit et le texte latin de Thomas, en les complétant par la traduction des passages ajoutés par « frater Iacobus ». F. V.

2514. M. Rigobert. *Un traité de l'Église au moyen âge. Étude historique et doctrinale du « De regimine christiano » (1301-1302). Jacques de Viterbe.* — Albi, Imprimerie-Reliure des Orphelins-Apprentis, 1947 ; in 8, 57 p.

Ce résumé d'une thèse de doctorat en théologie, présentée à la Faculté de théologie de Toulouse, commence par situer l'auteur du *De regimine christiano*, l'ermite de Saint-Augustin Jacques de Viterbe, dans les conflits où s'affrontaient, à la fin du XIII^e siècle, l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle. Parmi les écrits de ce théologien, seul le *De regimine christiano* a eu la fortune d'être imprimé : ce qui suffit à attester sa qualité. On y découvre à quel point certains esprits sentaient la nécessité de prendre la défense de l'Église et du pape. La partie principale du volume (p. 23-48) est consacrée à l'analyse doctrinale de ce traité : nature et propriétés de l'Église, pouvoirs du Christ et du pape, relations entre le spirituel et le temporel. M. R. fait remarquer la place que, malgré ses défauts, ce traité a prise dans l'élaboration du *De Ecclesia*. En appendice (p. 53-56), on trouve le plan de la thèse complète de M. R. F. V.

2515. P.-E. Langevin S. J. *Nécessité ou liberté chez Godefroid de Fontaines.* — Sciences ecclésiastiques 12 (1960) 175-203.

On sait que Godefroid de Fontaines a consacré de nombreuses questions quodlibétiques au problème du libre arbitre. Le P. L. a lu et relu tous les textes et en a dégagé un exposé complet des vues du maître de Paris. Après un aperçu rapide sur l'influence réciproque de l'intelligence et de la volonté, il montre abondamment comment Godefroid a maintenu une liberté se conciliant avec une certaine nécessité. L'exposé reproduit fidèlement la pensée du grand théologien ; mais, à force de vouloir utiliser tous les textes, cet exposé est un peu touffu. En somme, pour le savant critique, la position de Godefroid se ramène à cette proposition : au moment du choix, la volonté est déterminée par le jugement

pratiqué qui le précède (et voilà la part de la nécessité), mais ce jugement pratique dépend des dispositions affectives et surtout de la volonté libre de l'agent (et telle est la part de la liberté).

Le P. L. n'a voulu présenter qu'un exposé didactique, « ne tenant aucun compte du développement chronologique de la pensée de notre auteur, parce qu'elle n'a pas varié sur le point que nous étudierons » (p. 176). Malgré tout cependant on peut le regretter : car dès le Quodlibet VIII Godefroid ne s'en prend plus guère à Henri de Gand, mais à Gilles de Rome ; de là nécessairement dans sa terminologie des expressions nouvelles dans l'exposé de sa pensée. Autre point : le « jugement pratique » déterminant le choix n'est pas défini très clairement : « il analyse les situations, soupèse les moyens, mais aussi, par ses affinités avec la volonté, il oriente le choix et l'activité de l'agent » (p. 183). En réalité, Godefroid lui-même manque de précision, mais il faut noter que l'examen des moyens (*consilium*) est plutôt œuvre de la raison théorique et comme tel n'est aucunement déterminant ; seul détermine la volonté le jugement qui peut être différent de la conclusion du *consilium* et est plus qu'une simple orientation, mais bien un facteur déterminant, un *imperium* : l'examen des moyens peut ne pas dépendre de la volonté, tandis que l'*imperium* en dépend nécessairement. Quant au « thomisme » de Godefroid, le P. L. en appelle à des textes de la *Ia Pars*, q. 80-83 ; mais il faut surtout s'en rapporter au *De veritate*, q. 24, a. 2, où la formule de Godefroid se rencontre déjà avec son apparent déterminisme. O. L.

2516. E. Morghen. *Francescanesimo e Rinascimento.* — Iacopone e il suo tempo. 13-15 octobre 1957 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1. — Todi, Accademia Tudertina, 1959 ; in 8, 147 p. et 13 pl. L. 800) 13-36.

Dans l'historiographie moderne le passage du moyen âge à l'humanisme et à la Renaissance est présenté alternativement sous l'aspect d'une rupture profonde ou sous celui d'une continuité sans solution. Ces deux positions extrêmes apparaissent comme trop simplistes. Effectivement l'Europe bouge entre le XIVe et le XVe siècle. La théocratie médiévale disparaît et avec elle les manifestations les plus extrêmes de l'eschatologisme et de l'ascétisme hérétique ou orthodoxe. Un monde nouveau se forme qui veut concilier les valeurs spirituelles de la cité terrestre avec les idéaux renouvelés du christianisme. Dans cette fermentation le franciscanisme apparaît véritablement comme le mouvement religieux qui transfère du moyen âge aux temps modernes les germes féconds de la tradition religieuse de l'Europe chrétienne. G. M.

2517. R. Manselli. *Gli Spirituali di Provenza : primi risultati di una ricerca.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, nº 2516) 126-132.

On a souvent interprété le mouvement des Spirituels comme une manifestation propre au franciscanisme. Néanmoins, en dehors de l'Italie, plus précisément dans les cités provençales de Béziers, Narbonne et Carcassonne, ce mouvement a pris un visage très différent. Sans doute il résulte aussi d'antagonismes violents à l'intérieur de l'Ordre, mais les citadins participent d'une manière beaucoup plus intime qu'en Italie à ce mouvement religieux. Un point de base de leur foi est leur vénération pour Pierre Olivi, le grand maître provençal de théologie, de philosophie et de piété, qui était considéré comme un saint. Ces Spirituels reprochaient à l'Église sa mondanité et finalement ils versèrent dans la rébellion. G. M.

2518. A. Frugoni. *Iacopone francescano.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, n° 2516) 73-102.

A la lumière principalement de la *Legenda iacoponica*, insérée dans une compilation de la moitié du XV^e^ siècle, la *Franceschina*, M. F. rappelle les éléments biographiques traditionnels sur l'homme et le franciscain. G. M.

2519. A. Monteverdi. *Iacopone poeta.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, n° 2516) 37-53.

Jacopone de Todi fut poète sans le vouloir. Pour lui son activité poétique n'était qu'une manifestation de son activité religieuse. G. M.

2520. R. Kuiters. *Was bedeuten die Ausdrücke « directa » und « indirecta potestas papae in temporalibus » bei Ägidius von Rom, (Jakobus von Viterbo) und Johannes von Paris?* — Archiv kathol. Kirchenrecht 128 (1957-58) 99-105.

Gilles de Rome et Jean de Paris utilisent l'expression *directa potestas* dans le sens de *propria* ; celle d'*indirecta* dans celui d'*impropria, per accidens* ou *sub conditione*. Jacques de Viterbe n'emploie pas ces termes. La théorie du pouvoir pontifical de ces trois auteurs ne se dégage que d'une étude d'ensemble de leur vision doctrinale du monde. G. M.

2521. L. Meier O. F. M. *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg.* — Scriptorium 7 (1953) 89-114.

2522. K. Balić O. F. M. *Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Skotus.* — Scriptorium 8 (1954) 304-318.

L'article du P. B. apporte des éclaircissements estimés nécessaires à la suite des critiques faites à l'édition des *Opera omnia* de Jean Duns Scot, t. I et II (voir *Bull.* VI, n° 1224) par le P. Meier. Celui-ci avait étudié les manuscrits de l'édition dite de Jean Reinbold de Zierenberg († 1478) et avait mis en lumière la valeur de la tradition qu'ils représentent, à l'encontre du manuscrit *Assise 137*, choisi par le P. B. comme manuscrit de base pour l'édition nouvelle des *Opera*. F. V.

2523. C. Balić, A. Epping, A. Emmen, B. Körver O. F. M. *Doctor subtilis. Vier studies over Johannes Duns Scotus* (Collectanea franciscana neerlandica, VII, 1). — 's-Hertogenbosch, Teulings, 1946 ; in 8, 131 p. Fl. 5.05.

Ces quatre études ont pour objet, d'abord les œuvres de Scot à la lumière de la critique textuelle, par le P. Balić, qui, on le sait, a commencé de publier plus tard les *Opera omnia* ; l'argument anselmien chez Scot, par le P. Epping ; la nature de la théologie, par le P. Körver ; et enfin, ce qui est plus nouveau, des recherches du P. Emmen sur le témoignage du franciscain Landulphe Caracciolo († 1351) concernant les controverses engagées par Scot en faveur de l'immaculée conception de la Vierge. Ce témoignage se lit dans l'*Elucidarius Virginis* du franciscain Antoine Cucharus de Bonito († 1510), publié en 1507 à Naples ; il serait extrait d'un *Tractatus de conceptione Virginis* ; mais le P. E. conteste l'attribution de ce *Tractatus* à Landulphe : il s'agit, selon lui, d'une œuvre de la fin du XV^e^ siècle. Sa valeur de témoignage en devient caduque. F. V.

2524. E. Bettoni O. F. M. *Duns Scoto* (I maestri del pensiero). — Brescia, « La Scuola », 1946 ; in 12, 267 p. L. 120.

Profitant de ses travaux déjà anciens et de valeur reconnue, le P. B. a pu écrire, pour une collection de vulgarisation, cette bonne petite synthèse : vie, œuvres et pensée du Docteur subtil y sont décrites avec soin. Une bibliographie des sources et des travaux (p. 261-265) permet au chercheur de s'orienter.

F. V.

2525. T. Barth O. F. M. *Zur « univocatio entis » bei Johannes Duns Skotus.* — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 95-108.

La nouvelle édition critique, dite vaticane, des œuvres de Duns Scot présente un meilleur texte des sections consacrées à l'*univocatio entis* : dans la dernière forme du Commentaire des Sentences, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26, Scot est plus affirmatif quant à l'univocité des concepts attribués à Dieu (*dico*) que ne le laisse entendre le passage correspondant de l'édition L. Wadding-L. Vivès (*potest dici*) ; et d'ailleurs dans la *Prima lectura* de ce commentaire, I, d. 3, q. 2, non seulement Scot affirmait (*dico*) l'univocation de l'être, comme dans la forme définitive, mais la posait en thèse contre la doctrine adverse (*contra dico*). Le P. B. examine les arguments allégués par Scot ; il reproduit ensuite le texte et une traduction allemande de *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26-44. F. V.

2526. T. Barth O. F. M. *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus.* Eine ontologische Untersuchung. — Wissensch. u. Weisheit 16 (1953) 122-141, 191-213 ; 17 (1954) 112-136 ; 18 (1955) 192-216 ; 19 (1956) 117-136 ; 20 (1957) 106-119, 198-220.

La première partie de cette étude (c'est-à-dire les articles de 1953 à 1956) étudient l'individualité selon Jean Duns Scot. Le P. B. s'attache surtout à sa pensée sur l'origine ontologique de l'*entitas individualis*, sur l'unité individuelle dans ses rapports avec l'accidentalité et la substantialité et sur les rapports entre l'individualité et la matière ; puis il passe aux différentes appellations que Scot a données de l'individualité ; et enfin il expose l'unité et le développement ultérieur de ces doctrines. L'ensemble est basé sur les commentaires d'Aristote et les diverses formes connues du Commentaire des Sentences ; le P. B. met en relief que Scot « tenait encore à un principe de l'individuation ». La seconde partie (les articles de 1957) s'arrêtent cette fois à la « généralité » ; mais l'exposé du P. B. est inachevé : il ne fait guère autre chose ici que décrire l'état des controverses sur le problème des universaux entre 1240 et 1300. F. V.

2527. G. Soleri. *Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea.* — Sapienza 9 (1956) 70-83, 205-221.

M. S. analyse les travaux du P. E. Bettoni O. F. M. : d'abord les travaux parus entre 1920 et 1940 concernant le scotisme (voir *Bull.* V, n° 1470), puis l'article *Dalla dottrina degli universali alla teoria della conoscenza in Duns Scoto* (paru dans *Studi francescani* 39, 1942, 3-31 et 97-109) et enfin le volume sur *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Milan, 1943). F. V.

2528. A. B. Wolter O. F. M. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 3). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1946 ; in 8, xvi-200 p. Dl.2.

Cette thèse, citant longuement les textes de Duns Scot, étudie successivement sa doctrine sur la nature des transcendantaux en général, et en particulier leur caractère « univoque » ; puis les classes de transcendantaux : l'être et ses attributs transcendantaux « coextensifs » (unité, vérité, bonté), les transcendantaux « disjonctifs » (par exemple, cause et causé, actuel et potentiel, nécessaire et contingent, etc.) ; enfin les « perfections pures ». Une bibliographie importante achève ce volume (p. 185-191). F. V.

2529. Déodat de Basly O. F. M. *Le Sacré-Cœur exposé selon la doctrine du Bienheureux Jean Duns Scot.* 5e édition revue et corrigée. — Paris, Éditions franciscaines, 1946 ; in 12, 164 p.

Ce premier en date des ouvrages du P. D. donne déjà l'intuition fondamentale de tous ceux qui suivront, celle d'avoir « reconnu en Jean Duns Scot le théologien du Sacré-Cœur, le traducteur théologien de la mystique de saint François pour le Christ et la Trinité » (Introduction, p. 7). Cette intuition est décrite en quelques chapitres sur la prééminence du cœur dans le Christ, sur son cœur comme centre religieux de tout l'univers et comme motif et fin de la création, et enfin sur l'excellence de ses mérites. Les deux derniers chapitres réunissent des textes sur « le Cœur du Christ dans l'antiquité chrétienne » et dans les « systèmes scolastiques ». F. V.

2530. S. J. Day O. F. M. *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 4). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1947 ; in 8, xiii-217 p. Dl.2.

Le titre de ce volume promet plus qu'il ne contient en réalité. L'auteur, après quelques pages rapides sur Aristote, les scolastiques et saint Thomas, restreint son étude à Jean Duns Scot et à Guillaume d'Ockham. Les textes sont reproduits, parfois longuement (c'est le cas de l'*Opus Oxon.* de Scot, IV, d. 43, q. 2, n. 9-11 et d. 45, q. 3, n. 17-18), et leurs analyses sont patientes (ainsi pour l'*Ordinatio*, q. 1a principalis Prologi, et la *Reportatio* II, q. 15 de Guillaume d'Ockham). F. V.

2531. W. Dettloff O. F. M. *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus.* — Wissensch. u. Weisheit 22 (1959) 17-28.

La place centrale de la christologie dans la théologie de Scot, qui est l'objet de cet article, se voit dans sa doctrine de la prédestination absolue du Christ. Le P. D. étudie ensuite les thèses scotistes relatives à l'union hypostatique : la « précision négative » de sa personnalité humaine, les deux *esse existentiae* et les deux *filiationes*, l'infinitude « non stricte » des mérites du Christ, son incapacité « non absolue » de pécher, la sanctification « non formelle et substantielle » de sa nature humaine. Le P. D. se plaît à rattacher cette orientation théologique à saint François d'Assise ; mais ici on ne peut dire que le contenu de l'article réponde à son titre, tant ce qu'en dit le P. D. est sommaire. F. V.

2532. É. Gilson. *Wille und Sittlichkeit nach Johannes Duns Skotus.* — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 9-17, 108-116.

L'ouvrage de M. G., *Jean Duns Scot* (voir *Bull.* VII, nº 1873) a été traduit en allemand (voir *Bull.* VIII, nº 1696). Cet article reproduit la traduction des pages 603 à 624 de l'original français. F. V.

2533. A. Stafford. *Angela of Foligno.* — Month 208 (1959) 323-339.

Article de synthèse doctrinale basé sur le Livre d'Angèle de Foligno, édité et traduit par le P. P. Doncœur S. J. (Paris 1926). F. V.

2534. G. E. Sansone. *La prima redazione dei « Reggimento e costumi di donna » di Francesco da Barberino.* — Filologia romanza 3 (1956) 371-435.

La découverte d'un nouveau manuscrit des *Reggimento e costumi di donna* fournit à M. S. l'occasion d'éprouver la solidité de la solution qu'il avait adoptée dans une étude antérieure (voir *Bull.* VII, nº 1119) à la difficile question de la structure de cette œuvre de François de Barberino. Ce manuscrit, conservé au Collège international Saint-Alexis Falconieri des Servites de Rome, et qui porte actuellement la cote *Alexianus I. 3*, n'est autre qu'un exemplaire d'une première rédaction du *Reggimento*, dont l'existence est d'ailleurs attestée par des allusions de l'auteur lui-même. Cette première rédaction resta incomplète et son plan fut modifié par la suite ; l'unique ouvrage projeté devint finalement double : le *Reggimento* et les *Documenti d'amore*. Par une comparaison très poussée des deux textes, M. S. souligne les divergences dans la structure du traité : amplification du thème, introduction de l'allégorie, affinement du style, emploi progressif du vers. Il éclaire la méthode de travail de François de Barberino en comparant les modifications introduites par la première et la seconde rédaction dans les passages repris aux *Documenti d'amore*. H. B.

2535. L. Gatto. *I problemi della guerra e della pace nel pensiero politico di Pierre Dubois.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 141-179.

Pierre Dubois mérite une attention particulière parmi les juristes français qui travaillèrent dans l'entourage de Philippe III et de Philippe le Bel. Dans ses divers traités, notamment dans la *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abreviacionis guerrarum ac litium regni francorum*, écrite en 1300, il propose d'abréger et de conduire d'une manière plus rapide et efficace les guerres par des pressions économiques. Pour le maintien de la paix, il suggère la convocation d'un concile général auquel participeraient tous les princes ecclésiastiques et laïcs de la chrétienté, la substitution à la monarchie universelle d'une union des états européens, l'institution d'un tribunal international européen où le pape siègerait comme arbitre ; le tout, sous l'hégémonie de la France.

Comme l'a écrit Renan : « Dubois fut en France le premier de ces avocats qui sortirent de la pratique des lois pour s'occuper de politique et d'administration ». G. M.

2536. L. Hödl. *Die Aulien des Magisters Johannes von Polliaco und der scholastiche Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit.* — Scholastik 35 (1960) 57-75.

On connaît les questions quodlibétiques (1307-1313) et les questions ordinaires de Jean de Pouilly, auditeur de Godefroid de Fontaines. Mais les manuscrits ne nous ont pas transmis le texte des *principia* qui marquèrent les débuts de l'enseignement du jeune maître. En parcourant les questions quodlibétiques et ordinaires de Jean de Pouilly, M. H. a rencontré maintes allusions à ces *principia*. Le savant médiéviste rappelle à cette occasion la série de ces séances d'inauguration : la vespérie, première dispute où sont discutées les deux premières des quatre thèses présentées par le futur maître, et, le lendemain matin, la seconde séance qui se tient *in aula episcopi*, l'aulique, où se défend la troisième thèse. Au cours de ces disputes, Jean de Pouilly se mesura avec des disciples d'Henri de Gand, *Gandavistae*, parmi lesquels se trouvait Jean de Gand, d'ailleurs peu connu. Or cette troisième thèse était relative à la liberté humaine. M. H. rappelle à cette occasion l'évolution de la doctrine au moyen âge et, grâce à la teneur du quodlibet II, q. 11, il peut conclure que la thèse défendue par Jean de Pouilly était formulée en des termes à peu près identiques à ceux de Godefroid de Fontaines, son ancien maître. La séance fut houleuse : l'un après l'autre les objectants l'empêchèrent de parler : *non potui dicere verbum*. Ce détail nous montre combien vivace encore était l'opposition des maîtres franciscains, soutenus jadis par Henri de Gand et, à ce moment même, par le franciscain Gonsalve d'Espagne, aux maîtres thomistes, représentés par Godefroid de Fontaines et ses disciples.

O. L.

2537. C. O. Vollert S. J. *The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin, as Developed in the Controversy on Original Sin during the Early Decades of the Fourteenth Century* (Analecta Gregoriana, 42). — Romae, Universitas Gregoriana, 1947 ; in 8, 335 p.

Le dominicain Hervé Nédellec († 1323) a laissé une doctrine du péché originel qui ne peut se comprendre sans faire appel à la notion de justice primitive, celle-là étant pour lui la privation de celle-ci. Aussi le P. V. a-t-il divisé sa thèse doctorale en deux parties, sur la justice originelle et sur le péché originel. Mais c'est surtout la seconde que l'auteur développe ; c'était d'ailleurs son premier dessein d'étudier le péché originel chez Hervé. Il a replacé sa doctrine dans l'ensemble des controverses qui, au début du XIV^e^ siècle, opposaient les théologiens à propos de la nature du péché originel. Les noms principaux sont d'abord ceux d'Henri de Gand et des membres de l'école franciscaine, qui, à la fin du XIII^e^ siècle, continuaient de tenir la doctrine augustinienne du péché originel ; puis de Pierre d'Auvergne, de Jacques de Metz et de Durand de Saint-Pourçain, caractérisés par leur « criticisme antithomiste ». Le thomisme trouva en Hervé un champion résolu : le P. V. décrit surtout, et très attentivement, les phases du conflit qui l'opposa à Durand de Saint-Pourçain et où il défendit le caractère imputable et volontaire du péché originel. Les œuvres sont citées, parfois longuement, d'après les éditions existantes (Venise 1505 pour le *Comment. in Sent.*, Venise 1513 pour les *Quodlibeta*).

F. V.

2538. P. Glorieux. *Peut-on identifier P. de Ang?* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 148-153.

Mgr G. a publié jadis la liste de 52 questions de deux quodlibets conservés dans *Florence Laur. Aedil. 164* attribuées à un frère *P. de Ang.* (*Littérature quodlibétique*, t. II, p. 216-218). Il apporte ici quelques précisions sur le nombre des questions, mais est avant tout soucieux d'en identifier l'auteur. Il s'agit

d'un maître franciscain, anglais (*de Ang.*) ; l'initiale *P.* se lit dans un autre manuscrit *Pe.*, ce qui désigne sans nul doute un *Petrus*. Or on connaît à Oxford un maître franciscain anglais dont l'activité se place entre 1184 et 1323 : Pierre de Sutton. Ses quodlibets se situeraient en 1309-1311. Il est donc « hautement probable » que *P. de Ang.* doit se lire Pierre de Sutton. O. L.

2539. E. Ypma O. E. S. A. *A propos de la « Mensa pauperum » attribuée à tort à Alexandre de San Elpidio.* — Augustiniana 10 (1960) 36-42.

Dans *Paris Nat. lat. 4230*, f. 185^r-194^v, le P. Y. a repéré un petit traité sur la rédemption, sans aucune prétention théologique, écrit pour les gens simples. L'écrit se présente comme l'œuvre de « frater A. heremitarum ordinis sancti Augustini ». On l'attribue d'ordinaire à Alexandre de San Elpidio. Mais le P. Y. prouve clairement que c'est bien à tort. L'auteur a dédié son opuscule à Hubert, évêque de Verceil ; ce qui nous reporte aux années 1310-1328. O. L.

2540. J. Koch. *Kritische Studien zur Leben Meister Eckharts.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 5-51 ; 30 (1960) 5-52.

Toute biographie de Maître Eckhart devra tenir compte désormais de ce travail capital. Profitant de ce qui a déjà paru dans l'édition récente dite de Stuttgart, bénéficiant en outre des autres textes déjà préparés mais non encore imprimés, possédant mieux que quiconque le sujet et sa bibliographie immense, Mgr K. a pu fournir une série d'études dont plusieurs apportent d'utiles contributions. Il commence par l'examen du nom et de la provenance de Maître Eckhart ; il conclut qu'il ne fut certainement pas d'origine noble et qu'il naquit dans l'un des deux villages thuringiens dénommés Hochheim. La première date certaine concernant sa biographie est antérieure à celle de 1302, présentée comme l'année où il devint maître en théologie ; Mgr K. établit qu'en 1277 Eckhart était déjà étudiant à la faculté des arts de Paris, qu'il se trouvait au *Studium* de Cologne avant 1280 et qu'il commenta les Sentences à Paris en 1293-1294 ; quant à 1260 environ, date admise pour sa naissance, Mgr K. l'estime possible. Eckhart devint prieur d'Erfurt et vicaire de Thuringe au plus tôt en 1294 ; le priorat d'Erfurt prit fin au plus tard en 1300. Le premier *magisterium* parisien eut lieu en 1302-03 ; le second, en 1311-13. Entre temps, de 1303 à 1311, Eckhart fut provincial de Saxe : à ce propos, Mgr K. décrit le sceau du provincial de Saxe (1319), conservé à Wolfenbüttel, Niedersächs. Staatsarchiv ; il s'étend longuement sur cette partie mal connue de l'activité d'Eckhart dans l'ordre dominicain. Le *Liber benedictus* n'a pu être composé durant cette période chargée. Après 1313 vient la période strasbourgeoise ; puis, de 1323 à 1326, la période colonaise (Mgr K. donne un tableau synoptique s'étendant de 1293 à la fin de la période strasbourgeoise, article de 1959, p. 49-50).

Le dernier tiers de ce travail, qui ne veut pas être une nouvelle biographie d'Eckhart mais lui servir de préliminaire, est consacré au procès (article de 1960, p. 16-52). Après avoir décrit les documents connus (ou rappelé ce qu'on en sait), Mgr K. étudie successivement la phase colonaise, puis la phase avignonaise du procès. La partie la plus neuve de son travail est sans doute celle où il examine l'élaboration de la liste des propositions condamnées par Jean XXII. Un *Rotulus I* et un *Rotulus II*, comme les désigne Mgr K., sont les deux listes bien connues qui, les premières, furent soumises à Eckhart à Cologne le 26 septembre 1326 ; on sait que seules quelques-unes de leurs propositions seront retenues

dans la bulle de condamnation. Un *Rotulus III*, perdu aujourd'hui, fut joint au dossier ; il contenait des propositions extraites du Commentaire d'Eckhart sur saint Jean ; c'est celui dont parle Nicolas de Cues (*Apologia doctae ignorantiae*, éd. R. KLIBANSKY, Leipzig 1932, p. 25). Un *Rotulus IV* enfin (et peut-être un V^e^) fournit encore de nouvelles propositions, absentes des listes précédentes, mais incriminées également par le « mémoire d'Avignon » et retenues dans la bulle de condamnation. Mgr K. résume, en un tableau synoptique, la provenance des 28 thèses finalement condamnées, d'abord dans les écrits d'Eckhart lui-même, puis dans les *Rotuli* décrits plus haut et le « mémoire d'Avignon » (article de 1960, p. 52). Seule la provenance de la proposition 13 de la bulle, dans les écrits d'Eckhart, reste inconnue.

Enfin, deux pages sont consacrées au décès de Maître Eckhart, qui eut lieu avant le 30 avril 1328 et après le mois de juillet 1327. Le lieu est inconnu, mais Avignon est vraisemblable. On le voit, ce travail est de ceux qui apportent à la biographie d'Eckhart d'inestimables précisions. F. V.

2541. J. M. RUBERT Y CANDÂU. *Los principios básicos de la ética en el Ockhamismo y en la via moderna de los siglos XIV y XV.* — Verdad y Vida 18 (1960) 97-116.

Les questions étudiées ici, — la liberté humaine, le bien et la moralité, Dieu comme fondement ultime de la morale, — le sont d'abord dans l'œuvre de Guillaume d'Ockham, et notamment dans son Commentaire sur les Sentences, dont le P. R. cite de larges extraits. Ensuite, le P. R. examine la fortune historique de ces conceptions : ici les noms se pressent ; mais le P. R. s'arrête surtout à un théologien qu'il a étudié naguère, Guillaume Rubió, puis à Pierre d'Ailly, à Jean de Mirecourt et à Gabriel Biel. F. V.

2542. L. VEREECKE C. SS. R. *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham.* — Vie spirit., Suppl. 11 (1958) 123-143.

La morale centrée uniquement sur l'obligation eut comme initiateur Guillaume d'Ockham. Le P. V. situe cette doctrine dans l'ensemble de la conception qu'il se fait de l'univers, constitué de réalités « singulières, absolues, fermées sur elles-mêmes ». Dès lors, « un seul principe peut relier Dieu et sa créature : la loi, l'obligation ». Toute la loi morale découle de là, et l'accomplissement de la loi extérieure devient « le summum de la perfection ». Volontiers le P. V. souligne l'influence que ces conceptions exercèrent, non seulement aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, mais durant l'époque moderne et jusqu'à nos jours. Les citations des textes sont réduites à l'indispensable. F. V.

2543. M. ADINOLFI O. F. M. *Maria et Ecclesia in Cantico canticorum penes Lyranum.* — Divus Thomas 80 (1959) 559-565.

Le P. A. met en évidence trois aspects de Marie dans la *Postilla* de Nicolas de Lyre (1322) sur le Cantique des cantiques : Marie est la mère de l'Église entière, elle est la médiatrice très puissante, elle brille par son éminente dignité. O. L.

2544. A. MAIER. « *Ergebnisse* » *der spätscholastischen Naturphilosophie.* — Scholastik 35 (1960) 161-187.

M^lle^ M. remarque l'influence des centres universitaires de Paris et d'Oxford

sur le développement des sciences exactes à la fin du moyen âge. En ce qui regarde la « philosophie de la nature », celle-ci, dès le XIII^e siècle, est tributaire d'une nouvelle conception de l'homme en face de la nature et, sans être déjà celle des sciences physiques et mathématiques de l'époque moderne, une nouvelle méthode naît, indépendante de toute autorité et faite d'inductions au départ des connaissances expérimentales. Au XIV^e siècle, l'ancienne problématique, encore redevable à Aristote, fait place à une nouvelle. Le rôle de Thomas Bradwardine dans l'élaboration de cette nouvelle méthode est soulignée par M^lle M., de même que celui d'autres *moderni*, dont Buridan et Nicolas d'Autrecourt. F. V.

2545. H. A. Oberman, J. A. Weisheipl O. P. *The « Sermo epinicius » Ascribed to Thomas Bradwardine (1346).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 295-329.

Ce sermon « de victoire » est contenu, sans doute incomplètement, dans *Oxford Merton Coll. H. I. II*, f. 183-188. Il fut prêché en anglais devant Édouard III, à l'occasion de la victoire de Crécy, à Neville's Cross, non loin de Durham. Il fut traduit en latin à la requête du cardinal Hannibald de Ceccano, évêque de Tusculum († 1350), envoyé comme légat apostolique en France en 1342 pour négocier la paix entre la France et l'Angleterre. Après une brève analyse doctrinale, les PP. O. et W. en publient le texte latin. F. V.

2546. J. J. John. *The Canons of Prémontré and the Mediaeval Universities of Northeast Germany.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2766-2767.

Après avoir repéré dans les matricules universitaires les chanoines de Prémontré qui fréquentèrent les universités de l'Est de l'Allemagne, c'est-à-dire Prague (fondée en 1348), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1419) et Greifswald (1456), M. J. réunit sur chacun d'eux les détails biographiques qu'il a pu trouver, en y ajoutant les noms de ceux qui étudièrent à Wittenberg (1502) et Francfort-sur-Oder (1506) ; pour quelques-uns il signale leurs écrits et les manuscrits qui les conservent. Il a réuni ainsi une liste de 135 membres de l'ordre de Prémontré. La conclusion est que les plus nombreux fréquentèrent l'université de Leipzig. C'est la province de Saxe qui fournit le contingent le plus élevé. Chose curieuse, ces Norbertins semblent avoir négligé tout à fait la théologie pour s'adonner à l'étude des arts et du droit. En général, il professaient le réalisme plutôt que le nominalisme en philosophie. Thèse de 427 p. en microfilm, Dl. 5.45. H. B.

2547. A. Combes. *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son Commentaire des Sentences.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 89-112.

Déjà M. C. a attiré l'attention sur les fragments connus des livres, aujourd'hui perdus, du Commentaire sur les Sentences de Jean de Ripa (voir *Bull.* VIII, n^os 377-379. Cette fois il entreprend de donner « les références de Jean de Ripa lui-même à son commentaire en préparation des livres II, III et IV, telles qu'elles s'offrent à nous dans le commentaire du livre I et dans les *Determinationes* ». Ces 122 textes sont publiés ici. Ceux du commentaire du livre I, M. C. les cite d'après *Paris Nat. lat. 15369* ; ceux des *Conclusiones* d'après l'édition que lui-même en a donnée ; et, éventuellement, ceux du commentaire des trois autres

livres des Sentences d'après les fragments contenus dans *Bruxelles Bibl. roy. 1725* (pour les livres II et III) et *Madrid Nac. 6644* (livre IV). F. V.

2548. A. Zumkeller O. E. S. A. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 81 (1959) 265-305.

Le P. Z. commence par examiner les antécédents de la doctrine de l'*insufficientia operum* dans l'œuvre de saint Grégoire le Grand et de saint Bernard. Plus près des Réformateurs qui exploiteront ce thème, on voit Conrad de Brundelsheim (dont le P. Z. cite de larges extraits), Jean Tauler, l'augustin Jourdain de Quedlinburg ou de Saxe et, en Italie, Albert de Padoue, Simon Fidati de Cascia, Ange Clarène, tous théologiens du XIV^e^ siècle. Plus tard, au XV^e^, le P. Z. voit à Vienne Jean de Retz, Oswald Reindel, Nicolas de Dinkelsbühl et Thomas Ebendorfer de Haselbach ; en Souabe, Jean de Schwäbisch-Gmünd, Ulrich Krafft ; en Hongrie, Pelbartus de Temesvár ; dans l'Allemagne centrale et septentrionale, Gottschalk Hollen, André Proles, Jacques de Jüterbog, Jean de Staupitz. Ce dossier se caractérise, non par son caractère populaire (il est fait d'emprunts à des écrits latins), mais par une réaction contre la piété pharisaïque ; cependant, la manière de voir de ces auteurs a pu influencer les prédicateurs populaires et Luther a pu connaître quelques-uns de leurs écrits. Il nous semble que le P. Z. eût pu ajouter utilement à ce dossier la *Theologia Deutsch*.

F. V.

2549. A. de Pelsmaeker S. J. *Canisius éditeur de Tauler.* — Revue Ascét. Myst. 36 (1960) 102-108.

L'édition de Cologne 1543 des œuvres de Jean Tauler désigne son auteur du nom de *Petrus Noviomagus* (de Nimègue). Le P. de P. rassemble les indices convergents qui identifient cet éditeur avec saint Pierre Canisius, indices où figurent surtout le séjour de celui-ci à Cologne, ses rapports avec les chartreux de la ville qui firent connaître plusieurs écrits spirituels du moyen âge, ses relations personnelles avec l'archevêque de Lund, Skodborg, auquel le livre est dédié. F. V.

2550. F. Martin Hernández. *Noticia de los antiguos colegios universitarios españoles.* — Salmanticensis 6 (1959) 503-544.

M. M. rassemble une série de notices sur les collèges universitaires espagnols, de 1371, date de la première fondation de ce genre, à 1563, date du décret *Pro seminariis* du concile de Trente. Il a dénombré 39 collèges, à propos desquels il fournit des renseignements utiles, d'abord sur l'histoire et ensuite, éventuellement, sur les sources, manuscrites et imprimées, et la bibliographie. En appendice, une bibliographie générale des sources et des travaux. F. V.

2551. E. Colledge. *John Ruysbroeck.* — Month 208 (1959) 22-32.

Article de synthèse biographique et doctrinale, s'appuyant sur les travaux bien connus du P. St. Axters O. P. et du P. A. Ampe S. J. F. V.

2552. D. H. Freeman. *John of Ruysbroeck : His Mysticism and Influence upon Gerhardt Groote and John Tauler.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1462-1463.

M. F. nous confie que cette étude poursuit un double but : d'une part présenter la vie et la pensée de Ruysbroeck « in the form of a narrative poem cast in English Heroic Verse, thoroughly documented according to accept dissertation practice » ; d'autre part « to show that his life and writings exerced influence upon Gerhardt Groote and John Tauler ». D'après lui, Ruysbroeck avait une claire conception de la construction de son système mystique, qui harmonisait la doctrine de Dieu, celle de l'homme et celle de l'Église. Sa manière de résoudre l'antinomie contemplation-action fut ce qui captiva les imaginations de Gérard Groote et de Tauler. Le premier infusa cet esprit aux Frères de la vie commune et à la *Devotio moderna*. Le second traduisit en action dans ses sermons le concept d'union avec Dieu exprimé dans l'*Ornement des noces spirituelles* et dans la *Pierre étincelante*. Il faudrait plus que ce bref résumé pour juger en connaissance de cause de la valeur de la thèse de M. F. Dissertation de 119 p. en microfilm, Dl. 2. H. B.

2553. J. H. Dahmus. *John Wyclif and the English Government.* — Speculum 35 (1960) 51-68.

M. D. examine attentivement l'histoire des rapports entre Jean Wyclif et le gouvernement anglais, entre 1376 et 1378. Son analyse des documents montre qu'on ne peut soutenir que le gouvernement ait favorisé, durant cette période, Wyclif et ses idées. Le responsable de ces encouragements est plutôt le duc de Lancastre, Jean de Gand. Ce qui contredit certaines affirmations d'historiens récents, tel W. A. Pantin, dans *The English Church in the Fourteenth Century* (Cambridge, 1955). F. V.

2554. *Consuetudines Fratrum Vitae Communis.* Edidit W. Jappe Alberts (Fontes minores Medii Aevi, 8). — Groningen, J. B. Wolters, 1959 ; in 12, XII-36 p. Fl. 3.25.

Cette édition fait connaître les *Consuetudines* des Frères de la Vie commune. Celles-ci offrent un intérêt considérable pour l'histoire de la *Devotio moderna* à la fin du moyen âge. Elles en reflètent l'esprit ; mais, destinées à des chanoines, elles font une part assez large au cycle liturgique. L'édition présente donne deux textes de ces *Consuetudines*, ceux que l'on trouve dans les manuscrits *La Haye Kon. Bibl. 70. H. 79* et *129. E. 4.* F. V.

2555. M. Smits van Waesberghe S. J. *Origine et développement des exercices spirituels avant saint Ignace.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 264-272.

Cette conférence brosse une large synthèse de l'histoire de la spiritualité médiévale. Elle souligne la place de la *Devotio moderna*, qui « a marqué de son empreinte la spiritualité des siècles à venir », et celle de l'*Exercitatorio* de Garcia Ximenes de Cisneros († 1510), qui fait le trait d'union entre ce mouvement et saint Ignace. F. V.

2556. D. Trapp O. E. S. A. *Hiltalinger's Augustinian Quotations.* — Augustiniana 4 (1954) 412-449.

On aurait tort de considérer la théologie du milieu du XIVe siècle comme une science « blasée et éclectique, sophistiquée et sceptique, serrée dans la gangue du nominalisme ». Elle est plutôt une science positive et soucieuse de la réalité

historique. Le P. T. en relève comme indices : 1) les systèmes de division du texte des Pères et des *Authentici* (lettres marginales, foliation, capitulation) introduits vers 1350 ; 2) l'estime des manuscrits anciens ; 3) le souci de l'exactitude dans les citations (les citations « quidam » disparaissent, les références aux sources sont plus précises). Il en donne de nombreux exemples empruntés aux œuvres de Jean Hiltalinger de Bâle.

La seconde partie de l'article apporte quelques précisions sur les citations par Hiltalinger des théologiens antérieurs et contemporains, puis aborde la question des quelque 1.000 citations de saint Augustin. Le P. T. y relève quelque 200 citations puisées dans des auteurs intermédiaires, qui sont nommés ; d'autres citations sont données avec indication des chapitres et posent la question : Hiltalinger les a-t-il lues directement dans le texte d'Augustin ? La réponse est difficile à donner, mais de nombreux exemples montrent que la présence d'un texte, par exemple dans le *Milleloquium*, n'exclut pas que Hiltalinger ait eu recours à l'original. Dans son *In III Sent.* 18 références ont été précisées sans doute avant lui au XIVe siècle, 8 l'ont été par lui. C. V. P.

2557. T. H. Kean. *The Religion of Barbour. A Scots Poet of the Fourteenth Century.* — Month 208 (1959) 212-223.

Jean Barbour, doyen d'Aberdeen de 1357 à 1395, a laissé un poème, *The Bruce*, dont M. K. analyse le contenu. Son intérêt est politique, historique et philosophique certes, mais aussi théologique. Ce dernier examen amène M. K. à corriger des jugements défectueux de M. K. Wittig, dans *The Scottish Tradition in Literature* (Londres 1958), tendant à voir dans le héros du poème une sorte d'adepte des thèses que répandra plus tard la Réforme. F. V.

2558. J. Russel-Smith. *Walter Hilton.* — Month 208 (1959) 133-148.

Analyse doctrinale basée sur la *Scala perfectionis*, d'après la traduction anglaise de Mlle E. Underhill (Londres 1948), et sur les *Minor Works* édités par D. Jones (Londres 1929). Quelques citations sont prises à l'*Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem*, contenue dans le ms. *Londres Brit. Mus. Royal 6. E. III.* F. V.

2559. W. P. Palmer. *The Intellectual Background of « The Vision of Piers Plowman », with Particular Reference to the English and Latin Writings of John Wyclif (Vol. I and II).* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1769.

Jean Wyclif et William Langland sont deux témoins des courants religieux, intellectuels, politiques et sociaux en Angleterre de 1360 à 1385. M. P. les trouve souvent d'accord, sans cependant pouvoir déceler à coup sûr des relations directes entre eux. Si le réalisme plutôt néoplatonicien de Wyclif contraste avec le réalisme modéré d'inspiration aristotélico-thomiste du *Piers Plowman*, les deux écrivains sont beaucoup plus proches l'un de l'autre dans le rôle qu'ils attribuent aux intellects agent et possible et à la volonté. D'autre part, ce n'est plus le thomisme, mais l'augustinisme qui leur fait admettre une connaissance intuitive qui les rapproche des mystiques de l'époque. Tous deux combattent d'ailleurs vigoureusement le néopélagianisme du XIVe siècle. Leurs vues sont assez libérales touchant les sacrements, spécialement la pénitence, mais Langland maintient rigidement la doctrine de la transsubstantiation qu'abandonne Wyclif. L'opposition aux ordres mendiants leur est aussi commune, mais leurs mobiles sont

différents. Tous deux prêchent la pauvreté évangélique, mais la théorie du *dominium* élaborée par Wyclif n'a pas d'écho chez Langland. Thèse de 479 p. en microfilm, Dl. 6.10. H. B.

2560. W. G. Storey. *The « De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum » of Michael the Carthusian of Prague. A Critical Text and Study.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3268.

Ce chartreux était vicaire conventuel de la chartreuse de Prague lorsque, en 1387, Rupert II de Wittelsbach, comte palatin, lui demanda de composer un *Speculum principum*. Il avait été auparavant prieur de Prague, Aggsbach et Gyrio, et il finit sa vie en 1401 comme premier visiteur de la province de Germanie supérieure de son ordre. Outre ce traité, on conserve de lui un *Dialogus de custodia virginitatis* et un *Remediarium abiecti prioris*. M. S. expose la méthode et le contenu du *De quatuor virtutibus*, qui se range dans la tradition conservatrice médiévale plutôt que dans les tendances nouvelles de la fin du moyen âge. Il insiste surtout sur la morale personnelle, base nécessaire à la solution des problèmes politiques. M. S. a établi le texte du livre I, *De prudentia*, à l'aide des cinq manuscrits connus. Dissertation de 337 p. en microfilm, Dl. 4.35. H. B.

2561. P. De Vooght O. S. B. *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400.* — Revue Sciences philos. théol. 42 (1958) 220-239, 657-688. XVe s.

Dom De V. analyse d'abord le *Tractatus de potestate clavium* (1388 ?) de l'archevêque Jean de Jenstejn, qui « donne la réplique à un écrit sur le schisme, aujourd'hui perdu, du théologien Adalbert Ranconis de Erinicio » ; puis le *De squaloribus Curiae Romanae* de Matthieu de Cracovie (dernières années du XIVe siècle) et l'*Aureum speculum* d'Albert Engelschalk (1404), auteurs d'écrits sur les abus de l'Église et qu'on a soupçonnés de nier la primauté du pape, mais que dom De V. réhabilite, le principe de l'autorité papale n'ayant pas été mis en doute par eux. Puis vient la *Disputatio cum Hussitis* de Jacques de Nouvion, qui insiste avec force sur la juridiction vivante et infaillible de l'Église et des successeurs de Pierre, comme aussi Étienne de Dolan. Jean de Holešov a le mérite d'avoir précisé encore l'objet de l'infaillibilité pontificale. Plus tard, autour du synode de Prague de 1413, Stanislas de Znoymo et Étienne Paleč provoquèrent la réaction de Jean Hus, dans son *De Ecclesia* en particulier : dom De V. examine les positions des deux premiers, qui insistent sur la doctrine de la primauté papale et les droits de l'Église visible. On le voit, la théologie à l'université de Prague, pendant les quelques décennies qui précédèrent le concile de Constance, fut aussi peu que possible « conciliariste ». Ce beau travail éclaire le contexte de la condamnation de Jean Hus. F. V.

2562. B. L. Ullman. *Coluccio Salutati ed i classici latini.* — Il mondo antico nel Rinascimento. Atti del V Convegno internazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, Palazzo Strozzi, 2-6 settembre 1956 (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. — Firenze, G. C. Sansoni, 1958 ; in 8, 286 p. et 23 pl. L. 3500) 41-48.

Résumé avant-coureur d'un prochain volume sur Coluccio Salutati. M. U. en dessine la figure en traits généraux, rappelle ses années de formation à Bologne sous Pierre da Moglio et ses rapports avec Pétrarque et Boccace. Il essaie surtout de préciser quelles furent ses connaissances de la littérature classique au moyen

des textes anciens que possédait sa bibliothèque. C'est grâce à lui que le cercle des humanistes florentins connut les lettres de Cicéron et la poésie de Catulle, Tibulle et Properce. Salutati accorda aussi une grande importance à Pline le Jeune ; ses préférences allaient à Cicéron, Virgile, Ovide et Sénèque. Il possédait d'autre part des traductions latines du *Timée* et du *Phédon* ; on conserve aussi quatre de ses manuscrits latins d'Aristote et dix de saint Augustin, dont le *De civitate Dei*, copieusement annoté de sa main. H. B.

2563. R. Weiss. *Per gli studi greci di Coluccio Salutati.* — Il mondo antico nel Rinascimento (voir *Bull.* VIII, nº 2562) 49-54.

Si Coluccio Salutati eut une grande influence sur la diffusion du grec en Occident, — entre autres en faisant venir au *studium* florentin Manuel Chrysoloras en 1397, — sa connaissance de cette langue fut assez sommaire. Il se servit du truchement des traductions latines tout en déplorant leur latin médiocre ; au besoin il eut recours à Chrysoloras et, après son départ de Florence en 1400, à Leonardo Bruni et à Jacopo Angeli da Scarperia. H. B.

2564. G. E. Sansone. *Un nuovo manoscritto di Francesc Eiximenis e la questione del « Cercapou ».* — Filologia romanza 3 (1956) 11-29.

Le *Cercapou* est un manuel de confession écrit en catalan par François Eiximenis. On n'en connaissait jusqu'ici que deux manuscrits, dont l'un avait d'ailleurs été brûlé pendant la guerre civile espagnole. M. S. en identifie un troisième, du XIVe siècle, entré depuis peu à la Bibliothèque centrale de Barcelone avec la donation de I. Bonsoms ; de là sa cote : *Bon. 7-VI-26* (*1720*). Avec le *Cercapou* (f. 1v-82r), qui y porte le titre latin de *Compendium salutis anime*, ce manuscrit contient un écrit de Raymond Lulle : *De convenientia fidei et intellectus in obiecto*. C'est le plus ancien témoin du traité d'Eiximenis et le texte en est supérieur à celui de l'autre manuscrit restant : *Barcelone Univ. 21-3-3*. Il existe d'autre part un autre manuscrit de la même collection (*Bon. 10-VI-33*) contenant un ouvrage intitulé aussi *Cercapou* mais attribué à un chartreux. M. S. montre que, contrairement à ce qu'on croyait jusqu'ici, il ne s'agit pas d'un ouvrage différent mais bien du même traité d'Eiximenis. Il cherche à expliquer la difficulté résultant de cette attribution à un chartreux, lequel apparaît dans un prologue particulier à ce manuscrit. Selon M. S., ce serait une feinte d'Eiximenis et ce texte représenterait une révision du traité antérieur. Voilà le terrain préparé pour une future édition. H. B.

2565. J. Walsh. *God's Homely Loving. St. John and Julian of Norwich on the Divine Indwelling.* — Month 205 (1958) 164-172.

Citant de nombreux textes des *Revelationes* de Julienne de Norwich, M. W. montre l'accord foncier de leur doctrine sur l'habitation divine dans l'âme avec celle de l'évangile selon saint Jean. F. V.

2566. Th. von der Mühl. *Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil, 1431-1448* — München, G. D. W. Callwey, 1959 ; in 8, 232 p. et 16 pl. Mk. 19.50.

Mme v. d. M. décrit, en ce volume dénué du lourd appareil scientifique des travaux érudits, les phases de ce concile qui en vint à s'obstiner dans le principe de la supériorité conciliaire dans l'Église. Durant dix-huit années, les Pères,

dont une minorité seulement étaient évêques, y défendirent leur point de vue, mais leur échec final fut compensé par certaines réalisations dans le domaine de la réforme de l'Église. L'auteur de ce récit est bien informé, comme on le remarque en parcourant la bibliographie (p. 228-231). Mme v. d. M. ne cache pas sa sympathie pour la primauté du concile sur le pape (p. 221) : avec le concile de Bâle, dit-elle, s'est éteinte la dernière possibilité d'en venir à une organisation « fédérative » des diverses Églises chrétiennes. F. V.

2567. J. Gill S. J. *The Council of Florence.* — Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, xviii-453 p. et 2 pl. Sh. 47.6.

Le P. G. s'est déjà acquis une réputation de spécialiste du concile de Florence en publiant *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* (Rome 1953). Il était tout désigné pour écrire l'histoire de ce concile. Il le fait en s'arrêtant avant tout à la question majeure à laquelle le nom de ce concile reste attaché, l'union entre les hiérarchies d'Occident et d'Orient. Les trois premiers chapitres sont consacrés, pour mettre en relief l'œuvre de Florence, à ce qui avait déjà été réalisé depuis la fin de l'antiquité (dans les grandes lignes), et surtout sous Martin V, puis au concile de Bâle. L'essentiel de ce travail, agréablement écrit, est consacré aux pourparlers dogmatiques sur le purgatoire, l'épiclèse, la primauté papale et surtout le *Filioque* : la partie centrale de l'exposé est prise par ces discussions sur la procession du Saint-Esprit, et le P. G. met en relief la sincérité de l'union des Grecs avec des Occidentaux, l'accord des Pères ayant été souligné par ceux-ci de manière à entraîner l'adhésion des premiers. L'orthodoxie des Latins reconnue sur ce point crucial, le reste ne fit guère de difficulté. Si l'union ainsi obtenue fut loyale, elle fut aussi très fragile : on sait combien les esprits, à Constantinople, étaient peu préparés à accepter les résultats des négociations florentines. Cet ouvrage, on le voit, n'apporte pas seulement une contribution précieuse et durable à l'histoire du dernier concile œcuménique qui entreprit de réaliser l'union entre Occidentaux et Orientaux ; il prend aussi place parmi les travaux historiques qui peuvent préparer utilement l'œuvre du prochain IIe concile du Vatican. F. V.

2568. J. Gill S. J. *The Council of Florence (1438-9). A Success that Failed.* — Month 209 (1960) 197-210.

Conférence prononcée à l'Institut pontifical oriental de Rome et donnant une esquisse de ce qu'on peut trouver dans l'ouvrage du P. G. sur le même sujet (voir *Bull.* VIII, n° 2567). F. V.

2569. J. Gill S. J. *I Greci al Concilio di Firenze.* — Civiltà cattol. 110, III (1959) 47-58.

Fait remarquer que les évêques grecs, à Florence, furent tenus, dès l'ouverture du concile, comme juges de la foi au même titre que les évêques occidentaux. F. V.

2570. K. M. Setton. « *The Emperor John VIII slept here...* » — Speculum 33 (1958) 222-228.

M. S. publie et traduit en anglais quelques folios du ms. *Florence Naz. Magliab. Cl. VI. 132* (f. 108-110), memorandum écrit en italien par Jean de' Pigli, et décrivant une journée (27 juillet 1439) que l'empereur Jean VIII Paléologue passa à Peretola, à quelques milles de Florence, après avoir participé au concile. F. V.

2571. F. R. Goff. *The Postilla of Guillermus Parisiensis.* — Gutenberg-Jahrb. 34 (1959) 73-78.

Le dominicain Guillaume de Paris — qu'il ne faut pas confondre avec Guillaume Peyraut — écrivit sa *Postilla super epistolas et evangelia* de l'année liturgique en 1437. L'ouvrage connut une large diffusion, surtout en Allemagne, et l'on en compte plus d'une centaine d'éditions incunables. M. G. en dresse ici la liste et donne la description bibliographique de deux d'entre elles (Lyon, 23 avril 1489, et Lyon, 5 juin 1497) que possède la Bibliothèque du Congrès à Washington. H. B.

2572. P. Sambin. *Ricerche di storia monastica medioevale* (Miscellanea erudita, 9). — Padova, Editrice Antenore, 1959 ; in 8, 197 p. et 1 pl. L. 200.

Parmi les études contenues dans ce recueil, signalons (p. 57-67) les notes biographiques sur le réformateur de l'abbaye de Sainte-Justine à Padoue, Louis Barbo († 1443) : études universitaires, profession monastique, participation controversée au concile de Constance, rapports avec Martin V et Eugène IV. M. S. s'était déjà occupé de ces questions (voir *Bull.* VII, n° 1914) à propos du récent ouvrage de dom I. Tassi sur Louis Barbo (voir *Bull.* VII, n° 1145). Pour le reste du volume, voir *Rech. Théol. anc. méd.* 27, 1960, 373). G. M.

2573. G. Cremaschi. *Testi umanistici in codici della Biblioteca civica di Bergamo.* — Aevum 33 (1959) 266-273.

M. C. signale quelques manuscrits de la Bibliothèque de Bergame contenant des écrits ou des traductions de Leonardo Bruni (*Xenophontis Apologia pro Socrate, Demosthenis vita, Cicero novus, Basilii Epistola de utilitate studii in libros gentium, Oratio contra hypocritas*), de Pierre-Paul Vergerio (*De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*), du Pogge (*De avaritia*, dont M. C. indique quelques variantes avec les textes édités), et de Guarino de Vérone (*De liberis educandis*, traduction de Plutarque). H. B.

2574. D. Foucher. *La notion de personne d'après Capréolus et Billot.* — Revue thomiste 56 (1956) 659-687.

Cet article consiste en un examen simultané de la pensée de Capréolus et du P. Billot S. J. sur la notion de personne ; mais le médiéviste pourra y trouver rassemblés les textes de Capréolus, surtout ceux des Commentaires du I^er^ et du III^e^ livre des Sentences, et subsidiairement de quelques autres traités. Le P. Billot lui paraît bien en continuité avec Capréolus : « La personnalité, pour eux, est un additif positif, à savoir : l'*esse* propre, qui manque précisément dans l'humanité du Christ, et non cette ordination transcendantale à l'*esse* qui constitue intrinsèquement et inséparablement toute nature individuelle créée ».
F. V.

2575. R. Ridolfi. *Giunte e correzioni al « Gesamtkatalog der Wiegendrucke ».* III : *Cicerchia : Passione di Gesù Cristo.* — Bibliofilía 61 (1959) 233-242.

La *Passione di Gesù Cristo*, poème populaire du XIV^e^ siècle, est une libre versification des *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus (Pseudo-Bona-

venture). Le « Gesamtkatalog » en énumère six éditions incunables. Une septième y avait déjà été ajoutée par T. Accurti et une huitième par M. R. lui-même. Il en fait connaître ici une neuvième, qui n'existe plus d'ailleurs qu'à l'état fragmentaire et qu'il attribue à l'imprimeur florentin Barthélemy de' Libri vers 1498. Par contre il raie le n° 6707 de la liste du « Gesamtkatalog », en montrant que cette édition ne peut être que des environs de 1515 et d'un typographe inconnu. H. B.

2576. F. Banfi. *Le fonti per la storia di S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 299-344.

Ces sources sont les relations de Jean de Tagliacozzo sur l'activité de saint Jean de Capistran (1456-61) ; la *Vita* de Jérôme d'Udine (1457) ; la *Praeconizatio Capistrani* de Pierre Soproni (1459-61) ; la *Vita* de Nicolas de Fara (1462) ; celle de Christophe de Varese (1462-63) ; celle de Théophile (Côme, 1479). Pour chacune de ces œuvres, M. B. donne de patientes descriptions des manuscrits, des éditions, des versions, sans négliger les bibliographies correspondantes. Il va sans dire que toute biographie de saint Jean de Capistran devra désormais tenir compte de cet article. F. V.

2577. A. Chiappini O. F. M. *Prospetto cronologico della vita di S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 203-220.

Cet article est précieux : il résume, une année après l'autre, les événements qui jalonnent l'existence de saint Jean de Capistran (1386-1456). L'auteur se base sur la biographie du P. J. Hofer C. SS. R. (Innsbruck 1936 ; traduction italienne, Aquila 1955). F. V.

2578. A. Matanich O. F. M. *San Giovanni da Capestrano, oratore pontificio, apostolo e difensore della « Repubblica cristiana ».* — Studi francesc. 53 (1956) 225-251.

C'est sous Eugène IV, puis Nicolas V et Calliste III que se situent les missions de saint Jean de Capistran, surtout comme défenseur de la « Respublica christiana » contre le danger turc. Son activité fut spécialement efficace à l'occasion de la victoire de Belgrade, le 22 juillet 1456 ; c'est à cet épisode que s'attache surtout le P. M. F. V.

2579. L. Spätling O. F. M. *San Giovanni da Capestrano, campione dell'Europa unita.* — Studi francesc. 53 (1956) 252-274.

Contribution biographique, s'attachant surtout au rôle de saint Jean Capistran comme défenseur de l'unité européenne menacée par les progrès de l'Islam. F. V.

2580. M. Bertagna O. F. M. *S. Giovanni da Capestrano a Siena.* — Studi francesc. 53 (1956) 385-389.

Les séjours de saint Jean de Capistran à Sienne se placent en 1423-24, en 1443 et en 1448-49. Le P. B. retrace ce qu'on peut en savoir en se basant parfois sur des sources manuscrites. F. V.

2581. R. Pratesi O. F. M. *I documenti per la canonizzazione di S. Gio-*

vanni da Capestrano contenuti nel ms. Marciano cl. XIV, n. CCXLVI. — Studi francesc. 53 (1956) 364-377.

Le P. P. décrit les folios de ce manuscrit de Venise qui contiennent des documents relatifs à la canonisation de saint Jean de Capistran. Il publie ensuite quelques-uns de ceux-ci : une lettre inédite d'Étienne de Wassan, vicaire provincial de Hongrie ; un éloge anonyme inédit de saint Jean de Capistran ; une lettre inédite de Mathias, roi de Hongrie, aux cardinaux ; des lettres inédites du vicaire général à Jean de Tagliacozzo et de Jacques de la Marche au même ; enfin quelques fragments, sans doute inédits, de la *Praeconizatio* de Pierre Soproni. F. V.

2582. R. Pratesi O. F. M. *Lettera della Signoria di Firenze per la canonizzazione di Giovanni da Capestrano (11 luglio 1459).* — Studi francesc. 53 (1956) 378-381.

Cette lettre se lit dans *Florence, Archivio di Stato, Signori, Missive I^a Cancelleria, vol. 42,* f. 136. Elle est adressée à l'empereur, au roi des Romains et aux princes et seigneurs du Saint-Empire. Le P. P. la publie et donne quelques indications sur son contexte historique. F. V.

2583. L. Luszczki O. F. M. *Notae critico-historicae de manuscriptis sermonum S. Joannis de Capistrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 345-363.

Le P. L. examine d'abord les 437 sermons retenus comme authentiques par le P. A. Chiappini O. F. M. (*La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano,* Gubbio 1927) : de ce recueil, 234 sont bien son œuvre ; les autres sont soit certainement inauthentiques, soit douteux, soit des copies d'autres auteurs. Ces sermons correspondent à l'activité de saint Jean de Capistran en Italie jusqu'en 1451. De 1451 à 1456, d'autres sermons ont été transcrits à l'audition : il s'agit alors de son activité hors d'Italie. Le P. L. souligne la valeur documentaire de ce double ensemble. F. V.

2584. L. Luszczki O. F. M. *De manuscriptis sermonum S. Ioannis de Capistrano.* — Antemurale (Institutum historicum Polonicum Romae) 5 (1959) 127-129.

Résumé d'une conférence sur la tradition manuscrite des sermons de saint Jean de Capistran. Parmi les quelque 500 sermons dits autographes qui lui sont attribués, environ 300 seulement sont authentiques. Aucun autographe n'existe en dehors d'Italie et, pendant sa plus grande période d'activité (1451-56), l'orateur n'ayant pas le temps d'écrire ses sermons, il n'en reste que des reportations. Le P. L. choisit comme exemple les sermons prononcés à Ratisbonne, dont il reste différentes reportations dans *Clm 5844* et *18626*, *Strasbourg 116* et *Vienne Nat. 3693*. Il compare ces différents témoins entre eux pour en apprécier le degré de fidélité. Le meilleur et celui qui donne l'idée la plus exacte de l'éloquence du saint est *Clm 18626*. H. B.

2585. O. Bonmann O. F. M. *L'epistolario di S. Giovanni da Capestrano nel corso dei secoli.* — Studi francesc. 53 (1956) 275-298.

Le principal mérite de cet article est de donner une analyse des travaux qui,

depuis ceux du P. A. Masci O. F. M. (1906 et 1914), ont étudié la vie et l'œuvre de saint Jean de Capistran. Quant à ses lettres, le P. B. en examine les recueils divers publiés au cours des siècles ; ils font souhaiter que paraisse sans retard l'édition moderne ordonnée par le Ministre général des Frères Mineurs en 1952. F. V.

2586. F. Biccellari O. F. M. *Lettera inedita del B. Alberto da Sarteano a S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 382-384.

Cette lettre, de 1446, est contenue dans *Naples Naz. V. F. 18*, f. 60-61. Son auteur était supérieur de Jean de Capistran, comme ministre général de l'Ordre franciscain. F. V.

2587. I. Colosio O. P. *Due discorsi inediti di S. Antonino sulla Passione di Cristo* (Testo latino e traduzione). — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 324-352.

Il s'agit d'abord du sermon que le P. C. intitule *De fructibus eius*, pour la fête de l'Exaltation de la Croix (d'après *Florence Riccard. 308*, p. 126-128) ; puis du sermon *De quadruplici diffidentia*, pour le dimanche de la Passion (d'après *Florence Naz. Magliab. A. 8. 1750*, p. 43-44). La transcription du texte latin est modernisée. F. V.

2588. L. Vereecke C. SS. R. *La théologie du dimanche selon saint Antonin de Florence († 1459).* — Sciences ecclésiastiques 11 (1959) 345-363.

Cette théologie se découvre dans la *Summa theologica* de l'archevêque de Florence, titre IX. Ce titre étudie l'*acidia*, dont une des formes, dit le chapitre 7, est la négligence dans l'observation des fêtes et du dimanche. Le P. V. analyse ce passage, d'abord dans ses données théologiques, puis juridiques. Il remarque tout ce qu'Antonin doit à saint Thomas, surtout dans la partie spéculative ; mais, assez éclectique, le Florentin s'inspire d'autres sources encore, où l'on note le *Corpus iuris*, la Somme de Raymond de Peñafort et le commentaire de cette dernière par Guillaume de Rennes. F. V.

2589. I. Colosio O. P. *Il Crocifisso e S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 305-323.

Le P. C. rassemble les textes et les témoignages montrant la place du crucifix dans la vie de saint Antonin de Florence, et celle de la passion dans sa prédication et dans son œuvre de direction spirituelle. F. V.

2590. F. Giardini O. P. *La dottrina dell'orazione nella « Summa » di S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 256-278.

Cette doctrine se découvre dans la IV^e partie, titre V, chapitre 8, de la *Summa theologica*, section qui correspond à la Somme théologique de saint Thomas, II^a II^ae, q. 83. Le P. G. commente le texte de saint Antonin, compare ses divers paragraphes à l'enseignement de saint Thomas et souligne l'originalité de l'archevêque de Florence, non pas dans les questions théoriques, mais dans les applications de la doctrine à la prédication et à la direction spirituelle. F. V.

2591. G. Di Agresti O. P. *La direzione spirituale negli scritti di S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 229-255.

Se basant surtout sur la *Summa theologica* et les œuvres mineures (notamment l'*Opera a ben vivere* et la *Regola di vita cristiana*), le P. Di A. décrit les aspects divers que prend l'enseignement de saint Antonin de Florence sur la direction spirituelle : la nécessité du directeur, ses qualités, les conditions de la bonne direction. Quelques pages sur Antonin comme directeur spirituel achèvent l'article. F. V.

2592. T. S. Centi O. P. *S. Antonino in lode dello stato religioso.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 279-289.

Saint Antonin a traité *De statu religiosorum* dans sa *Summa theologica*, III^e^ partie, titre XVI. Le P. C. analyse cette section, en traduit en italien de larges extraits et s'étend particulièrement sur la doctrine d'Antonin concernant les avantages spirituels de la vie religieuse. F. V.

2593. B. M. Lenzetti O. P. *Gesù, formatore degli Apostoli, come modello dei maestri dei novizi secondo S. Antonino e il B. Giovanni Dominici.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 290-304.

Le P. L. paraphrase les « douze règles » pour la réception et la formation des novices qu'on lit dans la *Summa theologica* de saint Antonin de Florence, III^e^ partie, titre XVI, *De statu religiosorum*, chapitre 7, § 4. En cet endroit, Antonin reproduit un petit traité du Bx Jean Dominici O. P. († 1419), qui fut son maître dans l'ordre dominicain. F. V.

2594. L. Meier O. F. M. *Die Firmungslehre des Kilian Stetzing.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 190-200.

Ce théologien franciscain commenta les Sentences à l'université d'Erfurt de 1430 à 1432. Sa doctrine sur la confirmation se lit au livre IV, dist. 7. On peut en trouver le texte dans les manuscrits suivants : *Berlin Staatsbibl. lat. 563* et *lat. 572, Bielefeld Gymnasialbibl. 4, Breslau Univ. I. F. 186, Flaurling Rissbibl. 2, Limburg (Lahn) Seminarbibl. Cod. bei Inkunabel 34, Lüneburg Stadtbibl. Theol. Qu. 21, Magdebourg Stadtbibl. 50, Munich Staatsbibl. lat. 8946.* C'est sur ce dernier manuscrit que le P. M. se base pour citer de nombreux extraits et analyser la distinction en question. Sans avoir déjà la précision qu'on trouvera bientôt dans le *Decretum pro Armenis* et dans les décrets et canons du concile de Trente, la doctrine du docteur franciscain prend place dans le travail d'élaboration théologique qui y conduit. F. V.

2595. C. A. Webb, V. Scholderer. *Berthold Rupper, Printer of the « Sermones Meffreth ».* — Library, Ser. V, 15 (1960) 1-7.

Grâce à deux feuillets trouvés à Cambridge d'une édition incunable d'un recueil de sermons sur l'année liturgique appelés *Sermones Meffreth* ou *Hortulus regine*, MM. W. et Sch. ont pu identifier l'imprimeur bâlois de cette édition resté jusqu'ici anonyme et appelé pour cette raison « imprimeur des *Sermones Meffreth* ». Il se nomme lui-même dans un passage des feuillets : c'est Berthold Ruppel, le plus ancien des imprimeurs de Bâle, bien connu par ailleurs. Dans le passage en question il s'agit d'une mise en garde des lecteurs envers la doctrine

exposée dans certains sermons du recueil et opposée à l'immaculée conception de la Vierge. Cette mise en garde est l'œuvre du chartreux Jean de Lapide, c'est-à-dire Jean Heynlin de Stein, docteur de Paris, entré chez les chartreux de Bâle en 1487. Elle est datée du 21 avril 1488 et Ruppel l'a reprise à l'édition d'un autre imprimeur bâlois, Nicolas Kesler, du 24 mai 1488. On ignore l'identité de l'auteur de ces sermons. A cause de son attitude dans la question de l'immaculée conception, MM. W. et Sch. pensent qu'il s'agit d'un dominicain. Il dit avoir terminé la *Pars de sanctis* en 1443. H. B.

2596. T. Lupo. *Validità della tesi gerseniana sull'autore della « Imitazione di Cristo »*. — Salesianum 22 (1960) 56-106.

Cet article veut répondre à l'édition diplomatique du manuscrit de Bruxelles de l'*Imitatio* faite par M. L. M. J. Delaissé (voir *Bull.* VII, n° 2751) et au volume de dom J. Huijben et du P. P. Debongnie sur *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (voir *Bull.* VIII, n° 870). M. L. reprend la question dans toute son ampleur et croit pouvoir conclure d'un nouvel examen du contenu de l'*Imitatio*, historique, textuel, paléographique et philologique, que celle-ci est l'œuvre du mythique Gersen ; Thomas a Kempis n'en aurait été que le copiste. Où l'on suit plus volontiers l'auteur, c'est quand il rejette les attributions à Gerson, Thomas Gallus et Gérard Groote. On remarque un tableau de manuscrits, italiens et « transalpins », qui seraient antérieurs à Thomas a Kempis, et de manuscrits postérieurs, tous « transalpins », favorables à Gersen, dit M. L., alors que ces manuscrits parlent de Gerson (p. 72-76) ! Attendons avec confiance les réponses de M. Delaissé et du P. Debongnie... F. V.

2597. M. Pahncke. *Zur handschriftlichen Überlieferung des « Frankfurters » (« Theologia deutsch »)*. — Zeitschr. deutsches Altertum deutsche Liter. 89 (1958-59) 275-280.

Comme introduction à l'annonce par M. Ruh de la trouvaille d'un nouveau manuscrit de la *Theologia deutsch* (voir *Bull.* VIII, n° 2598), M. P. fait le point de nos connaissances actuelles touchant la tradition manuscrite de ce traité. Jusqu'à ces derniers temps on ne disposait que des deux éditions de Luther (partielle, ch. 7-26, en 1516 ; complète, ch. 1-54, en 1518) et du manuscrit de 1497, originaire de l'abbaye cistercienne de Bronnbach et incorporé après 1930 à la Stadtbibliothek de Francfort-sur-le-Main (*germ. 8° 30*). Dès 1937 M. P. avait découvert dans *Dessau Landesbibl. Cod. Georg. 44*, un nouveau texte complet daté de 1477. Cette trouvaille passa cependant à peu près inaperçue. Parmi les manuscrits eckhartiens recensés par J. Quint en 1941 M. P. repère encore un fragment du traité (ch. 7-9), écrit en 1473. Une comparaison de ces différents témoins permet déjà d'établir un point important : la vingtaine d'additions plus ou moins conséquentes qu'on relève dans le manuscrit de Francfort, n'appartiennent pas, comme on l'a cru, au texte original et au contraire les éditions luthériennes apparaissent fidèles aux manuscrits les plus anciens.
H. B.

2598. K. Ruh. *Eine neue Handschrift des « Frankfurters ». Cod. 482 der Münchener Universitätsbibliothek*. — Zeitschr. deutsches Altertum deutsche Literatur 89 (1958-59) 280-287.

M. R. a découvert dans *Munich Univ. 482*, f. 31^r-49^r, au milieu de sermons et traités de théologie spirituelle (entre autres Tauler et Eckhart), un texte

fragmentaire de la *Theologia deutsch* (ch. 1-26). Aucune indication ne permet de préciser l'origine du manuscrit ; sa langue est du bavarois du nord et les six différentes mains qui l'ont écrit appartiennent à la seconde moitié du XV^e siècle. Des divergences relevées entre le seul manuscrit connu jusqu'à ces derniers temps (aujourd'hui *Francfort-sur-le-Main Stadtbibl. germ. 8° 30* ; voir *Bull.* VIII, n° 2597) et l'édition luthérienne de 1518 on avait généralement conclu en accusant Luther d'y avoir introduit des modifications dans le sens de ses idées réformatrices. Ce nouveau témoin prouve qu'il n'en est rien : Luther n'a fait ni ratures ni additions, ni même retouches de détail au texte qu'il éditait, car le manuscrit y correspond tout à fait. Au dernier moment M. R. signale encore la présence des chapitres 1-3 de cette même rédaction dans *Saint-Gall Stiftsbibl. 1014.*

H. B.

2599. G. Baring. *Ludwig Hätzers Bearbeitung der « Theologia Deutsch » Worms 1528. Ihr Druck und ihre Handschrift von 1528, ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518.* — Zeitschr. Kirchengesch. 70 (1959) 218-230.

M. B. décrit le manuscrit de cette version revisée de la *Theologia deutsch, Munich Staatsbibl. germ. 854*, puis l'impression qui en fut faite en 1528 à Worms (quelques exemplaires en existent encore). Le reviseur ne s'est pas contenté d'améliorer le style ; ses tendances spiritualisantes et « baptistes » s'y font jour. Mais les éditions allemandes ultérieures, sauf quelques exceptions très rares, sont restées fidèles à l'édition de Luther. F. V.

2600. H. D. L. Vervliet. *Typographica Plantiniana.* I : *Ter inleiding : De studie van het zestiende-eeuwse letterbeeld en het geval van « La théologie germanique » (Plantin, 1558).* — Gulden Passer 37 (1959) 170-178.

Il existe une édition latine et une édition française de la *Theologia deutsch* sorties des presses de Christophe Plantin d'Anvers et toutes deux datées de 1558. L'examen minutieux auquel se livre M. V. des caractères employés pour la seconde, montre que celle-ci est manifestement antidatée. Il faut la situer en 1579 ou 1580. Peut-être l'imprimeur craignait-il le mauvais renom dont jouissait, auprès des calvinistes aussi bien que des catholiques, Sébastien Castellio, auteur de la traduction du traité, ou fut-ce simplement pour n'avoir pas à renouveler le privilège qu'il avait obtenu pour l'édition latine de 1558. H. B.

2601. R. Kestenberg-Gladstein. *The « Third Reich ». A Fifteenth-Century Polemic against Joachism, and its Background.* — Journal Warburg Courtauld Institutes 18 (1955) 245-295.

Le concept de *tertius status* a une longue et suggestive histoire, dont bien des moments et des aspects restent à éclaircir. M^me K.-G. présente une polémique du XV^e siècle sur ce sujet. Il s'agit d'une *Questio quodlibetaria*, traitée lors d'une dispute solennelle à l'université d'Erfurt, en 1466, par un ermite de Saint-Augustin, Jean Dorsten, qui fut véritablement, de 1465 à 1480, le guide intellectuel de ce centre universitaire. Cette *Questio* est énoncée en ces termes : *Utrum tertius status quem Joachim abbas imaginatur et hereticorum conventiculum minatur catholice venturus astruatur postquam annus Domini millesimus*

CCCCLXXI compleatur? Après une introduction, Dorsten y expose les vues de Joachim sur ce troisième *status* et sur le *status* actuel ; puis celles des hérétiques de son temps qui ont repris ces idées joachimites ; finalement il caractérise l'attitude de l'Église vis-à-vis de ce faux enseignement.

Dorsten, malgré son attitude hostile, est captivé par la logique interne du raisonnement de Joachim et par ses vues d'ensemble sur le « troisième âge ». Mais plus d'une fois il puise à des sources pseudo-joachimites. Quant aux « hérétiques scandaleux », cause de cette « disputatio », ce sont les disciples de Jean et Livin de Wirsberg, les « Wirsbergers », qui interprètent les « trois jours » de la Bible à la lumière des vues prophétiques joachimites. De là l'aspect politico-social, révolutionnaire de leur doctrine et leur justification de la résistance au pouvoir. Le texte de la *Questio* de Dorsten est conservé dans deux manuscrits : *Giessen Univ.-Bibl. 696* et *Trèves Stadtbibl. 2064*. En appendice de cet article, M. J. B. Trapp en présente une version abrégée avec annotations (p. 266-282). A Erfurt encore, en 1486, un auteur anonyme traitera une nouvelle fois, dans une *Questio*, de cet âge final.

Pour mieux faire saisir le fondement historique de cette polémique, M^me K.-G. a longuement exposé dans les premières pages de son étude la notion de troisième âge dans l'Italie du XIII^e siècle : d'après Joachim de Flore, chez les Hohenstaufen (idée impériale), chez les Spirituels franciscains (aspect religieux) et chez les « Fratres Ordinis Apostolorum » (aspect social). Elle présente également deux versions de la prophétie joachimite en Allemagne et en Bohême, du XIII^e au XV^e siècle.

Cette étude constitue un apport très précieux et original à l'étude de ce concept, dont l'aspect prophétique fut encore récemment mis à contribution par le national-socialisme hitlérien. G. M.

2602. L. R. Ryan. *Doctrine and Dramatic Structure in « Everyman ».* — Speculum 32 (1957) 722-735.

M. R. met en relief le caractère dramatique de ce poème, équivalent anglo-saxon de l'*Elckerlijc* flamand, caractère qui éclaire sa portée doctrinale. Son auteur répond à l'éternelle question : que doit faire l'homme pour être sauvé. F. V.

2603. D. Balboni. *Appendice ad « Una Bibbia postillata dal Savonarola ».* — Bibliofilía 61 (1959) 181-182.

A propos de la Bible latine récemment acquise par la Biblioteca civica de Ferrare et dont les annotations manuscrites sont attribuées par M. R. Ridolfi à Savonarole (voir *Bull.* VIII, n° 1746), M. B. confirme la date que ce dernier leur proposait : 1479-1482. Divers documents des archives du couvent dominicain de Sainte-Marie-des-Anges attestent en effet la présence de Savonarole à Ferrare pendant ces années. H. B.

2604. C. Santoro. *Incunabulo Trivulziano postillato da Savonarola.* — Bibliofilía 61 (1959) 176-178.

M^me S. attire l'attention sur un incunable de la Biblioteca Trivulziana de Milan contenant la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe. Imprimé à Brescia en 1495, il contient de nombreuses annotations manuscrites d'une fine écriture cursive humaniste, dans laquelle les spécialistes ont reconnu la main de Savonarole. Ces notes mériteraient un examen plus poussé. H. B.

XVI^e S. **2605.** C. Piattoli. *La vera data di nascita di Pietro Crinito (22 maggio 1474).* — Bibliofilía 61 (1959) 179-181.

M. P. relève une erreur commise par M. C. Angeleri dans ses *Contributi biografici sull' umanista Pietro Crinito, allievo del Poliziano* (dans *Rivista storica degli Archivi toscani* 5, 1933, 49) au sujet de la date de naissance de Pierre Crinito. D'après le registre authentique du baptistère de Florence, l'auteur du *De honesta disciplina* n'est pas né le 9 janvier 1475, mais le 22 mai 1474. M. P. publie en outre le texte de son acte d'émancipation de la tutelle paternelle, du 31 août 1502.
H. B.

2606. A. Walz O. P. *La polemica domenicana pretridentina (1518-1545).* — Sapienza 9 (1956) 469-487.

Du V^e concile du Latran, en 1517, au concile de Trente, la part prise par les dominicains dans les discussions doctrinales soulevées par la Réforme est loin d'être négligeable. Le P. W. expose l'impulsion donnée par les Maîtres généraux de l'ordre, si bien qu'un grand nombre de théologiens se distinguèrent bientôt. Le P. W. ne parle pas seulement des plus connus d'entre eux, comme Ambroise Catharin, Cajetan ou Sylvestre de Ferrare, mais de nombreux autres, surtout d'origine allemande ; il indique où trouver des renseignements à leur sujet.
F. V.

2607. F. Navajas. *La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P. (1443-1523).* — Archivo teológ. granad. 20 (1957) 5-153.

Après une introduction sur la biographie, les œuvres et la pensée théologique de ce maître dominicain de Salamanque, M. N. entreprend de décrire ses conceptions sur la situation de l'homme sans la grâce, ce qui l'amène à étudier l'homme avant le péché, puis le péché originel et enfin l'état de l'homme déchu. Il examine ensuite le processus par lequel l'homme retrouve la grâce : la préparation de la justification, la justification elle-même, le fruit de la justification ou mérite. M. N. souligne l'apport augustinien dans cette théologie d'inspiration thomiste, les possibilités de la nature déchue y étant fort réduites et la nécessité de la grâce actuelle médicinale y étant exaltée.
F. V.

2608. F. Gilbert. *The Composition and Structure of Machiavelli's «Discorsi ».* — Journal History Ideas 15 (1953) 136-156.

M. G. est convaincu qu'un examen de la composition et de la structure des *Discorsi* peut éclairer grandement la signification de l'œuvre. Il analyse l'usage qu'y fait Machiavel de Tite-Live et en tire la conclusion qu'on doit distinguer deux stades dans l'élaboration de cet écrit : le premier est celui d'un commentaire suivi de la première décade de Tite-Live, sans intention de présenter un traité systématique de politique ; cette intention n'apparaît qu'au second stade, où les matériaux sont redistribués en trois groupes distincts, lesquels, pourvus d'introductions et de conclusions, forment les trois livres de l'ouvrage. Ce dernier réajustement se placerait en 1517, tandis que l'idée première du commentaire ne remonterait qu'à 1515, au moment où Machiavel commençait à fréquenter les réunions des jardins Rucellai à Florence. D'autre part les 18 premiers chapitres du livre I des *Discorsi* se présentent avec un caractère tout particulier qui les distingue du reste. Machiavel y expose ses idées fondamentales sur la nature des institutions républicaines et c'est à ces chapitres qu'il ferait allusion dans le

Principe. Ils auraient donc été écrits avant ce dernier, en 1513. Grâce à cette chronologie M. G. se croit en mesure d'esquisser avec plus de fidélité l'évolution intellectuelle de Machiavel, en même temps que celle de ses goûts littéraires, lesquels trahissent davantage avec les années l'influence humaniste. H. B.

2609. J. H. Hexter. *Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI : the Mystery of the Missing Translation.* — Studies in the Renaissance 3 (1956) 75-96.

2610. G. Sasso. *Intorno alla composizione dei « Discorsi » di Niccolò Machiavelli. Note ed appunti.* — Giornale stor. Letter. ital. 134 (1957) 482-534 ; 135 (1958) 215-259.

Jusqu'à ces dernières années on admettait généralement que les *Discorsi* n'étaient pas sortis d'un jet de la plume de Machiavel, mais on plaçait le livre I en 1513, avant le *Principe*, et le reste après cet ouvrage, en ajoutant que l'auteur, entre 1514 et 1519, s'y était remis à plusieurs reprises, l'avait retravaillé et complété. L'étude de M. F. Gilbert (voir *Bull.* VIII, n° 2608) vint remettre cette chronologie en question en concluant que, selon lui, Machiavel n'avait commencé à écrire les *Discorsi* qu'en 1515 et les avait terminés en 1517, exception faite des 18 premiers chapitres du livre I, lesquels, ne cadrant pas avec le commentaire de Tite-Live, seraient antérieurs à 1515. MM. H. Baron et J. H. Hexter emboitèrent le pas, accentuant encore la rigueur de ces conclusions. Pour M. Baron, même les 18 premiers chapitres du livre I ne peuvent être antérieurs à 1515 (voir *Bull.* VIII, n° 2120), tandis que M. H. soulève la question de l'emploi du livre VI de Polybe dans ces 18 chapitres, alors que le *Principe* l'ignore et que ce livre ne fut traduit du grec par Jean Lascaris qu'en 1529 pour sa partie militaire et en entier seulement en 1549. M. H. croit trouver la solution de ce « mystère » en supposant des relations personnelles antérieures entre Machiavel et Lascaris à Florence. Il signale un cas parallèle dans l'utilisation de ce même livre VI de Polybe par *La Grant Monarchie de France*, composée en 1515 par Claude de Seyssel, autre ami de Lascaris. Celui-ci aurait déjà possédé à cette date une traduction complète du livre VI de Polybe et il aurait pu la laisser utiliser dans son entourage. D'autre part Lascaris et Machiavel ont pu se rencontrer à cette époque aux réunions des « Orti Oricellari » à Florence.

M. S. ne se laisse guère impressionner par ces belles hypothèses. Il examine à la loupe tous les arguments avancés par M. H. et les trouve plus ingénieux que probants. Une étude doctrinale du traité de Seyssel ne permettrait certes pas de conclure que son auteur n'a pas lu Polybe, mais pas davantage qu'il l'a lu (bien des doctrines, par exemple celle du bien commun, peuvent lui venir d'ailleurs). Par contre aucun indice textuel n'appuie les vues de M. H. M. S. retient cependant son hypothèse en la transformant un peu : Machiavel, qui ignorait le grec, se serait fait traduire ce livre VI de Polybe par un des érudits qui ne manquaient pas dans son entourage à Florence. Par ailleurs M. S. admet les vues de M. Gilbert touchant les 18 premiers chapitres du livre I des *Discorsi*, mais pour d'autres raisons que lui. Touchant l'ordonnance primitive de l'œuvre, les époques des reprises, l'ampleur des remaniements et la date exacte du point final, il sera difficile de sortir de l'incertitude. H. B.

2611. F. Gilbert. *The Concept of Nationalism in Machiavelli's « Prince ».* — Studies in the Renaissance 1 (1954) 38-48.

Le dernier chapitre du *Prince*, appel à l'unité italienne, a déjà fait couler beaucoup d'encre. Après que L. Ranke y eut reconnu l'essentiel de la pensée politique de Machiavel et fait de celui-ci le prophète du nationalisme italien, F. Meinecke se demanda s'il fallait y voir plus qu'un artifice de style, une péroraison à la manière humaniste. Cette question le mena à examiner celle de l'unité de composition du traité et il conclut qu'il n'avait pas été écrit d'un seul jet, mais en plusieurs sections distinctes. Cette thèse fut vigoureusement rejetée par F. Chabot. Pour éclairer le problème, M. G. reprend l'examen des idées exprimées dans ce dernier chapitre du *Prince*, en les comparant aux autres manifestations du nationalisme italien à cette époque. Il montre comment et en quoi Machiavel s'en distingue, si l'on saisit le sens réel des formules assez semblables par lesquelles les différents partis politiques faisaient appel au sentiment de l'unité du peuple italien. H. B.

2612. G. Picard S. J. *Puissance naturelle et qualité possible.* — Sciences ecclésiastiques 9 (1957) 129-145.

Par ces deux expressions, le P. P. désigne deux espèces du prédicament qualité : *potentia naturalis* et *passio*. Son but est d'examiner ce qui les sépare selon l'enseignement des scolastiques commentant sur ce point Aristote. En fait, son article se borne à l'examen de Cajetan, dont le point de départ en la matière est le commentaire de saint Thomas, *Summa theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 49, a. 2. Interprétant sa pensée, le P. P. rejette, parce que non universellement vraies, quatre « énonciations » regardant soit la puissance naturelle, soit la qualité possible. La seule « énonciation » qui lui paraisse universellement vraie et fidèle à la pensée de Cajetan, est la suivante : « Toute puissance naturelle est soit un principe d'action, soit un principe de passion ». F. V.

2613. P. I. Bell. *The Trial of Thomas More.* — Month 209 (1960) 325-329.

Récit du procès et de la condamnation de Thomas More, le 1er juillet 1535. L'auteur situe ces événements dans le contexte, à la fois politique et religieux, des années antérieures et passe en revue les charges retenues contre le Chancelier. F. V.

2614. P. Mesnard. *Un texte important d'Érasme touchant sa « Philosophie chrétienne ».* — Revue thomiste 47 (1947) 524-549.

Ce texte est la lettre à Paul Volz, abbé du monastère de Hugstofen. Datée de Bâle, 14 août 1518, cette lettre, dit M. M., donne « l'essentiel de la pensée érasmienne sur la matière » et servit de préface à la nouvelle édition de l'*Enchiridion* qu'Érasme publia en 1518. M. M. en donne une analyse, puis une version française. F. V.

2615. L. Gardet. *Actualité d'Érasme.* — Revue thomiste 47 (1947) 550-560.

Réflexions sur la lettre d'Érasme à Paul Volz, traduite en français par M. P. Mesnard (voir *Bull.* VIII, n° 2614) : « Je crois que, face au mouvement luthérien de sécession, toujours plus accentué, la position existentielle foncière d'Érasme se présente comme un refus de se séparer de l'Église, une volonté de n'aller à Dieu et au Christ que par l'Église ». F. V.

2616. J. Boisset. *Les « Hécatonomies » de Lefèvre d'Étaples.* —Revue philos. de la France et de l'Étranger 150 (1960) 237-240.

M. B. attire l'attention sur l'insertion par Jacques Lefèvre d'Étaples, parmi les ouvrages qu'il a consacrés à Aristote, d'une collection de 700 propositions appelées *Hécatonomies,* extraites de la *République* (100 prop.) et des *Lois* (600 prop.) de Platon, selon la traduction latine de Marsile Ficin. Il la décrit d'après l'édition de Paris 1528 et cherche à déterminer les mobiles qui ont poussé Lefèvre à composer ce recueil. Il y voit un signe de l'influence des platoniciens italiens, que l'auteur avait appris à connaître lors de son voyage en Italie en 1488-89, et aussi une marque de la faveur dont jouissaient alors en France les écrits politiques de Platon. H. B.

2617. K. Pond. *Bernardino de Laredo.* — Month 207 (1959) 7-18.

Synthèse de la vie et de la doctrine de Bernardin de Laredo, basée sur sa biographie par le P. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. (voir *Bull.* VI, n° 929) et la traduction anglaise de la *Subida del Monte Sion* par E. A. Peers (Londres 1952). F. V.

2618. A. Pazzini. *Saggio di analisi critica del pensiero paracelsiano.* — Rivista di Storia della Medicina 3 (1959) 171-180.

M. P. campe en quelques traits la physionomie spirituelle de Paracelse, qui fait figure de Janus entre le moyen âge et l'époque moderne. Il montre comment s'harmonisent sa formation néoplatonicienne, — il tient beaucoup de Marsile Ficin, — et son besoin de s'appuyer sur l'expérience, dont la source est individuelle et intérieure. « Le premier et suprême bien de la médecine, écrit Paracelse, est la Sagesse ». La science est fille à la fois de l'expérience et de la raison. D'autre part, c'est dans l'alchimie qu'on doit trouver les lois d'interprétation de la matière vivante et des phénomènes vitaux. Mais cette alchimie n'est pas celle des faiseurs d'or, c'est celle qui permet de suivre et de comprendre les processus vitaux. Tout cela était, par ailleurs, enveloppé d'une atmosphère d'hermétisme et de mysticisme scientifique qui ne rendait sa pensée accessible qu'aux seuls initiés. Ce sont là les grandes lignes d'une synthèse que M. P. extrait d'un petit ouvrage écrit par Paracelse en 1538, trois ans avant sa mort : le *Labyrinthe des médecins.* H. B.

2619. Bx Pierre Favre. *Mémorial.* Traduit et commenté par M. de Certeau S. J. (Collection « Christus », 4). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in 8, 457 p.

2620. M. de Certeau S. J. *Le texte du Mémorial de Favre.* — Revue Ascét. Myst. 36 (1960) 89-101.

Le P. de C. a fait revivre, dans une longue introduction qui occupe les cent premières pages de sa traduction du *Mémorial,* la figure d'un des disciples immédiats de saint Ignace de Loyola, le Bx Pierre Favre (1506-1546). Il ne vécut pas longtemps, mais les courtes années de sa vie furent remplies de missions de tout genre. Il prit part notamment au Colloque de Worms et à la Diète de Ratisbonne, à l'époque où des pourparlers étaient engagés avec les Réformés. Sans négliger son action comme fondateur de communautés de Jésuites en Espagne, on doit retenir ses interventions à la cour d'Espagne et à celle du Portugal. Il mourut en se rendant au concile de Trente. Son *Mémorial* couvre les quatre dernières

années de sa vie. Il a été rédigé en espagnol pour le premier quart (nº 1-119 de la traduction présente) et en latin pour le reste (nº 120-443), avec cependant parfois des emplois de l'autre langue en chacune de ces deux parties. L'autographe, précieux pour l'histoire de la Compagnie de Jésus naissante et pour l'histoire de l'Église au moment où s'ouvre le concile de Trente, est perdu. Mais il en reste seize copies, qui ont servi au P. de C. pour établir sa traduction. Il a donné la préférence à la meilleure de ces copies, le manuscrit de la Postulation des causes S. J. à Rome, en le contrôlant par les autres. L'article de la *Revue d'Ascét. et de Myst.* apporte les justifications nécessaires sur l'histoire du texte du *Mémorial*. Si l'on ajoute que la traduction elle-même est parsemée de notes explicatives, souvent étendues, on se rend compte de sa valeur. F. V.

2621. C. M. Abad S. I. *Unas anotaciones inéditas sobre los Ejercicios de San Ignacio compuestas por el Doctor Pedro Ortiz y su hermano Fr. Francisco.* — Miscelánea Comillas 25 (1956) 25-114.

2622. H. Bernard-Maître S. J. *Les « Annotations » des deux frères Ortiz sur le traité de l'élection des Exercices spirituels (vers 1541-1546).* — Revue Ascét. Myst. 34 (1958) 393-434.

Il s'agit des *Anotaciones* retrouvées par le P. A. dans le ms. *266* de la *Colección de Cortes* à l'Académie d'histoire de Madrid, f.45-83, et déjà mentionnées ici (voir *Bull.* VIII, nº 2152) : des développements complémentaires sur le même sujet sont donnés dans cet article des *Miscelánea Comillas*, de même que l'édition du texte manuscrit (p. 41-114). Quant au P. B.-M., il trace une esquisse biographique et bibliographique sur leurs deux auteurs : le franciscain « alumbrado » François Ortiz et son frère Pierre, docteur de Paris. Quelques notes font suite, sur les *Exercices* dans leur vie. Puis vient une comparaison attentive des *Exercices* et des *Anotaciones*, un examen des « autorités » alléguées par les frères Ortiz et un essai de situer le moment où les *Anotaciones* intervinrent dans l'élaboration des *Exercices*. En appendice, le P. B.-M. reproduit le bref de Clément VII nommant François Ortiz « prédicateur apostolique », quelques lettres de celui-ci, écrites de Torrelaguna et un fragment des *Exercices*. F. V.

2623. M. Olphe-Galliard S. J. *Érasme et Ignace de Loyola.* — Revue Ascét. Myst. 35 (1959) 337-352.

Dans les *Estudios ignacianos* qui ont rassemblé récemment les travaux du regretté P. P. de Leturia S. J. sur saint Ignace (voir *Bull.* VIII, nº 2146), on relève un article, datant de 1942 : *Sentido verdadero en la Iglesia militante* (t. II, p. 149-174). Le P. de L. y confronte les Règles d'orthodoxie, placées par Ignace à la fin des *Exercices*, et l'humanisme de l'époque, celui d'Érasme en particulier. Le P. O.-G. montre que les jugements du P. de L. sont excessifs, tant dans sa tendance à faire des Règles d'orthodoxie « une arme forgée contre les adversaires de l'Église à une époque déterminée » que dans celle qui fait d'Érasme un ennemi sournois de l'Église. Des travaux récents, judicieusement rappelés par le P. O.-G., corrigent ce « certain manque d'impartialité dont on relève des traces dans l'œuvre du P. de Leturia ». F. V.

2624. J.-M. Hanssens S. J. *L'originalité des Exercices spirituels ignaciens.* — Revue Ascét. Myst. 34 (1958) 300-325.

Cette originalité se découvre dans les *Exercices* (et subsidiairement dans les

Directoires), en examinant le thème de la conformité de la vie chrétienne avec celle du Christ et, plus précisément, celui de l'« élection ». F. V.

2625. L. Regnault O. S. B. *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de S. Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 141-149.

Les *Doctrines*, œuvre de saint Dorothée, dit l'Archimandrite ou de Gaza, ont peut-être été connues de saint Ignace de Loyola. Retenons ici les pages où cette question reçoit une réponse prudente mais affirmative : Dorothée « semble bien avoir été le seul à prescrire l'examen hebdomadaire et mensuel » (p. 145-147). Le reste de l'article est consacré aux héritiers spirituels de saint Ignace. F. V.

2626. R. Ricard. *La place de saint Ignace de Loyola dans la spiritualité espagnole.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 121-140.

M. R. explique comment, « étant lui-même un mystique au sens le plus strict et le plus élevé, saint Ignace n'est pas un écrivain mystique » et comment il s'oppose de ce fait assez nettement aux écrivains mystiques espagnols du XVI^e siècle. Les causes lui en paraissent être la jeunesse mondaine et même pécheresse d'Ignace, puis sa conversion, son souci de s'adresser à tous, le caractère international et missionnaire de son institut, ses voyages hors d'Espagne, ses pèlerinages, son souci de « rabaisser l'honneur mondain et surtout l'orgueil nobiliaire » propre aux Espagnols de son temps, et enfin le fait qu'il « n'est aucunement un écrivain ». Ce dernier point sépare M. R. du P. S. Sola S. J., qui s'est montré plus optimiste quant à la langue et au style de saint Ignace (*En torno al castellano de San Ignacio*, dans *Razón y Fe* 153, 1956, 243-274) ; mais M. R. maintient son point de vue dans une note additionnelle (p. 138-140). F. V.

2627. H. Rahner S. J. *Die « Anwendung der Sinn » in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 434-456.

Le P. R., dans cette conférence donnée à Stuttgart le 3 mai 1957, établit ce que saint Ignace de Loyola entendait par « application des sens » : ces mots sont interprétés tantôt comme désignant une prière où domine l'imagination, tantôt comme se rapportant à une expérience proprement mystique. Les textes sont mis volontiers en relation avec d'autres témoignages venant de la tradition spirituelle ; la portée « thérapeutique » de l'« application des sens » en est éclairée. F. V.

2628. J. I. Tellechea Idigoras. *Juan Bernal Diaz de Luco y su « Instruction de perlados ».* En el centenario de su muerte, † 1556. — Scriptorium Victoriense 3 (1956) 190-209.

Ordonné prêtre en 1535, nommé évêque de Calahorra en 1545, Juan Bernal Diaz de Luco participa au concile de Trente entre 1546 et 1552 ; ses dernières années furent consacrées à la tâche pastorale dans son diocèse. M. T. étudie son *Instruction de perlados*, publiée à Alcala en 1530 ; il expose son enseignement sur les bases doctrinales de la charge pastorale, sur les fonctions pastorales

et finalement sur le sacerdoce. Cet écrit prend place parmi ceux qui préparèrent la Contre-Réforme dans ses tentatives de rendre à l'évêque une physionomie authentiquement pastorale. F. V.

2629. I. Vásquez O. F. M. *Alfonso de Castro, cuatro siglos después.* — Verdad y Vida 17 (1959) 359-363.

Brèves indications sur les conférences et les publications que provoqua, en 1958, le quatrième centenaire de la mort d'Alphonse de Castro. Le P. V. insiste en particulier sur celles qui eurent pour objet ses conceptions théologiques, juridiques et pénales. Malheureusement les références, quand elles sont données, sont trop insuffisantes pour que cet article soit un utile instrument de travail. F. V.

2630. A. R. Vengazones O. F. M. *El franciscano Alfonso de Castro, predicador y maestro de predicadores.* (En el IV Centenario de su muerte, 1558-1958). — Verdad y Vida 16 (1958) 385-424.

Le P. V. recueille les indications biographiques sur la vie apostolique et diplomatique d'Alphonse de Castro. Il cite ensuite, parfois longuement, les textes d'Alphonse lui-même sur la prédication et esquisse son activité oratoire. Le mérite principal de ce travail est de mettre les textes sous les yeux du lecteur. F. V.

2631. M. Castro O. F. M. *Fr. Alfonso de Castro O. F. M. (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II.* — Salmanticensis 5 (1958) 281-322.

Le P. C. esquisse une biographie du franciscain Alphonse de Castro ; il s'arrête à son activité de conseiller de l'empereur Charles-Quint et du roi Philippe II, à ses deux missions comme légat de l'empereur au concile de Trente (1545-47 et 1551-52), à son activité de prédicateur. Ce travail, souvent de première main et basé sur des documents d'archives, devra être consulté par quiconque voudra se documenter sur la vie d'Alphonse de Castro. F. V.

2632. C. Gancho O. F. M. *La Biblia en Alfonso de Castro O. F. M.* — Salmanticensis 5 (1958) 323-349.

Le P. G. examine d'abord le caractère apologétique plutôt qu'exégétique que présente l'œuvre d'Alphonse de Castro. Celui-ci a construit une théorie de l'inspiration qui ne supprime pas l'activité de l'hagiographe, mais l'éclaire ; il insiste sur le sens littéral, au point qu'il semble n'admettre que lui : ce sont les deux questions sur lesquelles s'étend le P. G. F. V.

2633. I. Vásquez O. F. M. *Fray Alfonso de Castro, frente a las desviaciones protestantes sobre la Misa.* — Verdad y Vida 16 (1958) 5-44.

Après quelques notes sur la vie et l'œuvre d'Alphonse de Castro († 1558), qui fut légat de Charles-Quint durant les deux premières périodes du concile de Trente, le P. V. étudie attentivement sa doctrine sur la messe. Celle-ci se lit dans son *Adversus omnes haereses* (première édition, Paris 1534 ; éditions augmentées, Venise 1546 et Bruxelles 1556). Cette doctrine, le P. V. en expose trois aspects principaux : la présence réelle, le caractère sacrificiel du mystère eucha-

ristique, les arguments empruntés aux Pères et aux théologiens ultérieurs. En plus de l'intérêt de ce travail pour l'histoire des doctrines eucharistiques à la veille du concile de Trente, les pages du P. V. éclairent aussi l'histoire des études bibliques et patristiques. F. V.

2634. M. R. Molinero O. F. M. *El concepto de ley en fray Alfonso de Castro.* — Verdad y Vida 17 (1959) 31-74.

Alphonse de Castro définit la loi : *recta voluntas eius qui vicem populi gerit, voce aut scripto promulgata, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi.* Le P. M. examine quelques éléments mis en valeur par cet énoncé, surtout dans le *De legibus* : la volonté du législateur comme « principe génétique » de la loi, les conditions de la loi juste, le sujet de la loi, sa promulgation, l'intention d'obliger. Les dernières pages comparent cette définition avec d'autres, notamment celles de saint Thomas et de Dominique de Soto. F. V.

2635. F. Popán. *La crítica histórica según Melchor Cano.* — Verdad y Vida 15 (1957) 89-122.

Parmi les « lieux théologiques » figure, selon Cano, l'histoire. Aussi M. P. a-t-il entrepris de déterminer sa théorie de la critique historique en la situant dans le contexte intellectuel de son temps, celui des humanistes qui ont écrit sur le même sujet. Parmi ceux-ci, M. P. étudie d'abord le dominicain Jean Annius, Jean Pontanus, Robertelus, François Patrizi et S. F. Morzillo. Pour eux, les qualités de l'historien sont à prendre en considération même avant l'examen des sources. Mais Cano a élaboré des règles assez précises pour la critique externe et interne : M. P. cite et commente les textes, en remarquant que leur auteur n'a pas écrit de traité complet de critique historique, qu'il a conçu l'histoire en fonction de la théologie, comme argument à utiliser dans la discussion, et qu'il s'est préoccupé de la certitude du récit plus que de la psychologie et des qualités du narrateur. L'authenticité du récit et la confrontation des témoins deviennent ainsi les objectifs majeurs. F. V.

2636. F. Popán. *Conexión de la historia con la teología, según Melchor Cano.* — Verdad y Vida 15 (1957) 445-475 ; 16 (1958) 71-94, 189-209, 309-337.

Dans le premier article, M. P. situe Cano dans le cadre des humanistes de son temps ; le principal historien espagnol qu'on découvre parmi ses prédécesseurs est Louis Carvajal. Passant ensuite à la formation historique de Cano, il recueille les indices qui établissent quelle connaissance il avait des historiens de l'antiquité, païenne et chrétienne (ceci en particulier apparaît dans le livre XI du *De locis theologicis*). La suite de l'article rassemble les textes de Cano sur la nature et l'autorité de l'histoire ; l'étude de l'Écriture doit à celle-ci un instrument de première valeur, tant pour en faire le commentaire que pour la défense des vérités de la foi.

Le second article de M. P. examine le rôle que Melchior Cano a reconnu à l'histoire proprement dite en théologie, dans le *De locis theologicis*. Les tâches de la théologie, dont il parle au chapitre 2 du livre VIII, sont d'abord la déduction logique *ex principiis revelatis*, la défense contre les affirmations hérétiques, l'illustration de la vérité révélée au moyen des disciplines humaines ; plus fondamentalement, c'est surtout établir les *principia revelata* eux-mêmes qu'il im-

porte. En tout cela l'histoire a son mot à dire, selon Cano : les dernières pages de cet article sont consacrées à ces aspects.

Le troisième article étudie plus spécialement le rôle de l'histoire en ce que nous appelons aujourd'hui la théologie positive : étude, commentaire et défense de l'Écriture, étude de la tradition et du magistère ecclésiastique.

De tout cela résulte la « valeur de l'histoire en théologie » ; ce qui fait l'objet du quatrième article. F. V.

2637. L. Firpo. *Kaspar Stiblin utopista, con il testo originale del « De Eudaemoniensium Republica » e la bibliografia dell'autore.* — Torino, Bottega d'Erasmo, 1959 ; in 8, 32 p. et p. 73-122.

Reproduction en fac-similé de l'édition publiée à Bâle en 1555 de ce traité, lequel, composé en 1553, est la première « utopie » politique d'un auteur germanique, Gaspar Stiblin (1526-1562). Celui-ci, formé à l'université de Fribourg-en-Brisgau, enseigna les lettres grecques et latines successivement à Sélestat en Alsace, à Fribourg et à Wurzbourg. Son traité s'inspire d'assez près du cadre de l'*Utopia* de Thomas More et, dans le domaine religieux, ses idées sont assez proches de l'évangélisme érasmien. Sa société idéale est basée sur une rigide structure aristocratique, une austérité de mœurs patriarcale et une nette prépondérance de l'agriculture sur les autres activités économiques. H. B.

2638. *Il contributo degli Ordini religiosi al Concilio di Trento.* A cura di P. Cherubelli (Studio teologico per laici, Firenze, serie I, 1). — Firenze, Vallecchi, 1946 ; in 8, 381 p.

Ce volume collectif est fait d'une série de notices sur les différents ordres dont des membres participèrent au concile de Trente en qualité d'évêques, d'abbés, de théologiens ou de procurateurs. Ces notices regardent les Dominicains (par I. Taurisano O. P.), les Servites de Marie (A. M. Rossi O. S. M.), les Conventuels (M. Polatucci O. F. M. Conv.), les Carmes (A. Grammatico O. Carm.), les Augustins (S. Bellandi O. S. A.), les Capucins (Ilarino da Milano O. F. M. Cap.), les Mineurs de l'Observance (F. Sarri O. F. M.), les Bénédictins (E. Lucchesi O. S. B.) et enfin l'Ordre de Malte (L. Rangoni Machiavelli). Les exposés sont de caractères assez différents : quelques-uns donnent des précisions biographiques et bibliographiques sur les divers participants, classés selon leurs catégories ; d'autres brossent des tableaux d'allure moins technique ; d'autres encore décrivent avec complaisance les efforts de leur Ordre pour la réforme de l'Église, parfois dès le XIVe siècle. Il manque à ce volume, utile en dépit de l'absence de cohésion dont nous venons de parler, une table des noms cités. F. V.

2639. J. M. Sánchez Gómez. *Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca, en el Concilio de Trento.* — Salmanticensis 6 (1959) 107-130.

Pierre González de Mendoza prit part à la partie finale du concile de Trente. M. S. étudie son attitude dans l'affaire de la résidence épiscopale, attitude faite d'indépendance vis-à-vis du parti espagnol et de rapports confiants avec les légats pontificaux, le souverain pontife Pie IV et Philippe II. Son opinion en la matière, de tendance très ferme, eut de l'influence dans les décrets réformateurs du concile. M. S. s'efforce surtout de déterminer les rapports entre Mendoza et les délégués espagnols. F. V.

2640. L. Lenain. *Le problème du catéchisme au concile de Trente.* — Revue diocés. Tournai 13 (1958) 165-173.

Esquisse assez sommaire des discussions qui aboutirent, lors de la XXIVe session du concile de Trente, au décret de réforme où l'on voit les curés obligés désormais à prêcher *iuxta formam a sancto synodo in catechesi praescribendam.* Mais l'élaboration du catéchisme, mis en chantier dès mars 1563, fut lente. Le concile prit fin avant que la commission ait achevé son travail : le catéchisme ne parut à Rome qu'en 1566. F. V.

2641. H. Lennerz S. I. *Sine scripto traditiones.* — Gregorianum 40 (1959) 624-635.

Le P. L. reprend l'examen de cette question qui, on le sait, fut débattue lors de la préparation de la session IV du concile de Trente. Il s'appuie surtout sur les opinions des présidents du concile, puis sur ce qu'ont déclaré plus tard deux auteurs présents à ces débats : l'évêque de Vérone Louis Lippomano et le frère mineur Clément Dolera (plus tard cardinal). La conclusion ne laisse pas de doute : le concile a voulu enseigner l'« insuffisance de l'Écriture » comme source de la révélation : *non scriptura sola.* F. V.

2642. M. Oltra O. F. M. *El Concilio de Trento dejó en allo el modo y manera de la causalidad sacramental.* — Verdad y Vida 16 (1958) 357-368.

Examen très rapide de l'*ex opere operato* dans les écoles théologiques, puis dans les *Acta* du concile de Trente (sept textes sont cités, s'échelonnant de 1547 à 1563 — et non 1543, comme le dit le P. O.), les écrits des théologiens (François de Vitoria, Dominique de Soto et Melchior Cano pour la période qui intéresse ce *Bulletin*). Le tout est trop superficiel pour aider sérieusement un historien de la théologie. F. V.

2643. I. Volpi. *Comunione e salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il Concilio di Trento e la rinascità scolastica* (Mysterium, Theologicarum dissertationum series, 1). — Romae, Officium libri catholici, 1954 ; in 8, 147 p.

Certains textes de saint Augustin ont pu faire croire que, selon lui, la communion eucharistique était absolument nécessaire au salut, au même titre que le baptême. M. V. se demande si telle fut la pensée du docteur d'Hippone. Entendait-il déclarer l'usage liturgique qui, au Ve siècle, joignait universellement l'eucharistie à l'ensemble des rites de l'initiation chrétienne ? Ou bien réclamait-il seulement le *votum* de l'eucharistie ? Ou bien voulait-il dire que l'incorporation au Christ par le baptême suffisait ? Quoi qu'il en soit, au VIe siècle apparaît le premier cas connu d'un baptisé mort sans avoir reçu l'eucharistie, et Fulgence de Ruspe se prononce pour une interprétation d'Augustin qui ne s'oppose pas à son salut. La question prendra une actualité nouvelle au concile de Trente : à la session XXI, le ch. 4 et le can. 4 déclarent ne pas obliger à la communion eucharistique les enfants *usu rationis carentes.* M. V. fait l'histoire de ces textes et, à ce propos, classe les interprétations de la pensée de saint Augustin données au cours des discussions. Les Pères et les théologiens se partagent en quelques groupes bien tranchés, selon qu'ils voient dans les textes la nécessité d'une communion sacramentelle *in re*, ou *in voto*, ou *in actu primo* (le baptême étant une sorte de pré-

communion), ou simplement spirituelle. La dernière partie du volume (p. 67-120) s'arrête aux théologiens d'après le concile de Trente et à leurs interprétations de saint Augustin. En conclusion, M. V. déclare adopter l'interprétation selon laquelle Augustin réclamait la communion *in re*, tant des adultes que des enfants ; mais il concède que d'autres textes peuvent s'entendre d'une communion purement spirituelle. F. V.

2644. M. Coppenrath. *Les ordres inférieurs : degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtise ?* — Nouv. Revue théolog. 81 (1959) 489-501.

Le problème posé dans ce titre a pris une certaine actualité à propos du diaconat : on sait que des travaux de valeur, parus d'abord en Allemagne, puis en France, posent des jalons pour une restauration de cet ordre comme fonction stable, perdant ainsi son caractère moderne d'étape vers la prêtrise. Le travail de M. C. est de ceux qui apportent à la question une précieuse contribution : il examine la pensée du concile de Trente en la matière. Il étudie à cet effet le décret et les canons de la session XXIII, en les éclairant par les discussions qui avaient déjà eu lieu en 1551 sous Jules III ; puis, plus directement, par celles qui précédèrent cette session. La difficulté majeure est le sens à donner à *gradus* dans le canon 2. M. C. montre que « pour maintenir le sens d'*étapes*... on se heurte à des difficultés insurmontables ». Il s'agit plutôt de « degrés, permanents ou de passage, selon la vocation de chacun ». F. V.

2645. J. Froger O. S. B. *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques ?* — Ephemer. liturg. 73 (1959) 81-115, 161-205.

Dom F. étudie attentivement le dossier des textes qui aident à comprendre la portée du chapitre 8 et du canon 9 de la XXII[e] session du concile de Trente et le canon 7 *De reformatione* de la session XXIV, prescrivant de faire des commentaires au cours des cérémonies liturgiques. Il croit pouvoir en tirer la conséquence que seul le sermon de la messe et des monitions avant l'administration des sacrements sont désignés par le concile (et par les conciles provinciaux qui suivirent). Nous ne pouvons mieux faire, pour porter un jugement sur cette conclusion et pour rendre hommage au dossier constitué par dom F. que de renvoyer le lecteur à la critique du P. A. Duval O. P. (voir *Bull.* VIII, n° 2646). L'article de dom F. a été publié en volume (Rome, Edizioni liturgiche, 1959 ; in 8, 82 p.). F. V.

2646. A. Duval O. P. *Le concile de Trente et les origines du « Commentateur »*. — Maison-Dieu 61 (1960) 41-47.

Le P. D. corrige l'article de dom J. Froger (voir *Bull.* VIII, n° 2645) : son excellent dossier de textes n'impose pas la conclusion que le concile de Trente ait prescrit que le commentaire des rites ait lieu exclusivement pendant le sermon. F. V.

2647. D. Gutiérrez O. S. A. *Carlos V en los recuerdos de Seripando*. — Ciudad de Dios 171 (1958) 337-374.

L'augustin Seripando, alors âgé de 66 ans, prononça, le 24 février 1559 à Naples, l'éloge funèbre de Charles-Quint. Ce choix était justifié, dit le P. G. : il suffit de parcourir son Diaire pour y trouver nombre de détails sur l'empereur. On

sait que le texte qu'en donne l'édition du *Concilium Tridentinum* (t. II, p. 432-468) part de 1546. En réalité ce Diaire va de 1545 à 1562, et la seule édition complète à ce jour est celle de G. Calenzio, *Documenti inediti e nuovi lavori sul Concilio di Trento* (Rome 1874, p. 153-254). Après cet examen du Diaire, le P. G. passe à l'oraison funèbre, qui fut éditée à Naples en 1559 et qu'on lit manuscrite dans *Vat. lat. 6159*, f. 253-271. De larges extraits en sont reproduits ici.

F. V.

2648. J. C. McLelland. *The Visible Words of God. An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A. D. 1500-1562.* — Grand Rapids (Mich.), W. B. Eerdman, 1958 ; in 8, x-291 p. Dl. 4.

M. McL. a tiré de l'oubli un des premiers réformateurs d'origine italienne, Pierre Vermigli (le prénom de « Pierre Martyr » lui vient de son patron de baptême). Né à Florence, entré à l'âge de seize ans au monastère augustin de Fiesole, il devait bientôt commencer une carrière publique de prédicateur et de théologien. Gagné aux idées réformatrices qui se répandaient alors en Europe, il dut bientôt quitter l'Italie et, durant les dernières vingt années de sa vie, il séjourna à Strasbourg, à Oxford, puis de nouveau à Strasbourg, et enfin à Zurich. M. McL. consacre la première partie de son ouvrage à faire le tableau de cette carrière assez errante (p. 1-68). Il faut compléter ces pages par les indications données en appendice sur l'œuvre théologique de Vermigli ; on y voit qu'une bonne part de son activité a consisté en la rédaction de commentaires scripturaires ou de traités de polémique, notamment à propos de l'eucharistie et de la christologie. La grande partie du volume est consacrée ensuite à l'examen de la théologie sacramentaire de Vermigli, dominée par cette idée que les sacrements sont des « paroles visibles de Dieu » (d'où le titre adopté par M. McL). C'est ce point de vue qui explique les conceptions de Vermigli sur les signes de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur leurs rapports avec le Christ et enfin sur les deux sacrements de la « régénération » et de la « communication ». Ce qui suit (p. 179-257) consiste surtout à examiner les doctrines eucharistiques de Vermigli et ses critiques de la messe romaine. L'auteur cite très souvent les textes, ce qui fait l'un des grands avantages de son travail : les œuvres de Vermigli n'ont guère été éditées après le XVIe siècle et les dernières biographies remontent à un siècle ou davantage.

F. V.

2649. H. Jedin. *Tommaso Campeggio (1483-1564).* Tridentinische Reform und kuriale Tradition (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 15). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, 79 p. Mk. 4.80.

Mgr J. a déjà consacré un grand nombre d'études de détail aux principaux acteurs, si l'on peut les appeler ainsi, du concile de Trente. C'est dans la même ligne que s'inscrit la plaquette que nous présentons ici. Il s'agit cette fois de Thomas Campeggio, frère du cardinal Laurent Campeggio. Il fit sa carrière ecclésiastique dans la diplomatie et remplit en cette qualité diverses missions, notamment aux diètes de Nuremberg (1524) et d'Augsbourg (1530), et plus tard comme nonce au colloque de Worms (1541). Sincèrement dévoué à la cause de l'Église, il s'employa à préparer le concile, comme en témoignent les nombreux mémoires et traités canoniques qu'il rédigea à cet effet. Il prit une part spécialement active à cette œuvre de réforme de l'Église entre 1542 et 1552 : Mgr J. décrit en détail son rôle dans les débats qui préparèrent les décrets sur la justification et la résidence, puis, en 1551-52, sur l'eucharistie, la pénitence et le sacrifice de

la messe. Les sources exploitées par Mgr J. sont, comme il se doit, les documents publiés dans le *Concilium Tridentinum*, mais il recourt éventuellement aux manuscrits. Ce travail avait été primitivement conçu comme introduction à une publication de pièces relatives à l'activité à Trente de Thomas Campeggio ; les circonstances ayant modifié ce projet, Mgr J. a livré ici le fruit de son travail biographique, qui devrait donc être complété par l'édition des documents en question. Tel quel, il est éclairant sur une « tradition » réformatrice agissante dans la curie romaine. F. V.

2650. Juan de Avila. *Sermones del Espíritu Santo* (Nebli, Clásicos de espiritualidad, 16). — Madrid, Ediciones Rialp, 1957 ; in 16, 219 p. Pes.25.

L'éditeur de ces sermons du Bx Jean d'Avila, M. J. G. Simancas, s'est servi de l'édition critique des œuvres de cet auteur spirituel par M. L. Sala Balust (*Biblioteca de autores cristianos*, Madrid 1953 ; voir *Bull.* VII, nº 880). Il s'agit de six sermons destinés au dimanche dans l'octave de l'Ascension, au dimanche de la Pentecôte, aux lundi et mardi suivants. L'importance de ces sermons vient de ce qu'ils décrivent, en termes empruntés à l'Écriture et aux Pères, l'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme et qu'ils en dévoilent les virtualités qu'on pourrait appeler « mystiques ». F. V.

2651. P. Antin O. S. B. *Addenda aux « Obras » du Bx Jean d'Avila, édition Sala Balust.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 451-452.

Précieuse liste de précisions, surtout relatives aux sources de Jean d'Avila, à ajouter à l'édition du P. L. Sala Balust (voir *Bull.* VII, nº 880). F. V.

2652. E. Dunoyer. *L'« Enchiridion confessariorum » del Navarro.* Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Pamplona, Editorial « Gurrea », 1957 ; in 8, 158 p.

La première partie de cette thèse est une esquisse biographique et bibliographique de Martin d'Azpilcueta, le *Doctor Navarrus*. Moraliste, canoniste, voire liturgiste, celui-ci laissa une œuvre considérable, dont M. D. décrit les éditions. On remarque notamment l'*Enchiridion sive Manuale confessariorum*, édité en latin à Rome en 1573, mais dont une rédaction portugaise existait dès 1549 sous le titre de *Manual de confessores y penitentes* (Coïmbre). Ce texte fut revu pour une nouvelle édition (Coïmbre 1552) : c'est cette dernière que M. D. analyse ensuite. Il a conçu cette analyse en deux phases. Dans la première, il décrit l'évolution qui aboutit, après plusieurs rédactions, au texte imprimé en portugais à Coïmbre et plus tard en latin à Rome ; il donne des indications sur les divers états du texte et ses éditions, puis sur ses traductions et ses révisions. Cette bibliographie révèle le succès que connut cette œuvre jusqu'au premier quart du XVIIe siècle. Dans la seconde phase de son étude, M. D. cherche à situer l'*Enchiridion* dans l'histoire de la théologie morale et à en décrire l'influence. Il s'arrête à la doctrine du *Doctor Navarrus* sur quelques points particulièrement importants : la pénitence, la restriction mentale, l'imperfection morale, les théories économiques du XVIe siècle, les bénéfices ecclésiastiques, le probabilisme. F. V.

Janvier-Juin 1961

2653. B. Capelle O. S. B. *Autorité de la liturgie chez les Pères.* — Rech. 1er s. Théol. anc. méd. 21 (1954) 5-22.

Les Pères invoquent le témoignage de la liturgie soit parce qu'ils y voient une tradition apostolique, soit en raison du caractère essentiel du rite, soit enfin parce qu'elle est un témoin qualifié de la doctrine. Les nombreux exemples empruntés à Prosper d'Aquitaine, aux premières réglementations ecclésiastiques, à Tertullien, Cyprien, Irénée et à quelques Pères grecs montrent que leurs appels à la tradition liturgique ont une valeur très inégale. C. V. P.

2654. G. Jouassard. *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens.* — Revue Études byzant. 16 (1958) 104-115.

L'Ancien Testament a été à l'origine la seule « Écriture » des chrétiens. Ce n'est que peu à peu, au cours du IIe siècle, que les écrits du Nouveau Testament prennent place dans l'assemblée chrétienne à côté de l'Ancien et sont considérés comme écriture inspirée. Les gnostiques mis à part, l'Ancien Testament garde sa place dans la lecture publique et est l'objet de commentaires. Mgr J. signale, p. 107, n. 2, la variété des manières dont les Pères citent l'Écriture. Il y aurait une réserve à faire au sujet de la lecture des évangiles. Saint Justin est le premier témoin à parler de cet usage. Mais il est évident que les évangiles — qu'il s'agisse de nos livres canoniques ou de recueils antérieurs — ont toujours eu leur place dans l'assemblée chrétienne. B. B.

2655. F.-M. Braun O. P. *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne* (Études bibliques). — Paris, J. Gabalda, 1959 ; in 8, xviii-428 p. Fr. 35.

De cette importante étude sur la connaissance et l'usage du IVe évangile il n'y a qu'une petite partie qui rentre dans l'objet de ce *Bulletin*. C'est tout spécialement le chapitre consacré à Rome. Le P. B. y passe en revue les textes qui trahissent une influence de saint Jean en distinguant ce qui est certain de ce qui est probable ou possible. L'épître de Clément suppose une théologie apparentée à celle de l'apôtre, mais il n'y a pas trace d'une influence littéraire. Quant à saint Justin plusieurs passages semblent bien trahir une influence directe. A remarquer cependant que *I Apol.* 35 est à rapprocher non de *Jo.* 19, 13, mais de l'*Évangile de Pierre* 6-7. De toute manière le quatrième évangile était connu à Rome vers le milieu du IIe siècle. Valentin, qui en faisait usage, vint à Rome à cette époque. Mais le *Pasteur* d'Hermas remonte à peu près à la même époque et il trahit aussi l'influence de Jean. Le P. B. fait également appel à l'iconographie des catacombes et à l'usage de péricopes joanniques aux anciens scrutins baptismaux. Voir l'article du même auteur, *Bull.* VIII, nº 1408. B. B.

2656. G. Quispel. *Il concetto dell'uomo nell'antichità cristiana.* — Nuovo Didaskaleion 4 (1950-51) 5-24.

Sujets variés autour du thème annoncé par le titre : identification du chrétien et du Christ et doctrine de l'ange gardien dans le christianisme primitif ; rapports entre gnostiques païens et gnostiques chrétiens au sujet de la doctrine de l'homme ; antécédents de l'*anima naturaliter christiana* chez Posidonius et Minucius Félix. C. V. P.

2657. J. Daniélou S. J. *Das Leben das am Holze hängt.* — Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von J. Betz und H. Fries (Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 8, IX-380 p.) 22-34.

Deut. 28, 66 se trouve rapproché, depuis Méliton de Sardes et saint Irénée, de l'arbre du paradis. Ce n'est pas un hasard et cela suppose que le texte du Deutéronome a été incorporé très tôt à un recueil de *testimonia* sur la Passion. Le P. D. fait l'histoire de ce thème. Signalons en particulier saint Irénée, *Adv. haer.* IV, 10, 2 et V, 18, 3 et saint Hilaire, *Tract. de myst.* I, 35. Le texte est pris dans un sens spirituel et non dans le sens littéral, mais il a une valeur comme expression de la tradition. B. B.

2658. G. Söll. *Die Anfänge mariologischer Tradition.* Beitrag zur Geschichte der Marienlehre. — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 35-51.

Les origines de la tradition concernant Marie sont antérieures au concile d'Éphèse. La première partie de l'article traite du Nouveau Testament, la seconde de l'influence des textes bibliques sur la formation de la tradition mariologique, la troisième a pour objet l'influence des apocryphes. C. V. P.

2659. *Mariology.* Edited by J. B. Carol O. F. M. Vol. I-II. — Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1955-57 ; 2 vol. in 8, XVI-434 et XII-606 p. Dl. 7.50 et 9.50.

Ces deux volumes constituent une véritable somme de mariologie où tous les aspects de ce traité sont passés en revue. Disons d'emblée que c'est surtout le premier de ces volumes qui doit retenir ici notre attention ; le second, en effet, est consacré à l'examen des problèmes proprement théologiques qui se posent en mariologie, à l'exception toutefois d'une section qui n'a pu trouver place à temps dans le premier volume, due au P. W. J. Burghardt S. J. sur « Marie dans la pensée patristique de l'Orient ». Le premier volume, lui, est à peu près entièrement consacré à des exposés d'ordre historique. Signalons ici un article du même P. Burghardt sur « la pensée patristique de l'Occident » ; puis des études du P. A. C. Rush sur « les apocryphes du Nouveau Testament » et de M. G. W. Shea sur « la mariologie médiévale » ; enfin deux belles sections du P. C. Gumbiger O. F. M. Cap. sur « les liturgies orientales » et du P. S. Daly O.S.B. sur « les liturgies occidentales ». De ces deux derniers, seul l'article sur les liturgies orientales présente de l'intérêt du point de vue historique, quoiqu'il nous ait paru presque entièrement de seconde main. On ne peut en dire autant, semble-t-il, des deux articles sur les Pères d'Orient et d'Occident, où le recours direct aux sources est beaucoup plus fréquent, et de la section que M. Shea consacre à la période médiévale. On le voit, cette bonne synthèse prend place parmi quelques

autres publiées récemment, telles *Maria*, ou la *Katholische Marienkunde*, ou encore *La Madonna secondo la fe e la teologia*. F. V.

2660. *The Dogma of the Immaculate Conception.* History and Significance. Edited by E. D. O'Connor. — Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1958 ; in 8, xx-648 p. et 26 pl. Dl. 10.

Ce bel ouvrage collectif est divisé en deux parties : histoire et théologie du dogme de l'immaculée conception. Nous retiendrons ici les enseignements de la première de ces parties, notamment les contributions sur l'immaculée conception à l'époque patristique (Mgr J. Jouassard), dans l'Église byzantine (Fr. Dvornik), dans la liturgie (C. A. Bouman) et au moyen âge (C. Balić O. F. M. et, partiellement, W. Sebastian O. F. M.). On remarque que le choix des collaborateurs, pour cette partie historique comme pour l'autre, est de premier ordre : c'est ce qui autorise à considérer cette publication comme l'une des plus importantes depuis l'article de X.-M. Le Bachelet et de M. Jugie sur l'immaculée conception dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Remarquons en outre un des mérites de cet ouvrage : la bibliographie très complète des publications sur l'immaculée conception parues de 1830 à 1957, par laquelle s'achève le volume (p. 531-621). Des appendices précieux traduisent en anglais quelques textes marials des apocryphes du Nouveau Testament, puis un sermon médiéval sur la conception de Marie (contenu dans PL 149, 319-326, du XII^e siècle) et enfin un extrait de l'*Aurora* de Pierre Riga († 1209), remarquable pour les symboles bibliques appliqués à Marie (d'après le ms. *Notre Dame Univ. 3*, f. 176). F. V.

2661. R. M. Huber O. F. M. Conv. *The Immaculate Conception in the Western Church.* — Miscellanea francesc. 54 (1954) 140-197.

Cette étude parcourt successivement les périodes suivantes : l'âge patristique (la sainteté de Marie), les premières controverses (Anselme de Cantorbéry, Osbert de Clare, Eadmer), Bernard de Clairvaux et ses adversaires, les scolastiques, Duns Scot et ses émules, les dernières résistances chez les Dominicains et chez d'autres religieux. C. V. P.

2662. K. Rahner. *Virginitas in partu. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 52-80.

Le P. R. rassemble quelques observations pertinentes au sujet de la thèse bien connue de A. Mitterer sur la virginité de Marie « in partu ». Il montre d'abord que les diverses formules employées par les Pères et les conciles particuliers ne visent pas toujours à donner une idée bien concrète de l'enfantement par Marie, de sorte que, si la doctrine de sa virginité perpétuelle appartient bien à la tradition, ces formules ne s'accordent pas à affirmer la conservation de son intégrité corporelle à la suite de la naissance de son Fils. Il rappelle ensuite que la doctrine de la « virginitas in partu » ne remonte pas aux apôtres, mais plutôt aux évangiles apocryphes, qui sont tous d'inspiration plus ou moins docétiste. La troisième partie de l'article aborde le problème d'un point de vue spéculatif.

La même étude a été publiée dans K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 173-205. C. V. P.

2663. W. J. Burghardt S. J. *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death.* — Marian Studies 8 (1957) 58-99.

Le P. B. examine successivement les témoignages patristiques avant Éphèse, la littérature apocryphe sur le *Transitus Mariae*, l'ancienne fête de la Dormition de Marie en Orient et en Occident, la littérature homilétique grecque du VII^e^ et du VIII^e^ siècle, les témoignages occidentaux d'Éphèse à Bède le Vénérable, les traditions sur la tombe de la Vierge à Jérusalem et à Éphèse. Les textes sont souvent cités en traduction anglaise. L'auteur, qui semble devoir beaucoup au P. M. Jugie, a négligé de donner une synthèse de ses analyses. F. V.

2664. R. Laurentin. *L'interprétation de Genèse 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIII^e^ siècle.* — La nouvelle Ève, I (Bulletin de la Société française d'études mariales 12, 1954. — Paris, P. Lethielleux, 1955 ; in 8, VIII-172 p.) 77-156.

Après dom F. L. Drewniak (voir *Bull.* II, n° 1048) et le P. T. Gallus (voir *Bull.* VIII, n° 2372), M. L. veut répondre à la question : comment le texte de *Gen.* 3, 15 a-t-il été compris dans la tradition de l'Église ? Près de 250 textes, allant de Justin à Guillaume d'Auvergne et Germain II de Constantinople, sont examinés. Les conclusions de cette importante enquête peuvent se résumer comme suit. Génétiquement l'interprétation la plus ancienne est l'interprétation collective de Justin. Sur la base de ce sens collectif Irénée dégage le sens christologique et marial. Après lui l'interprétation christologique s'estompe en faveur de l'interprétation morale allégorique (on sait que pour saint Augustin l'adversaire du serpent est l'Église ; si Augustin met l'accent sur l'effort personnel de l'homme contre les tentations, il est certain qu'il n'oublie pas un instant le Christ, sans qui nous sommes vaincus d'avance). D'Isidore de Séville à Fulbert de Chartres, les auteurs hésitent entre le sens moral allégorique d'Augustin et le sens christo-marial selon la lignée irénéenne. Enfin Fulbert de Chartres applique à Marie le schème moral augustinien : « Chez Fulbert, c'est Marie qui remporte elle-même le triomphe, mais il s'agit du triomphe tout personnel de sa parfaite sainteté. Dans l'interprétation ancienne Marie intervenait comme Mère de la Descendance par excellence, qui est le Christ Sauveur. Ici elle se substitue à lui comme auteur de la victoire » (p. 102-103). D'autres écrivains font la synthèse entre cette nouvelle interprétation mariale et l'interprétation ancienne de type christologique.

L'étude se recommande par la clarté de l'exposé, le souci des nuances et l'interprétation fidèle des textes examinés. C. V. P.

2665. G. Jouassard. *Le parallèle Ève-Marie aux origines de la patristique.* — Bible et Vie chrétienne, n° 7 (1954) 19-31.

Le parallèle Ève-Marie chez Justin, Irénée et Tertullien. Mgr J. pense que, pour saint Irénée, Marie a « directement coopéré » à l'œuvre du salut.

2666. Melchior a S. Maria O. C. D. *Maria's geestelijk moederschap in het licht van de kerkelijke overlevering.* — Maria's geestelijk moederschap. Verslagboek der twaalfde Mariale Dagen 1953, Tongerlo 1953 (Tongerlo, Norbertijner Abdij, 1954 ; in 8, 207 p. Fr. 130) 98-141.

La doctrine de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des fidèles est déduite : 1) de la « récapitulation », notamment chez saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 33, 11 ; 2) du fait que Marie est considérée comme la mère du corps mystique (chez saint Augustin et plus tard en Occident à partir du XIe siècle) ; 3) de la médiation universelle de Marie (chez saint Éphrem et après lui chez saint Bernard) ; 4) des paroles « Ecce mater tua » (à partir de saint Anselme). C. V. P.

2667. B. Capelle O. S. B. *Typologie mariale chez les Pères et dans la liturgie.* — Questions liturg. et paroiss. 35 (1954) 109-121.

La portée mariale des textes de l'Ancien Testament est dépendante et solidaire de leur caractère messianique, soit qu'ils s'appliquent à la mère du Messie (sens littéral typique), soit à l'Église, dont Marie est un membre éminent.
C. V. P.

2668. Y. M.-J. Congar O. P. *Marie et l'Église dans la pensée patristique.* — Revue Sciences philos. théol. 38 (1954) 3-38.

Sur la base des textes patristiques rassemblés par A. Müller (voir *Bull.* VI, n° 1305) le P. C. explique le sens exact des trois affirmations suivantes, qui résument la pensée des Pères jusqu'à saint Augustin : Marie est la première réalisation de la maternité virginale et un type de l'Église ; Marie est une récapitulation d'Ève ; il existe une continuité entre Marie et l'Église, comme il y en a une entre le Christ et les membres de son corps mystique.

Si l'on ne veut pas fausser les perspectives patristiques, il faut partir du plan de Dieu arrêté dans le ciel, se dévoilant et se réalisant graduellement sur la terre à travers les « types » scripturaires (à la fois révélation et première ébauche) et aboutissant finalement à l'Église, réalité définitive.

Or, en parlant de Marie dans ses rapports avec l'Église, les Pères pensent d'abord à cette dernière, terme réel du propos de Dieu et du mystère qui se réalise en elle (la naissance d'en-haut) ; ce plan divin, ils le retrouvent en Marie, en laquelle d'abord et d'une façon décisive il s'est réalisé. Le tort de beaucoup de théologiens est d'oublier ce *tertium quid*, ce plan divin par lequel et dans lequel Marie et l'Église sont mises en continuité selon un rapport de type et d'anti-type. De toute façon Marie, dans cette perspective, ne peut être considérée comme la *source* de ce qui se réalise dans l'Église.

L'idée du plan divin éclaire aussi la notion de la récapitulation. La nouvelle Ève, mère des vivants, c'est en premier lieu l'Église et en second lieu Marie dans le sens suggéré plus haut : Marie (mais aussi d'autres femmes) « récapitule » Ève, en vue du mystère final de l'Église. Aussi la formule *per feminam mors, per feminam vita* n'implique nullement dans la pensée des anciens Pères que Marie est la source de la vie pour les élus.

Enfin les Pères ont reconnu une homogénéité entre la manière dont l'Église engendre les membres du Christ et celle dont Marie a conçu et enfanté le Christ. Ici le P. C. corrige A. Müller : Marie n'est pas l'Église, c'est-à-dire l'humanité acceptant son union avec Dieu. Pour saint Augustin, dont Müller se réclame, la foi de Marie n'est pas l'énergie par laquelle elle a enfanté Jésus, mais seulement une disposition préalable. Par sa foi Marie est membre de l'Église plutôt que mère. Selon Augustin, toute l'Église est un organisme de salut dans lequel les fidèles individuels exercent, dans l'unité, la maternité spirituelle de l'Église. C'est cette maternité qu'Augustin attribue à Marie. C. V. P.

2669. H. Burn-Murdoch. *The Development of the Papacy.* — London, Faber & Faber, 1954 ; in 8, 432 p. Sh. 42.

Les témoignages du passé (textes et événements) pour ou contre la doctrine de la primauté du pape ont été diversement appréciés par les historiens du dogme et les théologiens catholiques ou protestants. M. B.-M. reproduit ces témoignages ou les rappelle succinctement et adjoint à chacun d'eux un bref aperçu mettant en balance les arguments favorables (A : *affirmative*) et les arguments défavorables (N : *négative*) à la doctrine. Dans l'ensemble du livre les cinq premiers siècles sont traités avec assez bien de détail ; par contre, on passe plus rapidement sur la période allant du VI^e^ siècle à nos jours.

M. B.-M. a eu le souci de reproduire les textes et de rappeler les événements avec le plus de précision possible et de mettre les arguments les plus forts de chaque côté avec un fair play qui l'honore, tout en laissant au lecteur le soin de juger par lui-même. Néanmoins l'objectivité de l'exposé et des arguments A et N demeurera toujours, quoi qu'on fasse, sujet à critique. M. B.-M. ne se fait pas d'illusion et répète modestement une parole de dom J. Chapman : « I have done my best to be careful and fair, I dare say with imperfect succes ».

Pour une critique détaillée du livre, voir R. Russell O. S. B. et C. Stockford O. S. B., *The Development of the Papacy*, dans *Downside Review* 72 (1954) 245-255. C. V. P.

2670. D. W. O'Connor, Jr. *Peter in Rom : An Investigation into the Literary, Liturgical and Archeological Evidence for the Residence, Martyrdom and Burial of Peter of Rome.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 691.

Ce résumé expose le plan de la dissertation de M. O'C. présentée à la Columbia University. Tous les témoignages littéraires, liturgiques et archéologiques sur la venue de saint Pierre à Rome sont examinés et appréciés. M. O'C. condense ainsi ses conclusions : 1) saint Pierre a dû résider à Rome un certain temps, probablement à la fin de sa vie ; 2) ce n'est pas lui qui a fondé l'Église de Rome ; 3) il n'en a pas été l'évêque pendant un quart de siècle comme le dit le *Liber pontificalis* ; 4) il y a probablement été crucifié comme chrétien ; 5) son souvenir s'est perpétué dans les traditions de l'Église et par l'érection d'un simple monument à l'endroit de son supplice ; 6) son corps n'a très probablement pas été récupéré pour y être enterré et plus tard on aura de bonne foi confondu le lieu de sa mort avec celui de sa sépulture. Dissertation de 660 p., en microfilm Dl. 8.35. H. B.

2671. P. Rasi. *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento* (Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino, vol. 23, anno 1957). — Napoli, E. Jovene, 1958 ; in 8, 217 p. L. 1500.

Un premier chapitre retrace l'histoire du consentement matrimonial et des formes juridiques de sa célébration jusqu'à Gratien et Pierre Lombard. Mais l'essentiel de cet ouvrage très documenté est constitué par les deux chapitres suivants, étudiant la célébration des fiançailles et celle du mariage chez les civilistes et chez les canonistes, du XIII^e^ au XVI^e^ siècle (concile de Trente non compris). Cette enquête, qui se base en général sur les textes imprimés, aboutit à établir que « l'unique élément nécessaire est le *consensus* manifesté, pourvu

qu'il ne demeure pas *interior* et qu'il soit *de praesenti* » (p. 209), et cela jusqu'au moment où le concile de Trente demandera *ad substantiam* des *verba* et le curé comme *testis necessarius*. Ce travail met aussi en relief l'intime corrélation du droit canonique et du droit civil à cette époque, et leur commune subordination au droit divin. F. V.

2672. A. Stiegler. *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte.* — München, Schnell & Steiner, 1958 ; in 8, xvi-171 p. Mk. 9.80.

En quel sens l'Église a-t-elle entendu le concept de droit ? Après avoir rappelé les divers vocables employés pour désigner ce concept dans les langues hébraïque, grecque et latine, M. S. étudie le sens du terme dans l'Ancien Testament, où domine une conception théocratique de la société, et dans le Nouveau centré sur l'autorité du Christ ; nous n'avons pas à nous y arrêter. Voici, avec la *Didachè* et d'autres écrivains des deux premiers siècles chrétiens, quelques amorces. C'est au III^e siècle, avec Tertullien, qu'on rencontre pour la première fois le concept de *ius naturae* et, avec Cyprien et Lactance, la première confrontation du droit ecclésiastique avec l'enseignement des philosophes classiques, grecs et romains. Ce qui donne à M. S. l'occasion de rappeler les conceptions de ceux-ci sur le droit naturel et le droit positif ; l'étude est soigneusement menée depuis Pythagore en passant des Grecs aux Latins (Cicéron et les juristes du droit romain). Avant saint Ambroise, les auteurs ecclésiastiques ont émis occasionnellement quelques remarques. Avec saint Ambroise, dont la formation était juridique on arrive à plus de précision, mais de caractère plutôt pratique. Saint Augustin est théologien : on connaît ses idées sur la loi éternelle, source de toutes les autres lois, où sont nettement distinguées la loi naturelle et la loi positive. Et ainsi Augustin est amené à séparer le droit et la morale : la loi éternelle, dont dérive la loi morale, considère l'homme dans ses rapports avec Dieu, tandis que le droit envisage l'homme dans ses relations avec ses semblables. Saint Isidore est le pont qui relie les Pères de l'Église au Décret de Gratien. Celui-ci définit le droit naturel : *quod in lege et evangelio continetur*, définition qui convient parfaitement à la loi surnaturelle telle que l'envisage l'Église (mais il faut ajouter que c'était là confondre droit naturel et droit positif, divin ou ecclésiastique). Après Gratien défilent quelques décrétistes (Bandinelli, Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza, Simon de Bisignano, Huguccio, Sicard de Crémone) et les théologiens, prédécesseurs de saint Thomas (Pierre Abélard, Pierre Lombard, Alexandre de Halès dans sa Somme théologique, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, saint Bonaventure). Pour tous ces auteurs, M. S. a pu bénéficier des travaux parus récemment. Arrivé à saint Thomas d'Aquin, M. S. se livre à une étude plus personnelle en commentant la question 57 de la *II^a II^ae*, en définissant les rôles respectifs de la raison et de la volonté dans l'élaboration de la loi, et l'intégration des vues d'Aristote. Après saint Thomas d'Aquin, c'est la tendance volontariste qui prévaut avec Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Jean Gerson et Gabriel Biel. L'enquête se termine avec Suarez, qui introduit la science juridique dans des voies naturelles.

Dans une vue panoramique où figurent tant de personnages, se glisse nécessairement l'une ou l'autre imprécision. Nous nous bornons à en citer deux, en ce qui concerne saint Thomas d'Aquin. M. S. distingue la loi et le droit : la loi est le fondement, la cause efficiente du droit (p. 133-134, 142). C'est sans doute trop dire. Dans le Commentaire des Sentences, saint Thomas identifie la loi naturelle et le droit naturel (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1). Et si, dans la

Somme théologique, il consacre un chapitre à la loi naturelle (*I^a II^ae*, q. 94) et un autre au droit naturel (*II^a II^ae*, q. 57), c'est en raison de la tradition qui transmettait les exposés de deux auteurs, Gratien et Aristote. Sans doute, saint Thomas écrit : *lex est aliqua ratio iuris* (*II^a II^ae*, q. 57, a. 1, ad 2um) ; toutefois le terme *ratio* ne signifie pas cause efficiente, mais plutôt cause exemplaire ; d'ailleurs en ce passage saint Thomas parle de la loi positive. Une seconde remarque, plus importante, concerne le rôle de la raison et de la volonté dans l'élaboration de la loi. Quand saint Thomas écrit que la loi est une *ordinatio rationis ad bonum commune*, il entend non pas seulement la raison théorique qui est la lumière de la volonté, « Lichtträger », mais essentiellement et formellement la raison pratique, laquelle dirige impérativement la volonté. Or ce concept de raison pratique est totalement absent de l'exposé de M. S. qui, conformément à la théologie morale de ces derniers siècles, ne comprend pas le sens très précis du terme chez saint Thomas. La loi est essentiellement un acte de la raison pratique dirigeant impérativement la volonté des sujets à réaliser le bien commun qui est le but de la loi. Je me permets de renvoyer pour tous ces points aux *Études de morale, Histoire et doctrine*, Gembloux 1961, p. 167-174, 183-190, 226-227. O. L.

2673. *Naturrecht.* — Staatslexikon, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bd. V (Freiburg, Herder, 1960 ; in 4) col. 929-984.

Douze écrivains ont collaboré à cet article massif, mi-doctrinal et mi-historique, concernant le droit naturel. Seul le point de vue historique nous intéresse ici. On lit d'abord une vue d'ensemble des problèmes depuis l'antiquité classique jusqu'à nos jours. Une seconde section, beaucoup plus développée, s'attache plus spécialement aux conceptions qui se sont fait jour au sein de l'Église catholique pendant la période patristique, le moyen âge, la scolastique postérieure de l'Espagne et l'époque actuelle. Le tout est abondamment documenté ; une riche bibliographie clôt l'étude (col. 979-984), véritable encyclopédie, grandement utile à tous ceux qui veulent scruter les bases d'une sérieuse philosophie juridique. O. L.

2674. Ph. Delhaye. *Permanence du droit naturel* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 10). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1961 ; in 8, 156 p.

Nous avons récemment signalé une série d'articles, à la fois historiques et doctrinaux, de M. D. sur le droit naturel (voir *Bull.* VIII, n° 2181). La partie doctrinale a été soigneusement revue et reprise dans ce nouvel ouvrage et enrichie d'une introduction sur la polyvalence du terme « droit naturel ». La partie historique a été, non seulement revue, mais notablement augmentée et le tout constitue une vue générale de l'histoire des théories sur le droit naturel depuis la philosophie antique jusqu'au XVIII^e siècle. M. D. peut donc parler d'une « permanence du droit naturel », car à toutes les époques les penseurs se sont souciés de l'existence, de la nature et du contenu du droit naturel. Le lecteur voudra bien se reporter à la recension signalée plus haut. Nous notons ici les chapitres nouveaux. M. D. résume les hésitations des premiers écrivains ecclésiastiques antérieurs à saint Ambroise et à saint Augustin. Avant de reproduire l'exposé sur saint Thomas, le savant historien définit les tendances du XII^e siècle, l'une théologique, incarnée dans le Décret de Gratien et les décrétistes, l'autre philosophique, professée par l'école de Chartres et spécialement par Alain de Lille, qui distingue nettement entre les vertus naturelles (et donc le droit naturel)

et les vertus chrétiennes. Entre saint Thomas et Suarez M. D. introduit fort heureusement la position de Guillaume d'Ockham, qui réagit contre l'intellectualisme de saint Thomas, basé sur l'essence des choses, pour accentuer la liberté souveraine de Dieu et donc l'extrinsécisme du droit naturel. Cette thèse a exercé son influence sur Suarez, pour lequel il n'y a de loi morale que par conformité à une loi positive (et l'on pourrait ajouter que c'est à cause de cette influence que Suarez n'a plus saisi le concept de « raison pratique », capital en philosophie morale thomiste, et a remplacé la raison pratique par la volonté). Après Suarez, M. D. présente Philippe Melanchthon, qui a des points de contact avec Guillaume d'Ockham, mais ne conçoit pas une morale qui ne serait pas religieuse, se rapprochant de la sorte de saint Augustin. Enfin M. D. signale les deux tendances foncières de l'époque moderne, le pessimisme de Hobbes et l'optimisme des philosophes du XVIII^e siècle, célébrant la « bonne nature ».

On le voit, le savant auteur n'a pas songé à écrire une histoire détaillée des doctrines, mais à donner une vue d'ensemble basée sur l'étude des penseurs les plus représentatifs des diverses tendances et des diverses époques. D'autre part, M. D. n'a pas voulu se borner à faire de l'histoire au sens strict du mot, comme le font certains historiens, soit par incapacité de creuser un sujet en profondeur, soit par défiance à l'égard de synthèses qui, après quelque temps, s'avèrent prématurées. M. D. a voulu faire ce qu'il appelle du « survol », lui permettant de tirer la philosophie de l'histoire. A vrai dire, cette tentative n'est pas sans péril, car l'acuité de l'œil de l'historien n'est pas infinie. Plus on s'éloigne des faits concrets, plus la vue de ces réalités perd de sa précision et pourrait finir par défigurer la réalité. M. D. a su éviter cet écueil en restant en contact avec les faits. C'est surtout par cette prudente évasion du détail que l'ouvrage de M. D. prend tout son intérêt et sera lu avec avidité par les nombreux lecteurs que rebute la minutieuse érudition des purs historiens.

O. L.

2675. M. A. Bellis. « *Levantes manus puras* » *nell'antica letteratura cristiana.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 9-39.

Dans le geste des mains levées ou étendues les chrétiens voient une image du crucifié (Justin, Tertullien, *Odes de Salomon*, Cyprien) ; les mains levées expriment aussi l'élan de l'âme vers Dieu (Clément d'Alexandrie, Origène). Les mains pures sont l'expression des dispositions intérieures de l'homme qui prie ; témoignages de Barnabé, Justin, du *Pasteur* d'Hermas, des *I* et *II Clem.*, d'Athénagore, Irénée et Clément d'Alexandrie. Tertullien, Cyprien et Origène ne sont pas examinés à propos de cette seconde partie du thème. C. V. P.

2676. L. Bouyer. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 1). — Paris, F. Aubier, 1960 ; in 8, 635 p.

L'ouvrage s'ouvre sur un essai de définition de la spiritualité comme distincte de la dogmatique et de la morale. Elle se distingue de la dogmatique parce que, au lieu d'étudier en soi l'objet de la croyance, elle étudie ses réactions dans la conscience religieuse. Elle se distingue de la morale parce que, au lieu d'étudier l'ensemble du comportement humain, elle se concentre sur les actes qui ont une relation immédiate à Dieu, telles la prière et l'ascèse. En pratique cependant les frontières sont assez mouvantes. Ainsi pour saint Irénée la récapitulation rentre dans la spiritualité (p. 281) ; mais quand on arrive à saint Ambroise,

saint Jérôme et saint Augustin (p. 542), il semble que la spiritualité s'identifie à l'ascétisme. Le fait est souligné dans la conclusion : « A partir du moment où les persécutions ont cessé, où le martyre n'a plus été tellement un idéal actuel, c'est le monachisme qui condense tout le progrès, ou disons plus simplement le développement de la spiritualité chrétienne » (p. 619). Faut-il croire que, passé le temps des persécutions, la croyance n'a plus de réaction dans la conscience chrétienne ? Ou que les actes du simple chrétien qui ont une relation immédiate avec Dieu sont devenus sans importance ? La spiritualité est-elle devenue un objet de luxe pour les moines, mais inaccessible au peuple de Dieu ? Toute la doctrine spirituelle de saint Ambroise, par exemple, est-elle concentrée dans ses écrits sur la virginité ? Ce qui est dit de saint Cyrille et de saint Léon dans la conclusion générale (p. 623-627) — pourquoi dans la conclusion générale ? — ne suffit pas à corriger l'impression qu'on ne sait pas toujours de quoi on parle. Je crois que ce défaut est inhérent au sujet, car malgré les définitions qu'on peut en donner, la théologie spirituelle reste une matière assez floue. Notons aussi que le P. B. a consacré la plus grande partie de son effort à la gnose et à l'école d'Alexandrie. On est étonné de voir arriver saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche dans un chapitre intitulé « Développements et contre-courants » (p. 504-541), qui a l'air d'un fourre-tout dans lequel on rencontre Synésius de Cyrène et Tertullien.

Ces réserves n'enlèvent rien à la richesse de l'étude du P. B. On y trouvera une masse de faits et d'idées présentés d'une manière originale, parfois un peu tumultueuse, surtout pour l'Orient. Est-il possible de faire mieux ? L'étude de la théologie spirituelle en est encore à ses débuts et pour en faire une synthèse valable, il faudrait des travaux d'analyse plus nombreux. Il a fallu au P. B. un grand courage pour entreprendre une étude de la spiritualité des Pères, — je laisse de côté le Nouveau Testament, — et de faire un inventaire même provisoire. Que cet inventaire soit incomplet, que l'essai de synthèse manque de proportions, ce sont là des défauts inévitables dans l'état actuel. B. B.

2677. V. Ussani. *Per un esemplare cassinese di « Rotas opera ».* — Studi medievali 16 (1943-50) 237-240.

2678. A. Dain. *Au dossier du mot carré « Sator ».* — Revue Études latines 29 (1951) 84-85.

2679. S. Euringer. *Das Sator-Arepo-Quadrat. Aberglaube oder Arkandisziplin?* — Histor. Jahrb. 71 (1952) 334-353.

2680. H. Hommel. *Die Satorformel und ihr Ursprung. Studien zum Problem Christentum und Antike.* — Theologia Viatorum 4 (1952) 108-180.

2681. H. Last. *The Rotas-Sator Square. Present Position and Future Prospects.* — Journ. theol. Studies, n. s. 3 (1952) 92-97.

2682. F. Dornseiff. *Martialis IX, 95 und Rotas-Opera-Quadrat.* — Rheinisches Museum Philol., n. F. 96 (1953) 373-378.

2683. J. Vendryes. *Une hypothèse sur le carré magique.* — Comptes rendus Acad. Inscript. et Belles-Lettres 1953, 198-208.

2684. J. Orcibal. *« Dei agricultura » : le carré magique Sator Arepo, sa valeur, son origine.* — Revue Hist. Relig. 146 (1954) 51-66.

2685. J. Carcopino. *Études d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition.* — Paris, A. Michel, 1953 ; in 8, 291 p.

Divers essais de solution d'un problème provisoirement insoluble. Le carré *Sator* n'est peut-être qu'un assemblage de lettres et de mots, auquel les superstitieux attribuaient une efficacité magique sans trop se préoccuper du sens précis des mots ou de leur ensemble comme le font les savants modernes.

2686. G. Gianelli. *La primitiva Chiesa cristiana di fronte alle persecuzioni e al martirio.* — Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 5-22.

Passe en revue l'histoire des persécutions et souligne leur caractère providentiel.

2687. L. Herrmann. *Les interpolations de la lettre de Pline sur les chrétiens.* — Latomus 13 (1954) 343-355.

La lettre X, 96 « est truffée d'interpolations ». M. H. expurge d'abord le rescrit de Trajan (lettre X, 97), puis il s'attaque à la lettre de Pline. Sa thèse est : « Tout ce qui affirme l'innocence des chrétiens a été interpolé dans un but tendancieux ». Et de retrancher jusqu'à ce que la lettre ait à peu près la même longueur que les autres qui figurent dans le recueil. L'auteur probable des « interpolations » serait un certain Apollonius ou Apollonios (M. H. emploie les deux formes, sans qu'on puisse dire quelle est la bonne), mort martyr en 184.

C. V. P.

2688. J. J. Thierry. *Note sur les τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre XX de la Ia Clementis.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 235-244.

On traduit souvent le mot *συνέλευσι* dans ce passage par union sexuelle. M. Th. illustre ce texte par l'exemple classique de la *pina*, coquillage bivalve, et montre par des citations d'auteurs profanes qu'il ne s'agit pas de l'union sexuelle, mais de la collaboration pacifique des animaux qui donnent ainsi l'exemple à l'homme. La démonstration me paraît convaincante. B. B.

2689. G. Jouassard. *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens.* — La IIe s. nouvelle Ève, I (Bulletin de la Société française d'études mariales 12, 1954. — Paris, P. Lethielleux, 1955 ; in 8, VIII-172 p. 35-54.

Examine la pensée de la *II Clementis*, du *Dialogue avec Tryphon* et surtout de saint Irénée (p. 37-53). Mgr J. constate sagement que les problèmes relatifs au cycle de la nouvelle Ève sont nombreux et complexes (surtout chez saint Irénée) : problèmes des relations entre les différents thèmes, des influences exercées par chacun d'eux, de leur origine respective, etc. Il ne veut que déblayer le terrain en indiquant « les axes à suivre et les pistes à débrouiller ».

C. V. P.

2690. L. Alfonsi. *Nota giustinea.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 46-48.

Qui sont les philosophes que saint Justin (*Dial. c. Tryph.* 2) appelle *θεωρητικοί* ? Ce sont des contemplatifs, des mystiques. Dans le texte étudié il faut considérer comme une glose soit le mot *θεωρητικοί*, soit le mot *Πυθαγορικοί*.

C. V. P.

2691. H. Chadwick. *The Sentences of Sextus.* A Contribution to the History of Early Christian Ethics (Text and Studies, New Series, 5).— Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, xii-194 p. Sh. 30.

L'intérêt de M. Ch. s'est porté sur une collection de 451 sentences morales remontant au IIe siècle de notre ère et attribuée à Sextus. Ce recueil eut très vite un succès considérable dans les milieux chrétiens, comme on peut le déduire de certaines remarques d'Origène. Dès le IIIe siècle, il fut traduit en syriaque (deux versions différentes, assez libres et paraphrastiques, qui ont fini par fusionner dans la tradition manuscrite) et en arménien (versions plus exactes que les syriaques). Dans l'arménien, un choix de sentences de Sextus est mêlé à la tradition d'Évagre le Pontique ; or on remarque la même confusion dans les florilèges postérieurs, notamment dans les *Sacra parallela* attribués à Jean Damascène. En Occident, la collection a été connue dans la version latine, suffisamment fidèle, de Rufin. Les éditions du recueil étant devenues rares, les études de M. Ch. (p. 97-181) sont ici précédées de l'*Enchiridion* de Sextus (texte grec et version de Rufin en regard) auquel sont jointes deux collections apparentées : l'*Épitomé* de Clitarque et une suite de sentences pythagoriciennes (p. 3-94).

Le texte latin est, à peu de choses près, repris à l'édition critique, pratiquement définitive, de J. Gildemeister (Bonn 1873), accompagné d'un apparat réduit. Mais pour le texte grec, M. Ch. a revu personnellement les deux seuls témoins connus : *Π, Patmos 263*, Xe siècle, f. 213-226 (d'après une collation de M. Lloyd-Jones), et *Y, Vat. gr. 742*, XIVe siècle, f. 2-23. Il a fait intervenir, avec la prudence qui s'impose, le témoignage des versions (à travers leurs traductions modernes pour le syriaque et l'arménien). L'ordre des sentences diffère profondément dans *Π* et *Y*, l'ordre de *Y* étant en gros soutenu par Rufin et le syriaque ; mais pour le texte *Π* semble plus proche de Rufin, tandis que *Y* est assez souvent soutenu par le syriaque. D'après M. Ch., il ne faut pas exagérer la portée de ces rapprochements. Noter que les traditions grecque, syriaque et arménienne comportent des suppléments au corpus primitif qu'ont connu Origène et Rufin, suppléments dont M. Ch. donne le texte grec dans divers appendices (p. 64-72) mais qui n'intéressent pas l'objet propre de ses recherches.

Celles-ci constituent, nous l'avons dit, la seconde partie de l'ouvrage, certainement la plus importante aux yeux de l'auteur. Dès la préface (p. X-XI), M. Ch. délimite très nettement son sujet. Il veut non pas faire l'histoire des collections de sentences, mais cerner les affinités et les différences entre l'éthique chrétienne au IIe siècle et celle du milieu environnant. La collection est-elle chrétienne ou purement païenne ? C'est dans cette optique que sont signalées les sources de Sextus (voir en particulier les notes groupées p. 163-181) et c'est pourquoi est donné le texte de ses parallèles (Clitarque, sentences pythagoriciennes), qui doivent aider à déceler les intentions et présuppositions du compilateur. Après une brève synthèse de l'enseignement moral du recueil (p. 97-106), M. Ch. étudie le témoignage d'Origène (p. 107-116). En plus des deux citations explicites du *Contra Cels.* VIII, 30 et du *Comm. in Matth.* XV, 3, M. Ch. a retrouvé des allusions non décelées jusqu'ici : *Comm. in Ezech.* I, 11 = Sextus, n° 352, et un extrait de la *Philocalie* conservé par Épiphane, *Panarion* LXIV, 7, 3 (éd. K. Holl II, 416) = Sextus, nos 22 et 352. Et, s'opposant à la plupart de ses devanciers, M. Ch. conclut qu'aux yeux d'Origène, les sentences de Sextus étaient un recueil chrétien. Le témoignage de Jérôme par contre (p. 117-137) aboutit à la conclusion inverse. Jérôme en effet a plusieurs fois reproché à Rufin d'avoir attribué à Xyste, évêque de Rome et martyr (IIIe siècle), un recueil où nulle mention n'est faite du Christ, des patriarches, des prophètes ou des apôtres.

Jérôme attribue les sentences à un philosophe païen, le pythagoricien Sextus. M. Ch. pèse très soigneusement ce témoignage. Il cherche aussi ce qui a accrédité l'attribution au pape Xyste II, — que Rufin n'a pas inventée, contrairement à ce qu'insinue Jérôme, — et comment d'autre part Jérôme en est venu à parler d'un pythagoricien Sextus, dont l'identification se révèle assez problématique. Dans un dernier chapitre (p. 138-162), l'évidence interne amène M. Ch. à la conviction qu'il s'agit d'une (ou de plusieurs) collection païenne revue et retouchée par un chrétien. L'ouvrage se termine par un index des mots grecs (p. 184-192) et un index des noms propres et des sujets traités (p. 193-194).

F. P.

2692. Q. Cataudella. *Celso e gli apologeti cristiani.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 28-34.

Un examen attentif du *Discours* conduit M. C. à la conclusion que Celse a ignoré presque tout de la littérature apologétique chrétienne. Il aurait utilisé surtout un écrit païen attaquant le christianisme. Son œuvre ne serait donc pas aussi originale qu'on le croit souvent. C. V. P.

2693. A. Grillmeier S. J. *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, nº 2657) 119-169.

Ces cinquante pages constituent une véritable histoire de la théologie, depuis le début de l'époque patristique jusqu'au seuil du XIIIe siècle. Cette matière extrêmement vaste est vue sous l'angle précis de l'élaboration progressive d'une théologie savante au départ d'un donné de foi « pré-scientifique ». L'auteur consacre des notices quelque peu détaillées à Origène, saint Augustin, le Pseudo-Denys, Boèce, Gennade de Marseille, Fulgence de Ruspe. Il montre comment leurs élaborations théologiques ont préparé la voie aux exposés déjà méthodiques et systématiques des préscolastiques du XIIe siècle, comme Anselme de Cantorbéry, Abélard, Pierre Lombard, les Victorins et autres théologiens prédécesseurs des Sommes du XIIIe siècle. Guillaume d'Auxerre est le « Urtyp » de la nouvelle théologie scolastique. F. V.

2694. A. Benoit. *Saint Irénée.* Introduction à l'étude de sa théologie (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 52). — Paris, Presses universitaires de France, 1960 ; in 8, viii-275 p. Fr. 14.

S'il a paru beaucoup de monographies sur la doctrine de saint Irénée depuis une trentaine d'années, aucune étude d'ensemble n'a vu le jour. Il semble que le travail de F. Loofs sur les sources de l'*Adversus haereses* ait arrêté tout effort nouveau. M. B. voudrait essayer une nouvelle synthèse, mais ce n'est pas ce qu'il nous donne dans ce volume : ce n'est qu'une étude d'approche. Il faut d'abord fixer exactement le but que l'on poursuit et la méthode à employer. La méthode de Loofs risque de faire identifier la théologie d'Irénée avec celle de ses sources. Celle qu'a employée A. Houssiau pour *La christologie de saint Irénée* (voir *Bull.* VII, nº 1645) — l'analyse des thèmes — est plus féconde ; mais elle a le tort de ne pas aboutir à une synthèse. M. B. voudrait pousser plus loin : « une recherche de ce que fut Irénée, un effort pour le rencontrer dans ce que fut son originalité, dans ce qu'il a d'inégalable et d'unique » (p. 41). Il étudie tout d'abord ce contexte irénéen : l'homme et sa culture générale, sa connaissance de l'Ancien

et du Nouveau Testament. Puis il aborde l'œuvre de saint Irénée : but et plan de l'*Adversus haereses*, ses grands thèmes, les idées maîtresses de la *Démonstration*. Tout cela reste du domaine de l'analyse, mais permet de voir dans quelle perspective il faut aborder la synthèse. Saint Irénée n'est pas un théologien au sens où nous entendons ce mot. Il est avant tout un homme d'Église soucieux de garder le dépôt de la tradition. Il ne faut pas chercher chez lui une théologie personnelle, mais une théologie ecclésiastique qui est le reflet de la doctrine courante de l'Église de son temps. Cela ne veut pas dire qu'il est dépourvu d'originalité : il a imprimé sa marque personnelle à la doctrine traditionnelle et il a orienté la pensée chrétienne pour les siècles suivants. M. B. écrit dans le dernier paragraphe : « Ces résultats peuvent paraître insuffisants et décevants » (p. 256). Telle n'est pas mon impression. Les conclusions me paraissent très saines. Elles peuvent sembler des vérités élémentaires qui n'ont pas besoin d'être démontrées. Mais les vérités élémentaires sont parfois méconnues et il n'est pas superflu de les exprimer. On n'a pas fait la théologie de saint Irénée quand on a fait l'inventaire minutieux de ses sources. Et pas davantage quand on veut lui imposer un système rigide analogue à celui de Marcion ou de Valentin. Il ne prétend pas avoir du génie, — et sans doute n'en a-t-il pas, — mais il est homme de tradition et il représente la saine réaction de la grande Église devant le pullulement des sectes et des systèmes. Il prend son bien où il le trouve, mais son œuvre est tout de même autre chose qu'un puzzle. Quand on a découvert qu'il s'est trompé dans une citation biblique et qu'il a dû l'emprunter à un écrivain antérieur, on n'a pas démontré par le fait même qu'il n'est qu'un compilateur. S'il ne fallait tenir compte que des théologiens qui font des citations de première main, la besogne de l'historien serait singulièrement simplifiée. On peut aussi lui reprocher de n'avoir pas compris les subtilités du gnosticisme et d'être moins intelligent que Valentin. Mais il ne s'agit pas d'un philosophe qui oppose système à système. C'est un évêque qui défend la tradition qui lui a été confiée. Il se peut qu'il ne comprenne pas toutes les finesses des théologiens gnostiques. Mais il voit très bien que ces systèmes sont la destruction du christianisme authentique, et il réagit comme doit réagir un évêque. Ce faisant, il prend conscience des réalités sur lesquelles repose la vie de l'Église, et il les exprime. On lui fait l'honneur — ou le reproche — d'avoir inventé la tradition. Il n'invente rien, il prend conscience d'une réalité vécue, ce qui est tout autre chose. Il est un témoin authentique de la tradition ; mais a-t-il organisé les éléments de cette tradition en un système cohérent ? C'est là le problème pour qui veut étudier sa théologie. On risque d'être obligé de faire à sa place une synthèse qu'il n'a pas faite et de prolonger la ligne de sa pensée là où elle est inachevée. M. B. se propose d'étudier cette théologie. Nous attendons avec intérêt et sympathie cette tentative. Il a certainement abordé saint Irénée sans aucun préjugé et avec intelligence. Je souhaite pour ma part qu'il réussisse dans la synthèse aussi bien que dans l'analyse.

B. B.

2695. G. Jouassard. *La théologie mariale de saint Irénée.* — L'Immaculée Conception, Congrès marials nationaux, VII^e^ Congrès, Lyon 1954 (Lyon, Secrétariat, 1954 ; in 8, 445 p.) 265-276.

Saint Irénée enseigne en clair la virginité de Marie *ante partum*, sa maternité réelle par rapport à Jésus, sa sainteté éminente manifestée dans le *fiat*, sa participation à l'œuvre du salut de l'humanité et son assistance spéciale fournie à Ève. Est amorcée en outre l'idée de la maternité spirituelle de Marie envers l'humanité.

C. V. P.

2696. A. W. Ziegler. *Das Brot von unseren Felder. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus.* — Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress 1960 herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München (München, M. Hueber, 1960 ; in 8, 330 p. Mk. 23) 21-43.

M. Z. montre comment les assertions de saint Irénée sur l'eucharistie s'insèrent dans sa polémique contre les gnostiques. Il réagit contre leur dualisme et, à partir de l'offrande du pain et du vin prescrite par le Christ, il réhabilite la création matérielle, y compris le corps de l'homme. M. Z. ne pouvait pas négliger le fameux passage de l'eucharistie *ex duabus rebus constans*. Peut-être aurait-il pu s'y arrêter plus longuement, en raison des nombreuses discussions qu'il a soulevées. Les conclusions générales qui terminent l'article dépassent sans doute un peu la pensée d'Irénée. J'hésiterais à conclure que, pour saint Irénée, toute la terre est assumée dans l'eucharistie. B. B.

2697. W. Ullmann. *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 295-317.

Il s'agit de l'épître apocryphe qui précède les Homélies. Le passage dans lequel saint Pierre transmet ses pouvoirs à Clément a passé dans les collections canoniques, notamment dans la *Quesneliana*, et il a exercé une grande influence. M. U. estime que cette lettre a pu avoir une existence indépendante des Pseudo-Clémentines et que, sous une forme plus simple, elle a pu exister dès la fin du II^e siècle. Il pense aussi que l'auteur de la lettre s'est inspiré de saint Irénée. Cela me paraît contestable. Il faut trop de subtilité pour concilier les données de la lettre avec le texte de saint Irénée. M. U. reconnaît d'ailleurs le caractère conjectural de son essai. B. B.

2698. J. G. Davies. *CR de J.-M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte* III^e s. (voir *Bull.* VIII, n° 1804). — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 163-166.

Sans méconnaître ce qu'il peut y avoir d'utile dans cet « amorphous mass of ill-digested material », M. D. montre par quelques exemples « how speculative and tenuous the reasoning is ». Sans prendre parti dans la question de l'origine romaine d'Hippolyte, il déclare qu'il faudrait des arguments beaucoup plus solides pour le convaincre du contraire. B. B.

2699. J.-M. Hanssens S. J. *La liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments.* — Gregorianum 42 (1961) 290-302.

Dans cette revue des critiques faites à son ouvrage, le P. H. fait une large part à celle qui a paru ici-même (*Bull.* VIII, n° 1804). Je n'ai que deux précisions à donner. Je m'étais étonné de la présence dans un *stemma* d'un *G 4*. Le P. H. me répond que c'est le manuscrit perdu dont dépend un fragment conservé dans un manuscrit de l'*Épitomé*, et il me demande où je le classerais. Je ne vois aucun moyen de classer un manuscrit perdu quand il en reste si peu de traces. Le P. H. me reproche de lui avoir fait dire que le *Testamentum* et les *Canons* d'Hippolyte représentent un archétype différent, alors qu'il est d'accord avec moi. Si j'ai mal interprété son opinion, c'est tout simplement parce que son *stemma* indiquait le contraire. Je défie n'importe qui, ayant l'habitude d'inter-

préter un *stemma*, de ne pas comprendre le sien comme je l'ai fait. Pour le reste, je n'ai rien à changer à ma recension. Le P. H. se défend d'avoir voulu proposer une méthode de critique textuelle. A quoi peut servir alors cette exubérance de *stemmata* ? Et est-il sensé de vouloir étudier un document sans essayer d'en établir le texte, ne fût-ce que d'une manière approximative ? Le P. H. et moi ne parlons sans doute pas la même langue, et je crois inutile de continuer la discussion. J'avais reproché au P. H. de faire flèche de tout bois. Il me répond : « Soit, nous ne voyons pas que ce soit un tort. Qui a une idée et la croit juste se doit de la pousser » (p. 301). Je me fais une autre idée du travail historique et philologique, et je ne vois rien d'autre à faire que de laisser le P. H. pousser ses idées, même si elles me paraissent radicalement fausses. Disons seulement qu'il est un peu ridicule de voir un auteur vanter son œuvre comme le fait le P. H. dans la partie de son article qui répond à la critique de J. G. Davies, p. 292 (voir *Bull.* VIII, n° 2698). B. B.

2700. B. Capelle O. S. B. *L'évolution du « Qui pridie » de la messe romaine.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 5-16.

L'essentiel de cette évolution se situe entre Hippolyte et Ambroise, puis entre Ambroise et Grégoire le Grand. Dom C. étudie avec soin les additions au texte du canon depuis le *Qui pridie* jusqu'à l'*Unde et memores*. Il met en doute l'exacte fidélité de saint Ambroise dans le *De sacramentis* (c'est la sténographie non corrigée d'une catéchèse orale). D'autre part le reviseur anonyme, qui est intervenu entre le stade ambrosien et le stade grégorien, a amélioré la forme littéraire et a insisté particulièrement sur l'idée théologique de l'efficacité du sang rédempteur. C. V. P.

2701. F. Spedalieri S. J. *La mariologia nella Chiesa d'Africa.* — Marianum 17 (1955) 153-182.

Le P. S. passe en revue les textes de Tertullien et de saint Augustin se rapportant à Marie. A l'interprétation que Mgr G. Jouassard (voir *Bull.* VI, n° 677) donne aux textes de Tertullien sur la sainteté de Marie, il en substitue une autre. Saint Augustin a affirmé la maternité divine de Marie, sa virginité perpétuelle, son exemption de tout péché personnel, voire du péché originel (on le déduit du texte *De natura et gratia* 26, et *Opus imperf. c. Iulianum* IV, 120 le confirmerait). Tertullien a défendu l'interprétation mariologique du protévangile ; Augustin aurait fait de même dans *De Gen. c. Man.* II, 18 et *Enarr. in Ps.* 48, 6. Enfin tous les deux ont considéré Marie comme corédemptrice. Ni l'un ni l'autre n'ont affirmé l'assomption de Marie. C. V. P.

2702. Q. S. F. Tertulliani *De testimonio animae.* Introduzione, testo e commento di C. Tibiletti (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XI, fasc. 2). — Torino, Università, 1959 ; in 8, 198 p. L. 1500.

Ce petit traité de Tertullien — 12 pages de texte — est abondamment commenté par M. T. On sait qu'un seul manuscrit subsiste, l'*Agobardinus* (*Paris Nat. lat. 1622*, IX^e^ s.), et qu'il est en assez mauvais état. M. T. l'a revu sur deux reproductions photographiques, l'une prise à la lumière naturelle, l'autre aux rayons ultraviolets. Un sigle spécial (*A°*) désigne les leçons révélées par cette deuxième reproduction. En fait je ne l'ai remarqué que trois fois dans l'apparat :

2,1 (p. 77, 7), 3, 3 (p. 79, 31) et 6,5 (p. 86, 31). Seul le premier passage a de l'importance pour l'établissement du texte. M. T. lit au début de la lacune : *fae...*, et il propose *falsos deos esse*. Ce n'est pas tout à fait satisfaisant. Ailleurs on aimerait savoir exactement ce qu'il y a dans le manuscrit, et on ne le voit pas. En 3, 1 (p. 79, 5), M. T. écrit ⟨*luxu*⟩*ria* ; mais l'édition de R. Willems (Turnhout 1954) donne ⟨*immundi*⟩*tia*. Y a-t-il un *t* ou un *r* ? M. T. ne nous indique pas ici qu'il a su mieux lire aux rayons ultraviolets, et le lecteur se demande qui a raison. On trouvera p. 96-97 la liste des 28 passages où le texte nouveau diffère des précédentes éditions. Parfois M. T. se rapproche de *A*, et je ne crois pas qu'il ait toujours raison. L'omission de *atque lectissimis* par *A* en 3, 1 peut être due à l'homoïotéleuton après *probatissimis*, comme *et detestatione* après *aspernatione* en 3,3. De même l'omission de *unico* devant *unicum*, 2,1, peut n'être qu'une haplographie et je crois que le contexte demande *unico unicum*. De même encore l'omission de *tuae*, 1, 7, rend la phrase banale. Il ne faut pas oublier que l'édition de M. Mesnart représente aussi un manuscrit et on ne peut sans plus donner toujours la préférence à l'*Agobardinus*.

Le texte est suivi d'un appendice critique. On y apprend qu'en 1,1, là où les éditions portaient *prope christianum*, les rayons ultraviolets permettent de lire *pro Kρῖ* suivi de l'intervalle de 5 lettres. Pourquoi n'est-ce pas indiqué dans l'apparat ? Vient ensuite un copieux commentaire de 48 pages, puis une série d'excursus. C'est, à ma connaissance, la première édition commentée de ce petit traité. Il est donc le bienvenu, et on y trouvera beaucoup de remarques utiles sur la langue et la pensée de Tertullien. Le texte lui-même apporte des éléments nouveaux. Je regrette seulement que l'apparat ne soit pas rédigé d'une manière plus claire. B. B.

2703. Chr. Mohrmann. *Observations sur la langue et le style de Tertullien.* — Nuovo Didaskaleion 4 (1950-51) 41-54.

Tertullien n'est pas le créateur du latin des chrétiens, mais son premier témoin important. Son vocabulaire chrétien s'inspire surtout des traductions latines de la Bible. Les mots chrétiens qu'il a créés ne sont pas très nombreux. Son style aussi est plus traditionnel qu'on ne le pense généralement : fidèle au principe posé par l'asianisme, il a puisé dans la langue de son temps ; or, pour lui, c'était surtout la langue « révolutionnaire » des versions de la Bible. C. V. P.

2704. G. Säflund. *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, 8°, 8). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1955 ; in 8, XI-233 p. Kr. 25.

Cet ouvrage donne plus que le titre ne promet. Il ne s'agit pas seulement du *De pallio*. Le problème qui se pose tout d'abord est celui de savoir comment l'évolution du style de Tertullien peut déterminer la place que ce petit traité occupe dans la série de ses œuvres. D'une manière générale on peut dire que le style de Tertullien évolue de plus en plus vers le maniérisme. Mais pour le *De pallio* il faut tenir compte aussi des particularités du genre littéraire. L'étude de ce problème a amené l'auteur à élargir son champ d'investigation. C'est ainsi qu'il examine les relations des deux parties du *De cultu feminarum*, celles de l'*Adversus Iudaeos* avec l'*Adversus Marcionem* III, celles des deux parties de l'*Adversus Iudaeos*. L'étude comparative des *loci gemelli* est particulièrement suggestive. Pour ma part j'ai examiné spécialement le chapitre des citations bibliques, p. 124-144. M. S. juxtapose les citations de *Adv. Iud.* et celles de *Adv. Marc.*

En dessous, celles de la Vulgate et des Septante. Je m'étonne qu'il n'ait pas songé à choisir pour point de comparaison le texte de saint Cyprien plutôt que celui de la Vulgate. Plusieurs de ces citations se retrouvent en effet dans les *Testimonia*, et on peut constater que *Adv. Iud.* concorde souvent avec Cyprien contre *Adv. Marc.* Ainsi *Is.* 53, 3 : *homo in plaga positus sciens ferre imbecillitatem, Testim.* II, 13. De même *Is.* 53, 8 : *a facinoribus populi mei adductus est ad mortem et dabo malos pro sepultura eius, Testim.* II, 15. De même encore *Is.* 7, 13 : *non pusillum vobis certamen, Epist.* 10, 4. La comparaison avec la Vulgate, traduite sur l'hébreu, n'a évidemment aucune signification. Mais les concordances avec saint Cyprien ne sont pas fortuites et elles montrent à mon avis que, pour ces passages, Tertullien suit dans *Adv. Iud.* une traduction existante, dont il s'écarte dans *Adv. Marc.* On peut interpréter différemment ce fait, mais il me paraît important de le signaler. B. B.

2705. H. Karpp. *Schrift und Geist bei Tertullian* (Beiträge zur Förderung christlichen Theologie, 47). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955 ; in 8, 74 p.

Le christianisme primitif avait conscience d'être dirigé par l'Esprit-Saint et, d'autre part, il admettait avec le judaïsme dont il est issu l'autorité de l'Ancien Testament. Cette dualité ne pouvait manquer de susciter une certaine tension. Elle pouvait devenir plus vive au temps de Tertullien, alors que le canon du Nouveau Testament était venu s'ajouter à celui de l'Ancien et qu'il y avait une règle de foi. Quels sont donc les rapports entre ces divers éléments ? M. K. a choisi le cas de Tertullien pour étudier ce problème. Mais il y a une évolution dans la pensée de Tertullien au moment où il passe au montanisme. L'intervention du Paraclet dans un nouveau prophétisme ne pouvait manquer de changer les perspectives, sans amener comme chez Marcion le rejet de l'Ancien Testament. M. K. a essayé de comprendre cette évolution du docteur africain, devenu novateur tout en restant homme de tradition. L'étude est un peu courte ; on pourrait dire que ce n'est qu'une esquisse, mais elle ne manque pas d'intérêt. B. B.

2706. B. F. Scherer. *The Senecan Notion of Obligation and its Influence on Tertullian's Prescription of Heresy.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4381-4382.

On ne peut guère, d'après le bref résumé de cette thèse, que se faire une idée générale de son objet. Après avoir rappelé les idées politiques de Platon et d'Aristote et montré leur élargissement dans le stoïcisme, spécialement chez Cicéron et Sénèque, sous l'angle de l'obligation pour chaque individu d'obéir aux lois, M. Sch. en vient à Tertullien. S'appuyant surtout sur Sénèque, celui-ci considère d'une part la liberté apportée à l'homme par la rédemption, d'autre part le devoir d'obéissance à la loi du Christ, sous peine d'être déclaré hérétique. La position de Tertullien exerça une grande influence au moyen âge dans les problèmes des relations entre autorité et raison. Dissertation de 120 p., en microfilm Dl. 2.50. H. B.

2707. J. C. Dhôtel. *La sanctification du Christ d'après Hébreux II, 11.* — Recherches Science relig. 47 (1959) 515-543 ; 48 (1960) 420-452.

Le P. D. trace l'histoire de l'exégèse de *Hebr.* 2, 11 depuis Origène jusqu'à

saint Thomas d'Aquin et il note la différence avec l'exégèse scientifique moderne, qui voit dans ce verset un principe général valable pour les sacrifices de l'Ancien Testament et appliqué ensuite au sacrifice du Christ. L'exégèse patristique, au contraire, laisse dans l'ombre les sacrifices de l'Ancien Testament et ne connaît qu'un seul sanctifiant : le Christ. Les exégètes du moyen âge ont vu dans ce verset un argument de convenance appliqué par l'auteur au mystère de la rédemption, mais ils n'ont pas songé à établir cette convenance du côté des sacrifices anciens. Saint Thomas enfin a concilié l'exégèse des Pères avec celle des scolastiques en ramenant le principe de la convenance de la Passion au concept de la sanctification. B. B.

2708. J.-R. Laurin. *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Analecta Gregoriana, 61). — Romae, Universitas Gregoriana, 1954 ; in 8, XVI-487 p.

Les apologistes du II^e siècle ayant été déjà abondamment étudiés, le P. L. a limité son enquête à ceux du IV^e jusqu'en 361. L'année 270 qui figure dans le titre est une date théorique. L'auteur nous dit que, l'atmosphère étant imprégnée de néoplatonisme au moment de la grande persécution de 303, il avait fixé le point de départ de ses recherches une trentaine d'années plus tôt. En fait 270 est la date probable de l'écrit de Porphyre contre les chrétiens, mais il n'y a pas d'apologiste connu à ce moment. Le P. L. distingue deux périodes : pendant la persécution, après la paix de l'Église. Pour chaque période il pose, à propos de chacun, trois questions : 1) A qui s'adresse l'apologiste ? 2) Quels buts se propose-t-il d'atteindre ? 3) Quels genres d'arguments utilise-t-il ? On trouvera p. 436 un tableau récapitulatif. Les auteurs examinés pour l'Occident sont Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus. L'étude est menée consciencieusement et elle aboutit à certaines comparaisons entre les divers auteurs et aussi entre les Grecs et les Latins. On constate, par exemple, que les apologistes latins attaquent la philosophie païenne plus souvent que les grecs. Lactance et Firmicus Maternus expriment leur intention de convertir leurs adversaires et non seulement de répondre à leurs critiques. Libérer de la persécution n'est plus une préoccupation, pas plus que les racontars sur l'immoralité des chrétiens. Quant aux arguments employés, Lactance et Arnobe se servent peu de l'Écriture et préfèrent l'argumentation philosophique. Maternus fait appel à l'Écriture et à de violentes exhortations. B. B.

2709. R. Falsini O. F. M. *La « trasformazione del corpo e del sangue di Cristo ». Antica formula eucaristica nella liturgia e letteratura dal IV al IX secolo.* — Studi francesc. 52 (1955) 307-359. IV^e s.

Après avoir rassemblé les textes où se rencontre cette formule à première vue surprenante, le P. F. examine le sens du mot *transformare* et de ses équivalents latins et grecs, et conclut comme suit : tous ces termes désignent dans les textes examinés un changement d'état ou de condition ; le corps et le sang du Christ sont transformés en pain et en vin pour servir de nourriture et de boisson à ceux qui le reçoivent. Ce sens est particulièrement évident dans les *Verba seniorum*. C. V. P.

2710. J. P. O'Connell. *The Testimony of the Sacred Liturgy Relative to Mary's Death.* — Marian Studies 8 (1957) 125-142.

M. O'C. examine la liturgie ancienne des principaux centres chrétiens : Cons-

tantinople, Jérusalem, Antioche et Édesse, l'Égypte, Rome et la Gaule. Cette enquête mène à la conclusion que la foi dans la mort de Marie est unanimement attestée par les documents liturgiques. F. V.

2711. E. F. Bruck. *Kirchenväter und soziales Erbrecht.* Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. — Berlin, Springer, 1956 ; in 8, x-286 p. Mk. 36.

Certains Pères de l'Église ont recommandé aux riches de donner, de leur vivant ou après leur mort, une partie de leurs biens aux pauvres afin de sauver leur propre âme (« der Seelteil », la part de l'âme). La recommandation, largement suivie, fut reconnue ou sanctionnée par la coutume et par le droit écrit. Sa mise en pratique se répandit partout durant le moyen âge, en Orient et en Occident. Elle est à l'origine des biens de mainmorte.

La recommandation apparaît pour la première fois chez les Pères cappadociens et surtout chez Jean Chrysostome ; ils vont jusqu'à déterminer la quotité à verser : la moitié, le tiers, le cinquième, le dixième de la fortune. Ces biens, donnés à l'Église, permettaient à celle-ci de subvenir aux besoins des pauvres.

En Occident saint Jérôme recommande à Hedibia (*Ep.* 120) de donner aux pauvres (au Christ) « une part d'enfant ». On rencontre la même recommandation dans les œuvres de saint Augustin (en dernier lieu dans *Serm.* 355). La priorité revient à saint Jérôme qui, placé entre l'Orient et l'Occident, a pu emprunter l'idée de « la part de l'âme » à Grégoire de Nysse. De plus, Augustin dépend de Jérôme. Son originalité est d'avoir considéré la « part d'enfant » comme un maximum. Soucieux de sauvegarder la concorde des familles et les bons rapports avec elles, il ne voulait pas que les pasteurs acceptassent des sommes trop importantes. C'est pourquoi il préféra toujours la formule du legs (*legata*) à celle de la donation ou de l'institution d'héritier (*haereditates*). Cette sagesse ne sera pas suivie par Salvien de Marseille et Pierre Chrysologue, qui sont seuls à recommander aux riches le don de la totalité de leurs biens, sans égard pour eux-mêmes et pour leur famille : écho de l'idéal ascétique de Basile et de Jean Chrysostome, pour qui la quotité n'était qu'une concession. Salvien a pu connaître leur pensée par Jean Cassien, autre intermédiaire entre l'Orient et l'Occident.

En Orient les principes posés par les Pères cappadociens et par Jean Chrysostome pénètrent bientôt dans le code de Justinien, qui reconnaît une valeur juridique à la disposition établissant le Christ héritier total ou partiel des biens offerts à une Église particulière. La « quotité pour le Christ » figure également dans le code syro-romain ; elle se répand chez les Nestoriens, les Arméniens et les Géorgiens.

En Occident les relations de dépendance sont moins claires. Les peuples germaniques ne connaissant pas le testament personnel, les dispositions « pour l'âme » constituaient un empiètement sur le principe de la propriété familiale. Elles viennent donc d'ailleurs. Elles apparaissent pour la première fois dans la législation des pays situés à la lisière de l'empire : Espagne et Irlande.

La *quinta* dans le royaume visigothique vient manifestement de l'Orient, moins sans doute par l'intermédiaire des textes que par la présence des nombreux « Syriens » en Espagne et dans le sud-ouest de la Gaule. Cependant chez Césaire d'Arles apparaît, isolément et sans laisser de traces dans la suite, le principe augustinien de la « part d'enfant ».

Dans l'ancien droit irlandais (domaine encore peu exploré) on rencontre la mention de la quotité « pour l'âme » dès le VII^e siècle (*Brehon Laws* et *Collectio*

Hiberne:sis : la *tertia Deo*). Influence de la législation syro-grecque sur les usages irlandais, que l'on rencontre aussi dans d'autres domaines, notamment la liturgie et le monachisme. Cette influence s'est exercée soit par l'intermédiaire de l'Espagne (Gaulois fuyant les invasions, pèlerins irlandais se rendant en Gaule et en particulier à Lérins), soit directement par les moines-voyageurs irlandais et syriens. De l'Irlande la coutume de la quotité « pour le Christ » s'est répandue en Angleterre et sur le continent, du moins dans les régions évangélisées par les Irlandais. Par contre le sud de l'Angleterre (à part les enclaves irlandaises), évangélisé par des Romains, ignore la quotité ; il ne connaît que la « soulsceatte », plus conforme au principe romain de la liberté du testament.

En effet, fidèles à ce principe, les papes ont toujours ignoré la quotité telle qu'elle s'est répandue à partir de la Syrie. Yves de Chartres est le premier à admettre la « part d'enfant » conformément aux vues d'Augustin, mais le Décret de Gratien contient encore l'écho des discussions que suscita cette innovation. Rome n'admit le principe augustinien que d'une manière exceptionnelle, lorsque les circonstances le recommandaient, comme ce fut le cas en Suède. Aussi ce principe augustinien n'eut pas l'influence que A. Schultze, *Augustin und der Seelteil des germanischen Rechts*, Leipzig 1928, et *Nachträge zu Augustin und der Seelteil*, dans *Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch., germ. Abt.* 50 (1930) 376 sv. lui attribue.

L'intérêt de ce livre, remarquablement clair et méthodique, vient de ce qu'il rattache le sujet aux mouvements d'idées qui ont marqué l'histoire de l'Europe au moyen âge. C. V. P.

2712. F. Poggiaspalla. *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle Decretali di Gregorio IX.* — Ephemer. Iuris canonici 15 (1959) 140-153.

Dans la lutte que l'Église a menée contre la guerre, en cherchant à l'empêcher ou à l'écourter, à la rendre moins funeste ou à en régler la conduite, la défense qu'elle a faite à ses ministres d'y participer d'une manière quelconque est un véritable témoignage de son esprit évangélique. G. M.

2713. L. Voelkl. *CR de H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (voir *Bull.* VII, n° 121). — Römische Quartalschr. 53 (1958) 113-124.

Vise à compléter le travail de M. Dörries en soulignant la densité et la signification théologique de certaines expressions que l'on rencontre dans les textes émanés du célèbre empereur. Ce sont : *basilica, quidquid divinitatis, pius, felix, virtus, invictus.* C. V. P.

2714. I. Firmici Materni *De errore profanarum religionum.* Introduzione e commento a cura di A. Pastorino (Biblioteca di studi superiori, 27). — Firenze, La Nuova Italia, 1956 ; in 12, lxxvi-295 p.

Le texte du *De errore* est un des plus mal partagé de la littérature latine. Non seulement il n'est conservé que dans un seul manuscrit (*Vat. Palat. lat. 165*), mais ce manuscrit est dans un état déplorable et comporte de nombreuses lacunes que la sagacité des éditeurs ne suffit pas à combler. L'édition princeps a été faite par Flacius Illyricus. Elle était peu fidèle, mais il fallut la corriger au petit bonheur, car l'unique témoin avait disparu et ne fut retrouvé qu'en 1856. Une nouvelle édition fut publiée en 1867 par C. Halm, malheureusement d'après

une collation mal faite. Il fallut attendre jusqu'en 1907 pour avoir une édition convenable préparée par K. Ziegler. Enfin le même savant donna en 1953 une nouvelle édition complètement revue. M. P. s'est basé sur cette dernière édition et il n'a pas la prétention de renouveler le texte, bien qu'il ne suive pas toujours les corrections de Ziegler. En 28,4, dans la citation de Baruch 6,5-10, il corrige *lege autem exquiram*, conservé par Ziegler, en *exquiram autem*. L'explication donnée n'est pas satisfaisante. Mais il faut reconnaître que *lege* n'a aucun sens et ne répond à rien dans le texte biblique qui a *ipse autem*. On pourrait suggérer *ego autem*, le mot *ego* ayant une partie commune avec *lege*. Mais l'intérêt de l'édition de M. P. est surtout dans le commentaire abondant, à la fois historique et linguistique. L'introduction contient d'ailleurs déjà une longue section sur la langue et le style de Maternus. Du point de vue de l'histoire des religions nous avions déjà le commentaire de G. Heuten, Bruxelles 1938. M. P. en a profité, ainsi que des nombreuses critiques qui ont été faites de cet ouvrage. C'est un bon travail qui rendra service aux philologues comme aux historiens des religions.

B. B.

2715. Marius Victorinus. *Traités théologiques sur la Trinité.* I : Texte établi par P. Henry ; introduction, traduction et notes par P. Hadot. II : Commentaire par P. Hadot (Sources chrétiennes, 68-69). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; 2 vol. in 12, 1160 p. Fr. 49.50.

Cette édition comprend : la lettre de Candidus à Victorinus, la réponse de Victorinus, la version de la lettre d'Arius, les quatre livres contre Arius, le *De homoousio* et les trois hymnes sur la Trinité. Les témoins varient d'après les écrits. Pour les lettres de Candidus et de Victorinus, l'éditeur disposait de six manuscrits, auxquels il faut ajouter l'édition princeps de J. Mabillon. On ne nous donne que peu de renseignements sur l'histoire du texte et sur la valeur respective des manuscrits. Sans doute ces données sont-elles réservées à l'édition critique du *Corpus* de Vienne. La préférence est accordée au groupe formé par *Bamberg 46* (*D*) et *Saint-Gall 831* (*G*), auquel se joint souvent *Berlin Phillips 1714* (*M*). Mais nombre de bonnes leçons sont indiquées comme se trouvant dans *D post correctionem*. S'agit-il de corrections du scribe lui-même ou d'une autre main ? L'éditeur ne s'est pas prononcé et dans la liste des sigles il est dit : « post correctionem cuius auctor saepe ignoratur » (p. 101). Il importerait cependant pour l'histoire du texte d'être fixé sur ce point. En 16,6 *G* est seul à avoir gardé la leçon *daemones*, les autres, y compris l'édition de Mabillon, ont *aeones*. La leçon *daemones* est assurée par le contexte et par un passage parallèle de *Adv. Ar.* I, 15, 32. Le scribe de *G* a-t-il gardé la bonne leçon qu'il avait dans son modèle ou l'a-t-il retrouvée par conjecture ? Il apparaît en tout cas qu'il est en général le meilleur témoin. Pour les autres ouvrages, exception faite pour le *De homoousio*, on en est réduit à deux témoins : *Berlin Phillips 1684* (*A*) et l'édition princeps de Jean Sichard, Bâle 1528 (*Σ*). Ils sont très proches l'un de l'autre et on s'est même demandé si le manuscrit de Berlin n'était pas le modèle de Sichard. Le P. H. écarte cette hypothèse, et je crois qu'il a raison. Si c'était le cas, on trouverait dans les marges des annotations de la main de Sichard, voire des indications pour l'imprimeur, et M. P. Lehmann, qui a étudié les manuscrits utilisés par le grand humaniste (*Johannes Sichardus*, Munich 1912) déclare que Victorinus a été copié sur un manuscrit inconnu (p. 57 et 220), bien qu'il ait examiné *Berlin Phillips 1684* (cité en note p. 220). Il n'en reste pas moins que les deux témoins présentent une telle similitude que leur confrontation ne suffit pas à établir le texte et qu'il faut recourir plus d'une fois à des conjectures d'éditeurs. Il ne faut d'ailleurs pas se faire illusion sur les va-

riantes de Sichard : il fait des corrections sur les manuscrits qu'il utilise ; j'ai pu m'en rendre compte en étudiant un manuscrit qui a servi à son édition des *Quaestiones et responsiones in Genesim* de Philon. En somme l'établissement du texte ne peut se faire que par la critique interne, et la valeur du résultat dépend de l'habileté de l'éditeur et de sa discrétion. Les conjectures du P. H. sont judicieuses et témoignent d'une connaissance approfondie de la pensée de Victorinus. Pour le *De homoousio*, un nouveau témoin vient s'ajouter : *Paris Nat. lat. 13371*, qui permet de corriger un certain nombre de fautes des deux autres. Pour la lettre d'Arius il existe, outre le texte grec, une ancienne version latine indépendante de Candidus, *Cologne 54*, qui est citée dans l'apparat sous le sigle *K*. Il n'y avait aucune raison de citer les variantes de ce témoin qui ne fait qu'embrouiller le lecteur, puisqu'il s'agit d'une autre traduction.

Victorinus n'est pas un auteur facile et M. H., qui s'est chargé de l'introduction, de la traduction et du commentaire, prévient le lecteur qu'il a essayé de l'aider en développant parfois certaines expressions trop concises. C'est parfaitement légitime du moment qu'on respecte la pensée de Victorinus. Mais est-il exact, par exemple, de traduire *sufficiens doctor de patre* (p. 192, 26) par « *seul* capable de nous instruire au sujet du Père » ? Mais je ne voudrais pas chicaner sur d'aussi minimes détails un travail ingrat et fait avec une réelle compétence. Le lecteur dispose en outre d'un important commentaire qui occupe tout le second volume. M. H. connaît parfaitement les controverses trinitaires et cela lui permet de situer exactement Victorinus. Il a fourni un instrument de travail de qualité. Victorinus n'est peut-être pas un grand théologien et son œuvre n'a eu qu'un succès très relatif. Le fait qu'il ne subsiste qu'un manuscrit de l'*Adversus Arium* est assez significatif. Il a cependant exercé une certaine influence, à commencer par saint Augustin. Sur ce point, je crains que M. H. ne minimise l'importance de Victorinus (t. I, p. 86). B. B.

2716. G. Giamberardini O. F. M. *Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria* (Seminarium franciscale orientale Ghizae in Aegypto). — Cairo, Tip. « Mondiale », 1956 ; in 8, 267 p. et 20 pl.

Ce volume ne se présente pas comme une étude originale sur la théologie de saint Hilaire. Il s'agit de faire connaître l'homme et son œuvre théologique et apologétique. On y trouvera la traduction de certaines parties de cette œuvre et une abondante illustration (20 planches hors texte). Les œuvres traduites, avec des annotations historiques et théologiques, sont les livres I et VII du *De Trinitate*, le *Contra Constantium* et le *Contra Auxentium*. L'auteur a cru devoir se justifier de publier une étude sur un Père latin dans une collection dirigée par un séminaire oriental, et il souligne les rapports de saint Hilaire avec l'Orient. Cette justification est superflue, et il est à souhaiter au contraire qu'en Orient comme en Occident chacun ne se confine pas dans sa propre tradition, mais que tous essaient de connaître la tradition intégrale de l'Église. B. B.

2717. P. Galtier S. J. *La « forma Dei » et la « forma servi » chez saint Hilaire de Poitiers.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 101-118.

Le P. G. distingue chez saint Hilaire deux sens de *forma Dei*. Dans le premier, c'est l'aspect de gloire, qui est incompatible avec la *forma servi*. Mais dans un sens plus profond cela désigne la nature divine, et dans ce cas la *forma servi* ne la fait pas disparaître. Il me paraît certain que saint Hilaire n'a jamais professé la kénose, et même il affirme que l'évacuation de la *forma Dei* ne comporte pas

celle de la nature divine. Les textes que le P. G. invoque pour le second sens me paraissent moins clairs. B. B.

2718. G. Jouassard. *Un portrait de la sainte Vierge par saint Ambroise.* — Vie spirit. 90 (1954) 477-489.

D'après le *De virginibus ad Marcellinam sororem.* Mgr J. est convaincu qu'Ambroise a utilisé pour ce portrait le traité de la virginité de saint Athanase, parvenu jusqu'à nous en copte et publié par L.-Th. Lefort dans *Muséon* 42 (1929) 197-275. Contrairement à son modèle présumé, Ambroise ne signale aucune imperfection au compte de Marie. C. V. P.

2719. J. Huhn. *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius.* — Würzburg, Echter-Verlag, 1954 ; in 8, 289 p. Mk. 12.50.

La pensée de saint Ambroise marque une étape importante dans le développement de la doctrine et de la dévotion mariales de l'Église. M. H. examine la teneur exacte de l'enseignement marial de l'évêque de Milan, tout en soulignant, lorsque l'occasion s'en présente, sa dépendance à l'égard de ses prédécesseurs : Origène, saint Hilaire, Eusèbe de Césarée (en particulier dans ses *Quaestiones evangelicae*, dont il ne subsiste que des extraits). Le livre vient donc remplir une lacune, laissée par celui de A. Pagnamenta (voir *Bull.* II, n° 10) qu'il corrige çà et là.

L'étude de M. H. est divisée en six parties de longueur inégale : 1) Marie, mère de Dieu, vierge *ante partum* et *in partu* ; 2) la place de Marie dans l'économie du salut (Marie et l'Église : toutes deux sont l'anti-type d'Ève ; Marie type de l'Église ; la collaboration de Marie au salut opéré par le Christ ; Marie représentante de l'humanité ; Marie médiatrice) ; 3) les vertus de Marie ; 4) la fin de Marie ; 5) la vénération de Marie ; 6) l'influence de la mariologie de saint Ambroise sur saint Augustin et saint Léon, ainsi que sur le Sermon 121 faussement attribué à saint Augustin.

Relevons quelques conclusions de ce livre important. « Marie ne peut pas être corédemptrice en tant que principe causal de la rédemption ; c'est très clair chez Ambroise » (p. 172). De la scène sous la croix, Ambroise ne tire aucune conclusion théologique ; en particulier la parole : *suscepit (Christus) quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium* ne peut s'entendre dans ce sens, malgré A. Pagnamenta et E. Vismara (voir *Bull.* VI, n° 697). Cependant Ambroise ne rejette pas l'idée d'une collaboration active de Marie à l'œuvre de la rédemption, mais il la voit surtout dans la part qu'elle a prise à l'incarnation, où elle représentait l'humanité. Elle est médiatrice par sa maternité à l'égard du Christ, mais on ne rencontre chez Ambroise aucun indice en faveur de sa médiation universelle à l'égard de l'Église. C. V. P.

2720. J. Huhn. *Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchenvater Ambrosius.* — Maria in Liturgie und Lehrwort. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von Th. Bogler O. S. B. (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft 15. — Maria Laach, Ars liturgica, 1954 ; in 8, 111 p.) 40-56.

Résumé des deux premiers chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage de M. H. recensé ci-dessus (*Bull.* VIII, n° 2719).

2721. B. Capelle O. S. B. *La thème de la nouvelle Ève chez les anciens docteurs latins.* — La nouvelle Ève, I (voir *Bull.* VIII, n° 2644) 55-76.

Sont étudiés : Ambroise, Jérôme, Augustin et Pierre Chrysologue.

2722. H. de Lavalette S. J. *L'interprétation du Psaume I, 5 chez les Pères « miséricordieux » latins.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 544-563.

Les « miséricordieux » sont ceux qui croient qu'aucun chrétien ne sera damné, du moment qu'il reste fidèle au nom du Christ. Le P. de L. examine quelques textes de saint Ambroise, de l'Ambrosiaster, de saint Jérôme. Il écarte une influence de l'origénisme et note l'influence de l'exégèse du *Ps.* 1, 5, qui distingue les impies et les pécheurs. B. B.

2723. E. Villa. *Il culto agli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV.* — Ambrosius 33 (1957) 245-264.

Souvenirs archéologiques (églises dédiées aux Apôtres à Milan, Lodi, Côme, Aquilée, Concordia, Vérone ; la « capsella argentea » de Milan ; les reliques de Concordia signalées dans le sermon anonyme *in dedicatione ecclesiae* contenu dans le *Florilegium Cassinense*) témoignant du culte des Apôtres chez saint Ambroise. C. V. P.

2724. J. Doignon. *Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan.* — Revue Études august. 2 (1956) 313-334.

Le culte des saints Gervais et Protais a déjà fait couler beaucoup d'encre. Le P. H. Delehaye avait admis que dans les détails donnés par saint Ambroise il y a des éléments empruntés au paganisme. M. D. suit la même voie et souligne des formules de langage apparentées à celles du paganisme romain. Cette voie me paraît assez sinueuse, et le lecteur risque un peu de se perdre. Saint Ambroise fait des deux martyrs des *patroni* de Milan. Mais faut-il rattacher ce patronage à celui du *genius*, en passant par le commentaire de Servius sur Virgile ? En tout cas le long passage cité p. 315-316 n'a rien à voir avec les martyrs, car le *bonus serpens* est le Christ. B. B.

2725. S. Calafato. *La proprietà privata in S. Ambrogio* (Scrinium theologicum, 6). — Torino, Marietti, 1958 ; in 8, 145 p.

Un premier chapitre traite du droit de propriété dans l'Écriture et chez les Pères antérieurs à saint Ambroise. Puis vient l'examen de la pensée de ce dernier, surtout d'après un passage du *De officiis* (I, 28, 132 ; PL 16, 62) : *Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.* Ce texte mène M. C. à étudier le sens d'*usurpatio* dans l'ancien droit romain, chez les classiques latins et dans les œuvres de saint Ambroise lui-même. Il en résulte que « l'*usurpatio* d'Ambroise ne signifie pas l'*occupatio* des classiques... mais désigne l'avarice, la cupidité, l'usurpation » (p. 91). De la sorte, au lieu d'être le destructeur de la propriété privée comme on l'a prétendu, saint Ambroise paraît bien se situer parmi ses partisans. F. V.

2726. G. H. Williams. *The Golden Priesthood and the Leaden State (A Note on the Influence of the « Sermo de dignitate sacerdotali », sometimes ascribed to St. Ambrose).* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 291-310.

La comparaison de la papauté à l'or et de l'empire au plomb apparaît pour la première fois dans le *Sermo de dignitate sacerdotali* attribué à saint Ambroise. M. W. défend l'authenticité de ce sermon en s'appuyant sur des arguments littéraires et doctrinaux. Il montre ensuite comment la comparaison a fait son chemin chez Raban Maur, Abbon, Grégoire VII et dans les *Tractatus Eboracenses.* C. V. P.

2727. G. D. Gordini. *La ricchezza secondo S. Ambrogio.* — Ambrosius 33 (1957) 103-123.

Très bonne synthèse de la pensée de saint Ambroise sur les richesses : leur valeur relative, leur bon usage, les dommages moraux qui en découlent, les richesses provenant du commerce, l'usure. C. V. P.

2728. G. C. Martini. *Le recensioni delle « Quaestiones Veteris et Novi Testamenti » dell' Ambrosiaster.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 40-62.

Des deux recensions authentiques de ce livre, « 127 » et « 150 », quelle est la définitive ? En comparant quatre *quaestiones* A. Souter avait conclu que « 127 » est postérieur à « 150 ». M. M. montre que pour quatre autres *quaestiones* c'est l'inverse. Le problème est donc complexe et devrait être examiné question par question. M. M. prépare une édition de la recension « 150 », comme supplément à l'édition de Souter parue dans CSEL. C. V. P.

2729. M. Simonetti. *Studi sul « De Trinitate » pseudoatanasiano.* — Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 57-72.

Deux parties. Les livres I-VIII dans leurs diverses rédactions ne remontent pas à l'activité des Luciférien s (contre L. Saltet), ni à l'auteur du *De fide* (contre G. Morin). On peut y distinguer trois stades de rédaction : livres I-V (vers la fin du IVe siècle) ; livres VI et VII (vers le milieu du Ve siècle) ; les interpolations du livre VII et le livre VIII (milieu du Ve siècle ou plus probablement milieu du VIe). La tradition manuscrite, la mention d'Osius, la condamnation des priscillianistes et des manichéens font penser que les diverses rédactions sont originaires de l'Espagne.

Quant aux autres livres, le IXe est postérieur à saint Augustin, le XIIe n'est pas de saint Athanase, mais utilise des expressions de lui ; les livres X et XI ont été utilisés par saint Augustin. Le *De fide*, attribué à Grégoire d'Elvire, est postérieur à 362. C. V. P.

Ve s. **2730.** F. Stegmüller. *Repertorium biblicum Medii Aevi.* T. VI : *Commentaria. Anonyma A-O.* — Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas, 1958 ; in 8, 530 p. Pes. 400.

Mgr St. poursuit inlassablement la publication de son répertoire biblique du

moyen âge. Après les commentaires attribués, à tort ou à raison, à un auteur déterminé (voir *Bull.* VI, nos 1007, 2023 ; VII, no 1252), voici les anonymes. Ici la distribution se fera selon l'ordre alphabétique des villes qui nous ont conservé ceux-ci. Le volume commence par Aberdeen et se poursuit jusqu'à Oxford, et il comprend 1800 écrits. Pour chaque écrit, Mgr St. cite la cote du manuscrit, le livre sacré ou la portion du livre qui est commenté, les autres manuscrits qui conserveraient le même texte, et éventuellement l'édition qui en aurait été donnée. On attend un tome 7, qui complétera l'inventaire des anonymes, et un tome 8, qui donnera toutes les tables nécessaires à l'utilisation d'un tel trésor. O. L.

2731. P. Pascal. *The Bible in the Conflict over Secular Studies During the Early Middle Ages.* — Classical Journal 51 (1955) 111-117.

Une dizaine de textes de la Bible, allégués par Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Isidore, Bède et d'autres, en faveur de l'étude des auteurs païens.

2732. E. Rapisarda. *La Praefatio di Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 2 (1948) 51-61.

Commentaire des 45 vers de cette préface. Ils reflètent bien le caractère de Prudence.

2733. C. Rapisarda. *Prudenzio e la lingua greca.* — Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 2 (1948) 21-59.

Six pour cent des termes employés par Prudence sont des grécismes. Parmi eux on peut distinguer grécismes chrétiens et grécismes littéraires ou communs. Ni les uns ni les autres n'ont été créés par Prudence. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre qu'il ait connu le grec de manière à pouvoir lire les auteurs qui ont écrit en cette langue. Sa connaissance du grec se limitait sans doute à des souvenirs d'école. C. V. P.

2734. A. G. Amatucci. *Sul « Liber cathemerinôn » di Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 35-45.

Le livre de Prudence forme un seul poème de douze chants, célébrant la rédemption apportée par le Christ.

2735. G. Lazzati. *La trasfigurazione della morte in Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 18-27.

Les auteurs païens avaient éprouvé de la terreur devant l'*atra mors*. Prudence chante la transfiguration de la mort par la résurrection du Christ.

2736. V. Buchheit. *Rufinus von Aquileja als Fälscher des Adamantios-dialogs.* — Byzant. Zeitschr. 51 (1958) 314-328.

La traduction que Rufin a faite de ce dialogue antimarcionite s'écarte notablement en deux endroits du texte grec. C. P. Caspari, Th. Zahn et W. H. van de Sande Bakhuyzen ont pensé que la traduction de Rufin représentait le texte original et que le grec avait été interpolé dans la suite. Pour M. B., qui prépare une édition critique du dialogue, le grec, postérieur à 325, représente le texte origi-

nal. C'est Rufin qui, en traduisant l'ouvrage, l'a interpolé afin de le replacer à l'époque des persécutions et de le faire passer ainsi plus facilement sous le nom d'Origène. C. V. P.

2737. P. SALMON O. S. B. *Le problème des Psaumes. Le texte et l'interprétation des Psaumes au temps de S. Jérôme et de S. Augustin.* — Ami du Clergé 64 (1954) 161-173.

2738. P. SALMON O. S. B. *Das Problem der Psalmen. Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit der hl. Hieronymus und hl. Augustinus.* — Bened. Monatschr. 30 (1954) 393-416.

La première partie de cette importante conférence passe en revue les trois révisions successives du psautier faites par saint Jérôme (la première révision serait perdue, mais tout porte à croire qu'elle se rapprochait fort de notre actuel psautier romain), les efforts de saint Augustin dans le même sens (il s'est peut-être contenté de faire des corrections en vue de ses commentaires) et les divers psautiers latins parvenus jusqu'à nous, pour présenter ensuite les résultats auxquels ont conduit les éditions des psautiers latins faites par les Bénédictins de Saint-Jérôme (voir *Rech. Théol. anc. et méd.* 21, 1954, 148-149 ; 23, 1956, 143-144). Les résultats les plus importants sont les suivants. Augustin suit le psautier de Vérone (donc de type européen) dans les *Enarr. in Psalm.* 67, 71, 81, 87, 89, 106, mais le texte hexaplaire dans les *Enarr. in Psalm.* 77, 78, 82, 104, 105, 108, 135 et 150. Dans les *Ps.* 1-32 (les plus anciens commentaires) il n'a pas corrigé beaucoup le texte en usage à Hippone. De son côté saint Jérôme, en préparant le psautier gallican, n'a pas modifié son texte sans réelle nécessité ; le *Psalterium iuxta Hebraeos*, destiné non pas à la récitation liturgique mais à la polémique avec les Juifs, se révèle également comme une révision plutôt que comme une traduction nouvelle, et comme un abandon partiel de l'interprétation introduite par la traduction des LXX.

La seconde partie montre par des exemples concrets empruntés à Jérôme et à Augustin que ces Pères ont eu pour principal souci d'ajouter à la valeur propre des psaumes « un prolongement chrétien ». C. V. P.

2739. S. HIERONYMI PRESBYTERI *Opera.* Pars I : *Opera exegetica.* 1 : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten* (Corpus Christianorum, Series Latina, 72). — Turnholti, Brepols, 1959 ; in 8, LXVI-420 p.

Sur les quatre traités contenus dans ce volume, trois sont repris à des éditions anciennes devenues rares et qui gardent leur valeur : celles de P. A. DE LAGARDE pour les *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* (Leipzig 1868) et pour le *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (Göttingen 1887²), celle de dom G. MORIN pour les *Commentarioli in Psalmos* (Maredsous 1895). Leur pagination est utilement rappelée dans les marges.

Pour le *Commentarius in Ecclesiasten*, il s'agit d'une édition nouvelle, due à M. ADRIAEN. Elle repose sur deux manuscrits seulement, mais très anciens : *W* (*Würzburg Universitätsbibl. M. p. th. q. 2*), du Vᵉ siècle, en onciale, originaire d'Italie ; *P* (*Paris Nat. lat. 13349*), du VIIIᵉ siècle, originaire du nord de la France et conservé autrefois à l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie. Si *P* a été

utilisé par les Mauristes (éd. J. Martianay, Paris 1699), *W* est ici exploité pour la première fois.

Du reste de la tradition manuscrite, l'éditeur ne s'est pas occupé. Son apparat signale les plus infimes détails orthographiques de *W* et *P* et, pour le reste, reprend les données des éditions antérieures, y compris leurs notes. Le lecteur a quelque peine à extraire de cette masse les éléments utiles pour refaire l'histoire du texte et contrôler le choix de l'éditeur. Il est clair que l'accord *WP* est presque toujours décisif et fournit un texte très supérieur à celui des éditions précédentes. Mais quelques pages assorties de ce copieux apparat auraient suffi à la démonstration. Pour l'ensemble du texte, on aurait dû laisser tomber les particularités purement orthographiques et se contenter, pour les éditions antérieures, de signaler les divergences de Migne (= D. Vallarsi, Venise 1767², basée sur des manuscrits italiens, dont un du Xe siècle). Ainsi apparaîtraient plus clairement les rapports qui unissent *W* et *P*, rapports dont l'éditeur s'est assez peu soucié. Des fautes propres à *W* semblent prouver l'indépendance de *P* ; ainsi en III, 206 (p. 278), où *P* a le bon texte *Iob*, contre *W* qui a fautivement *Iacob*. Sauf si l'on suppose, entre *W* et *P*, l'intervention d'un correcteur particulièrement compétent dans le domaine biblique : voir aussi le cas de III, 220 (p. 279) critiqué plus loin. On admettra que deux témoins, même bons et très anciens, sont une base fort étroite ; car il reste à démontrer que les manuscrits plus tardifs en dérivent. Quelques collations de sondage étaient pourtant faciles à faire et indispensables du point de vue critique, en tout cas pour le *Vat. Pal. 175*, du Xe siècle (le plus ancien manuscrit de Vallarsi) et pour *Paris Nat. lat. 2678*, du XIIe siècle (utilisé par Martianay). Cela aurait pris moins de temps et aurait été plus utile que de gonfler l'apparat en reprenant intégralement et sans contrôle les indications d'éditions périmées.

Pour l'établissement du texte, le choix de l'éditeur repose en définitive sur des arguments de critique interne. Mais M. A. n'évite pas toujours le danger d'adopter le texte facile, qui ne rend pas compte de la leçon rejetée comme fautive dans l'apparat. En I, 280 (p. 258), *minimorum* (adopté) n'explique pas *miser mimorum W* (qui suggère plutôt la conjecture *miserrimorum*). En II, 67 (p. 263), *quantum* (adopté) est une correction puriste ; il faut garder *quantos W* (dans le sens de *quot*), confirmé par la faute *quantus P*. En III, 251 (p. 280), s'il faut — ce qui n'est pas certain — rétablir *ad gregem* omis par *W*, il faut lire avec *P* : *ouem ad gregem suis humeris* (l'omission s'expliquant dès lors dans *W* par saut de *-em* à *-em*), et non le texte adopté : *ouem suis humeris ad gregem*, qui ne rend pas compte de l'accident. En VII, 42 (p. 301), les leçons des manuscrits *uidentem* ou *ridentem* sont inexplicables à partir de *mentem* que l'éditeur adopte contre toute logique (voir p. 248c, 2e alinéa) ; d'ailleurs *uidentem WP* convient parfaitement au contexte. En III, 220 (p. 279), le texte retenu a peu de chance d'être le bon. Il s'agit d'une citation de *Rom.* 1,20, où il est dit : (*Inuisibilia enim*) *ipsius a creatura mundi...* (*Vulg.*, rigoureusement parallèle au grec : (*τὰ γὰρ ἀόρατα*) *αὐτοῦ ἀπὸ κτισέως κόσμου*). Voici le texte des manuscrits : (*inuisibilia enim*) *mundi W*, (*inuisibilia enim*) *a creatura mundi P*. Il est possible que *P* ait été complété d'après la Vulgate ; encore n'est-ce pas certain, car le mot *ipsius* n'a pas été suppléé. Ce qui est sûr, c'est que l'état ancien du texte a le mot *mundi* et que, dans *W*, sa présence n'est pas due à une conformation à la Vulgate. Sur quelle base l'éditeur préfère-t-il le texte : (*inuisibilia enim*) *dei* ?

La valeur des témoins mis en œuvre est donc pour beaucoup dans la supériorité de cette édition sur les précédentes. Mais l'usager fera bien de consulter l'apparat et de se livrer à un sérieux travail critique lorsque le texte n'est pas garanti par l'accord *WP*. Il faut louer le soin avec lequel les collations semblent avoir été

faites, soin qui caractérise également l'élaboration des différents index : — *locorum Sacrae Scripturae*, p. 365-396 ; — *scriptorum*, p. 397-398 ; — *nominum hebraicorum*, p. 399-419. Signalons deux coquilles : I, 137 (p. 254) et VII, 43 (p. 301). F. P.

2740. G. DE PLINVAL. *La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateismo.* — Augustinus 1 (1956) 581-600.

Les pages 587-591 traitent de la doctrine et de l'esprit du pélagianisme.

2741. M. PELLEGRINO. *S. Agostino visto dal suo primo biografo Possidio.* — Scuola cattol. 82 (1954) 249-266.

Possidius a connu Augustin durant près de quarante ans. En présentant son maître avant tout comme un homme d'Église, il a touché un aspect essentiel de sa personnalité. D'autre part son admiration pour Augustin et son goût de l'édification n'ont pas nui à la fidélité du portrait. C. V. P.

2742. J. H. KOOPMANS. *Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 149-153.

L'*Ep.* 146 date de 410 ; les premières rencontres avec Pélage sont antérieures au 1er juin 411. Le concile de Carthage, où Caelestius fut condamné, doit se placer entre le début de juillet et le début de septembre 411.

2743. V. CAPÁNAGA. *San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión.* — Augustinus 1 (1956) 33-48.

Les étapes de la conversion d'Augustin, en tenant compte des études récentes.

2744. C. VACA O. S. A. *La experiencia religiosa en San Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 185-204.

En suivant le récit des *Confessions*, le P. V. approuve la thèse du P. C. Boyer, d'après laquelle Augustin s'est converti au christianisme avant la lecture des livres des « platoniciens ». C. V. P.

2745. S. ALVAREZ TURIENZO. *San Agustín y la soledad.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 377-406.

Contrairement à l'attitude des auteurs modernes, la « confession » d'Augustin se traduit par la recherche du contact avec Dieu. C'est pourquoi Augustin n'est pas un solitaire. C. V. P.

2746. G. BARDY. *Saint Augustin et les médecins.* — Année théol. august. 13 (1953) 327-346.

Depuis son contact avec Vindicianus, Augustin a toujours montré de l'intérêt pour les médecins et la médecine. Il se réfère au traité *Gynecia* de Soranus, qu'il a pu lire en latin. Mais il doit le meilleur de ses connaissances médicales à des

informations orales et à l'observation directe (ceci en particulier pour les détails qu'il donne dans le *De anima et eius origine*). C. V. P.

2747. H. von Campenhausen. *Augustin als Kind und Überwinder seiner Zeit.* — Welt als Geschichte 13 (1953) 1-11.

Augustin a modifié profondément les idées de son temps sur la formation intellectuelle, la notion des rapports politiques et sociaux de l'homme (désormais l'individu n'appartient plus à l'État et à la civilisation, mais à Dieu et à l'ordre chrétien) et la conception de l'homme même (le point d'appui de l'homme n'est plus en lui-même, mais en Dieu et dans le secours de sa grâce). C. V. P.

2748. S. Aurelii Augustini *De excidio Urbis Romae sermo.* A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary by M. V. O'Reilly. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 89). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, xvii-95 p. Dl. 1.25.

Le sermon *De excidio Urbis* a été prêché par saint Augustin peu après la prise de Rome en 410. L'introduction de Sr O'R. s'attache à montrer son authenticité, souligne les parallèles textuels avec *De civ. Dei* I, étudie le style et consacre une attention toute particulière à la tradition du texte. Vingt manuscrits ont été étudiés et utilisés pour la restitution du texte : *Wolfenbüttel 4096* (*W*), *Saint-Gall 397* et dix-huit autres répartis en deux familles : *y* (sept témoins du livre I de la « collection tripartite », dans laquelle figure le sermon) et *z* (le manuscrit *Avranches 94* qui a servi aux Mauristes, le texte du *Correctorium* de Robert de' Bardi, chancelier de Paris [voir *Bull.* VIII, n° 1254], et neuf autres témoins). Le procédé éclectique n'offrant pas beaucoup de ressources, Sr O'R. a fondé son texte sur *W*, dont C. Lambot a démontré la première origine africaine. Les extraits de Florus de Lyon et du *Milleloquium* de Barthélemy Carusi, contemporain et ami de Robert de' Bardi, sont de peu d'utilité. Le commentaire succinct traite surtout des questions lexicologiques et de la teneur du texte biblique cité par Augustin. C. V. P.

2749. Aurelii Augustini *Contra Academicos, De beata vita, necnon De ordine libri.* Quos ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit W. M. Green (Stromata patristica et mediaevalia, 2). — Ultraiecti, In Aedibus Spectrum, 1955 ; in 8, 149 p. Fl. 7.50.

M. G. a voulu offrir au lecteur une édition manuelle des trois premiers dialogues de saint Augustin. L'introduction passe rapidement en revue les sept manuscrits sur lesquels repose le texte du premier et du troisième et les quatre qui ont servi à établir le texte du second. Ces manuscrits ont déjà été décrits plus complètement par P. Knoell.

Le texte de M. G. diffère légèrement de celui de son prédécesseur en ce que, pour le *Contra Academicos* et le *De ordine*, il accorde une importance moins exclusive au ms. *Paris Nat. 13369* (provenant de Corbie ; utilisé également par les Mauristes) et qu'il suit des critères moins rigoureux pour le choix des leçons entre les deux familles α et β (à laquelle appartient le fragment conservé dans les *Excerpta* d'Eugippius). Cette manière de faire a pour conséquence de rapprocher davantage le texte de M. G. de celui des Mauristes.

Des notes, dans le premier apparat, renvoient aux sources d'Augustin (Cicéron, Salluste, Plotin, etc.), aux textes parallèles, ainsi qu'aux travaux de P. Courcelle et du P. P. Henry. C. V. P.

2750. S. Aurelii Augustini *Opera*. Pars VIII : *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*. Post Maurinos textum edendum curavit R. Willems O. S. B. (Corpus Christianorum, Series Latina, 36). — Turnholti, Brepols, 1954 ; in 8, xx-706 p.

L'introduction traite d'abord de la division des *Tractatus* dans les manuscrits. Pour la division en deux groupes dom W. adopte les vues de S. M. Zarb : les *Tractatus* 1-54 ont été prêchés entre le 16 mars et le 23 novembre 413, les autres (55-124) ont été dictés vraisemblablement en 418. Il rejette la « nova hypothesis » de M. M. Le Landais (voir *Bull.* VII, nº 2411).

La liste des manuscrits a été dressée à l'aide de celle donnée par R. J. Dean dans *Journal theol. Studies* 36 (1935) 114-115, complétée par celles des Mauristes (pourtant dom W. n'a pas identifié un certain nombre d'entre eux, et il n'en souffle mot) et des éditeurs de Louvain.

Le texte des *Tractatus* ayant été bien conservé, on pouvait se dispenser de collationner à nouveau les manuscrits en vue de son établissement : celui des Mauristes paraît satisfaisant et dom W. s'est contenté de le corriger çà et là. Quelques rares collations doivent convaincre le lecteur que le travail ne présente pas d'intérêt majeur (le passage le plus important est le *Tractatus* X, où dom W. signale les variantes d'Eugippius et du ms. *Rome Vallicell. A. XIV*). Les variantes et les notes des Mauristes ont été reproduites au bas des pages. Dom W. a complété les renvois aux textes scripturaires. C. V. P.

2751. M. P. J. van den Hout. *A propos de la nouvelle édition des Tractatus in Iohannis Evangelium de saint Augustin dans le Corpus Christianorum*. — Augustiniana 5 (1955) 296-308.

Recension très sévère relevant les nombreuses lacunes et inexactitudes qui déparent l'édition de dom R. Willems (voir *Bull.* VIII, nº 2750) et discutant en détail une cinquantaine de leçons.

Signalons deux autres recensions : Chr. Mohrmann, dans *Vigiliae christ.* 10 (1956) 61 et G. Folliet, dans *Revue Études august.* 3 (1957) 403-405. C. V. P.

2752. M. Pellegrino. *Intorno al testo del « De libero arbitrio » di S. Agostino*. — Rivista Filol. Istruz. classica 86 (1958) 186-188.

Signale quatre passages où des raisons de sens ou de style invitent à choisir une leçon différente de celle qui a été accueillie dans le texte de W. M. Green (voir *Bull.* VIII, nº 2251).

2753. A. Mandouze. *Saint Augustin ou le rhéteur canonisé*. — Bulletin Assoc. G. Budé, série IV (1955) nº 2, 37-41.

En appelant Augustin un rhéteur on oublie trop souvent ce que le titre comporte en réalité. A l'époque d'Augustin le rhéteur pratiquait non seulement l'art

de bien dire, mais aussi celui de bien penser et de bien écrire. C'était en même temps un philosophe et un écrivain. Augustin en est un exemple éminent.

C. V. P.

2754. J. García Jiménez. *La retórica de S. Agustín y su patrimonio clásico.* — Ciudad de Dios 168 (1955) 11-32.

La conception augustinienne de la rhétorique et de son rôle, principalement d'après le *De doctrina christiana.*

2755. E. Hill O. P. *St. Augustine as a Preacher.* — Blackfriars 35 (1954) 463-471.

De nombreux exemples illustrent la manière de prêcher d'Augustin.

2756. M. Jourjon. *Sarcina, mot cher à l'évêque d'Hippone.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 258-262.

Dans la langue militaire *sarcina* désigne le paquetage du soldat. Augustin emploie le mot pour désigner non seulement sa fonction épiscopale, mais aussi parfois le fardeau de sa vie (par exemple la 3^e *Enarr. in Ps.* 36, 3, 20).

C. V. P.

2757. G. N. Knauer. *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen.* — Hermes, Zeitschr. klass. Philol. 85 (1957) 216-248.

Ce très bel article a pour objet l'unité des *Confessions* (livres I-XIII). Celles-ci décrivent le pèlerinage de l'âme qui, ayant abandonné Dieu, appelle au secours et comprend, bien plus tard, que Dieu était déjà avec elle dans la *regio dissimilitudinis* pour l'arracher à son état de misère et la remettre sur le droit chemin (l. I-IX) qui la mènera à la cité de Dieu (l. XI-XIII), un moment entrevue (l. X). Le récit d'Augustin est marqué par les images de la route (*via*, mais aussi *deserere, errare, fugere, ambulare, cadere, surgere, peregrinari* etc.) et du lieu de séjour (*regio, ibi, patria, quies* etc.), soigneusement relevées par M. K. Il est dominé en outre par le symbole, partout présent, du fils prodigue qui retourne à la maison de son père.

C. V. P.

2758. R. Flórez O. S. A. *Apuntes sobre el libro X de las Confesiones de S. Agustín.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 5-34.

Le livre X aurait été écrit après les autres. L'article est divisé en trois parties : 1) plan et division du livre X ; 2) méthode de pensée d'Augustin (elle est méditative, mystique ; elle présente beaucoup de parenté de pensée et d'expression avec certains textes du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix) ; 3) les thèmes principaux : conscience de soi et sincérité. Cet article apporte une bonne contribution au problème de la mystique d'Augustin.

C. V. P.

2759. F. Châtillon. *Plotiniana.* I : *ETIBIPATERETIBIOMNIA.* — Revue Moyen Age latin 8 (1952) 273-304.

La leçon *et ibi patere tibi omnia* a pour le moins autant de chances que celle

qui figure dans les éditions critiques : *et ibi pater et ibi omnia* (*De civ. Dei* IX, 17). Elle a été préférée par tout le moyen âge jusqu'à Jean-Louis Vivès. Il est regrettable que les éditions modernes ne la signalent pas en note. C. V. P.

2760. A. Penna. *Il « De consensu evangelistarum » ed i Canoni eusebiani.* — Biblica 36 (1955) 1-19.

Un examen attentif du *De consensu evangelistarum* montre que saint Augustin n'a pas utilisé les Canons d'Eusèbe. Il n'a pas utilisé non plus le *Chronicon*, bien qu'il l'ait connu. C. V. P.

2761. J. Vaz de Carvalho. *Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio ?* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 142-153.

Après avoir établi la chronologie précise du *De civitate Dei* d'Augustin et des *Historiae adversus paganos* de Paul Orose, M. V. montre par une analyse de textes parallèles que les deux auteurs dépendent l'un de l'autre. C. V. P.

2762. M. F. Sciacca. *Saint Augustin et le néoplatonisme.* La possibilité d'une philosophie chrétienne (Chaire Cardinal Mercier). — Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in 8, 69 p. Fr. 65.

Dans ce petit livre M. S. montre comment saint Augustin a corrigé le néoplatonisme par son christianisme. Quatre chapitres : 1) La rencontre avec les néoplatoniciens : Augustin est catholique *avant* de lire les livres des *Platonici* ; il découvre chez eux la notion d'un Dieu spirituel et une « méthode » pour résoudre le problème du mal ; il corrige leurs thèses par des apports chrétiens : l'incarnation du Verbe et une notion du mal qui n'est *que* défaut d'être, alors que Plotin considère le mal comme une substance nécessaire. 2) La critique du scepticisme des Académiciens : la distinction platonicienne des deux mondes, l'intelligible et le sensible, est la base de cette philosophie *verissima*, qu'il creuse dans la confiance qu'elle peut s'harmoniser avec la Bible. 3) La doctrine de la sensation et du composé humain et la critique du néoplatonisme : l'idée que la sensation *non est corporis sed animae per corpus* entraîne l'existence d'un lien substantiel entre l'âme et le corps ; la doctrine de l'unité substantielle se retrouve dès 388 dans la définition encore imparfaite de l'homme : *anima rationalis mortali atque terreno utens corpore*, définition qui ne peut se comprendre qu'à la lumière des textes postérieurs ; or ceux-ci ne sont pas platoniciens. 4) La dialectique de la nature humaine : l'homme est un être créé pour une destinée dont l'accomplissement transcende tous ses actes et l'ordre de la nature ; il n'atteint son accomplissement que par la prise de conscience de soi, alors que chez Plotin le progrès spirituel aboutit à la disparition de la conscience. La conclusion qui se dégage du livre se trouve p. 19 : Augustin « fait entrer dans le christianisme ce qui, du platonisme, peut y entrer, mais de manière que le platonisme devienne chrétien, et non pas que le christianisme devienne platonicien ». C. V. P.

2763. S. Caramella. *I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 49-54.

Parmi les *Platonici* de *Conf.* VII, 9, 13-15 on ne peut compter ni Plotin, ni Numenius d'Apamée, mais bien Philon d'Alexandrie, dont Augustin aurait connu les *Quaestiones et solutiones in Genesim.* C. V. P.

2764. F. Cayré. *Saint Augustin, initiateur de l'école d'Occident.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 449-463.

Par « école d'Occident » le P. C. entend un climat de pensée, un ensemble de tendances doctrinales communes aux Pères et aux docteurs occidentaux. Il réunit les traits caractéristiques de cette « école » et montre comment ils remontent tous à Augustin. C. V. P.

2765. J. Zaragüeta. *Agustinismo y Escolasticismo.* — Augustinus 2 (1957) 49-55.

Compare les deux doctrines au double point de vue : conception du monde, conception de la vie humaine.

2766. F. Châtillon. *Augustini magistri.* — Revue Moyen Age latin 10 (1954) 177-219.

Remarques se rapportant aux deux premiers tomes d'*Augustinus Magister* (voir *Bull.* VII, n° 152). M. Ch. reproche notamment à G. Bardy d'avoir simplifié le problème des « méthodes de travail de saint Augustin » ; il souligne l'importance de la pensée manichéenne telle que nous la connaissons depuis la découverte des textes du Fayoum et de Turfan pour comprendre saint Augustin, soit dans le détail de son langage, soit dans les grands problèmes dont il traite : Dieu, création, providence, matière et mal, péché, rédemption, grâce. C. V. P.

2767. S. Alvarez Turienzo O. S. A. *La cuestión agustiniana.* — Ciudad de Dios 168 (1955) 257-272, 399-415.

Quels sont les rapports entre Augustin et Thomas ? Examen des positions de Ch. Boyer, J. Maritain, E. Gilson et M. Blondel.

2768. G. del Estal O. S. A. *S. Agustín y el único agustinismo.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 5-24.

Le principe de l'intériorité ; comparaison de saint Augustin avec saint Thomas ; difficulté de connaître la vraie pensée d'Augustin.

2769. A. Gemelli O. F. M. *L'agostinianesimo eterno.* — Rivista Filos. neo-scol. 46 (1954) 313-320.

Cet augustinisme éternel consiste dans le sentiment que l'homme a de sa propre insuffisance et dans la confiance en les mérites du Christ. Le P. G. montre la voie par laquelle Augustin est arrivé à cette attitude intérieure. C. V. P.

2770. F.-J. Thonnard. *Ontologie augustinienne.* — Année théol. august. 14 (1954) 41-53.

Exposé suivant les cadres de pensée aristotéliciens. Le P. Th. souligne d'autre part le caractère platonicien de cette ontologie.

2771. J. Pegueroles S. I. *San Agustín ante la angustia y la paz existenciales.* — Pensamiento 10 (1954) 423-453.

Comparaison entre la doctrine des existentialistes modernes et saint Augustin sur les points suivants : phénoménologie de l'être contingent ; angoisse existentielle ; angoisse devant la vérité ; la paix, victoire sur l'angoisse ; l'homme créé pour Dieu. Les citations augustiniennes sont empruntées de préférence aux *Confessions.* C. V. P.

2772. A. Caturelli. *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarollo en Santo Tomás de Aquino* (Publicaciones del Instituto de metafísica et historia de los sistemas metafísicos, Serie B,6). — Córdoba (Argentina), Universidad Nacional, 1954 ; in 8, 67 p.

Deux parties : 1) la doctrine du maître chez saint Augustin, d'après les textes de ses œuvres (le langage, le signe, le maître intérieur) ; 2) le développement de cette doctrine chez saint Thomas (*De veritate, Summa theol.*). Alors que pour Augustin le maître humain met le disciple dans les conditions de découvrir en lui-même la vérité, saint Thomas considère la science comme le fruit d'une double causalité, celle du maître et celle du disciple. C. V. P.

2773. E. González. *El concepto y método de la teología en « De Trinitate » de San Agustín.* — Augustinus 1 (1959) 379-398.

Comparaison avec la conception et la méthode thomistes.

2774. A. Vecchi. *Filosofia e teologia nella morale agostiniana.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 555-574.

Dans la morale d'Augustin raison et révélation suivent une voie parallèle : l'homme peut atteindre le bonheur par sa raison, mais d'autre part il éprouve en lui les déficiences de sa propre nature ; il connaît en sa nature le bonheur auquel il aspire, mais ailleurs c'est la Bible qui le lui révèle ; l'âme humaine est créée par Dieu, mais elle est aussi reçue des parents, chargée du péché d'Adam. En soulignant ces aspects complémentaires, Augustin n'a pas voulu poser de dilemne. C. V. P.

2775. R. Paciorkowski. *L'apologétique nouvelle et la pensée augustinienne.* — Collectanea theologica 24 (1953) 235-240.

L'apologétique de l'Église, à la manière du cardinal Dechamps, telle qu'elle a été développée par saint Augustin.

2776. M. Oltra O. F. M. *Como se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 281-289.

Décrit les deux chemins qui conduisent l'homme à l'acte de foi : l'angoisse du cœur et la sagesse.

2777. J. A. Hardon S. J. *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics.* — Theol. Studies 5 (1954) 229-257.

Doctrine de saint Augustin, p. 230-231 ; de saint Thomas, p. 231-234.

2778. T. Gallus S. J. *Principia exegetica S. Augustini ad Gen. 3,15 applicata.* — Verbum Domini 32 (1954) 129-141.

Dans la première partie de l'article le P. G. établit les principes suivis par saint Augustin dans ses divers commentaires du début de la Genèse. Constatant ensuite qu'Augustin ne défend pas la thèse, selon lui traditionnelle, de l'interprétation « mariologique » de *Gen.* 3, 15, il montre que celle-ci est néanmoins conforme aux principes exégétiques d'Augustin. Pour y arriver, il fait des distinctions qui sont totalement étrangères à la pensée de l'évêque d'Hippone.
C. V. P.

2779. L. Cilleruelo O. S. A. *Origen del simbolismo del numero siete, en S. Agustín.* — Ciudad de Dios 165 (1953) 501-511.

Augustin l'aurait emprunté aux catéchèses baptismales et aux sermons de saint Ambroise.

2780. C. Boyer S. J. *L'existenza di Dio secondo S. Agostino.* — Rivista Filos. neo-scol. 46 (1954) 321-331.

Augustin a développé la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Mais sa voie préférée est celle qui passe par l'esprit de l'homme (Dieu est la lumière qui nous fait percevoir toute vérité). A cette voie se rattache l'argument eudémonique (Dieu, source de tout bonheur), car si le bonheur se trouve dans la possession de Dieu, la possession se réalise dans la connaissance. C. V. P.

2781. R. Flórez O. S. A. *La ceguerra humana en el conocimiento de Dios según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 291-301.

Cette cécité est double, selon ses causes : le péché originel, les trois concupiscences. Deux remèdes : la réflexion et la foi.

2782. S. Casas Blanco. *El conocimiento de Dios en la filosofía de San Agustín.* — Augustinus 1 (1956) 63-81.

Schéma d'un cours, avec références aux textes, choix de textes et bibliographie.

2783. J. I. Alcorta y Echevarría. *El conocimiento divino según San Agustín. Vía afirmativa.* — Augustinus 3 (1958) 309-321.

M. A. esquisse la preuve augustinienne de l'existence de Dieu et examine ses fondements.

2784. Ch. Boyer. *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 303-307.

D'après le P. B. ces voies sont au nombre de trois : 1) l'insuffisance des êtres de ce monde à rendre compte par eux-mêmes de leur existence ; 2) l'exigence de l'illumination divine pour expliquer le fait de la connaissance humaine ; 3) notre désir naturel du bonheur est l'effet de notre destination au bien suprême.
C. V. P.

2785. F. Casado O. S. A. *El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criatura) en la metafísica agustiniana.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 5-18.

L'homme, être relatif, doit admettre l'existence de Dieu et se tourner vers lui (*conversio*) s'il veut éviter l'absurde. Tel est le sens de la preuve de l'existence de Dieu développée par Augustin dans *De libero arbitrio* II. C. V. P.

2786. D. Martins. *Deus no sistema de Santo Agostinho.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 177-189.

Le Dieu du système d'Augustin n'est pas différent de celui qu'il a cherché à toutes les étapes de sa vie.

2787. R. Bradley. *Naming God in St. Augustine's Confessions.* — Thomist 17 (1954) 186-196.

Dieu, être subsistant et beauté transcendante, dans la doctrine de saint Augustin. Comparaison avec Plotin.

2788. J. R. San Miguel. *Los términos « acto » y « potencia » en la filosofía neoplatónica y agustiniana.* — Augustinus 4 (1959) 203-237.

Le fondement de l'ontologie plotinienne est le dynamisme intérieur de l'être vivant. La δύναμις (puissance) de Plotin n'a rien à voir avec celle d'Aristote : c'est une puissance agissante, une force active, vitale. De même l'*ἐνέργεια* (acte) est la vie même de la substance, vie qui a son principe en celle-ci. Puissance et acte sont enracinés dans la substance.

Chez Augustin il en va de même. L'âme humaine est considérée avant tout comme un être vivant. Ses facultés ou puissances sont des *vires* (non *potentiae*) *animae*. A l'*ἐνέργεια* néoplatonicienne correspond chez Augustin l'*actus* ou activité résultant de la force intérieure de l'être. C'est particulièrement clair dans le *De quant. animae* (les sept degrés ou *actus* de l'être) et dans le *De Trinitate*. Le terme *substantia* dit de l'âme connote toujours, par opposition au mot *subiectum*, une relation de l'être actif avec ses activités. Toute substance spirituelle est donc, pour Augustin, un être vivant, opérant par lui-même. C. V. P.

2789. C. Zimara. *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus.* — Freiburger Zeitschr. Philos. Theol. 1 (1954) 353-393.

Dans *De div. quaest.* 83, 17, *De div. quaest. ad Simplicianum* II, 2, *De civ. Dei* XI, 12 et *De Trin.* XV, 7, 13 Augustin parle comme si les choses et les événements de ce monde étaient constamment présentes devant Dieu, mais il entend par là que ces choses et ces événements sont en Dieu par leurs *rationes* éternelles et immuables. De cette manière il maintient l'immutabilité divine.

C. V. P.

2790. F. von Rintelen. *Bonitas creationis-Bonitas Dei.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 523-541.

Étudie, dans le langage de la « Wertphilosophie » allemande, les thèmes suivants développés par Augustin : toute valeur (*bonitas*) est perfection ; les valeurs créées forment une échelle ascendante ; la valeur conduit à la béatitude ; Dieu est la valeur absolue. C. V. P.

2791. Th. A. Wassmer S. J. *Platonic Thought in Christian Revelation as Seen in the Trinitarian Theology of Augustine.* — American eccles. Review 139(1958) 291-298.

Augustin subit l'influence de Plotin quand il insiste sur l'unité du Dieu chrétien et sur sa vie intérieure de connaissance et d'amour qui le rend entièrement indépendant de sa création. Il se sépare de Plotin dans sa doctrine des relations divines et dans sa recherche des analogies de la Trinité dans l'âme humaine.

C. V. P.

2792. J. Racette S. J. *Le livre neuvième du De Trinitate de S. Augustin.* — Sciences ecclés. 8 (1956) 39-57.

Les trois termes *mens, notitia, amor* dans leurs relations mutuelles ; l'intuition fondamentale d'Augustin dans ce livre IX (pour retrouver dans l'homme l'image de la Trinité, il faut partir de l'amour que la *mens* porte à elle-même) ; l'imprécision des termes *notitia* et *amor* (chacun de ces termes peut signifier une action, une substance qui est le principe de cette action, la même substance objet de l'action). C. V. P.

2793. J. Morán. *Las relaciones divinas según San Agustín.* — Augustinus 4 (1959) 353-372.

Augustin a défendu la théorie des relations divines dans la Trinité afin de rendre la foi plus intelligible, et non pour combattre soit le modalisme (J. Tixeront, F. Cayré), soit l'arianisme (O. Bardenhewer, A. Wilmart). L'article veut examiner les antécédents dogmatiques de cette théorie dans l'Ancien Testament et dans les confessions de foi antérieures à Augustin, puis les antécédents théologiques en Orient. De cette seconde partie on ne lit que l'introduction où le P. M. soutient qu'Augustin n'a lu les Pères grecs qu'en traduction latine et que par conséquent il n'est pas possible d'établir dans quelle mesure sa théorie des relations divines a été influencée par eux. C. V. P.

2794. G. Bonner. *St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit.* — Sobornost', Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius, Series 4, no 2 (1960) 51-66.

La doctrine trinitaire de saint Augustin dépend de l'enseignement des Pères grecs : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Épiphane et Didyme l'Aveugle. Sa doctrine de la procession de l'Esprit n'a jamais varié : l'Esprit procède *principaliter* du Père, il procède du Fils *per donum Patris.* Cette doctrine est plus proche de celle des Pères grecs qu'on ne le pense. M. B. va jusqu'à dire que les deux sont équivalentes. C. V. P.

2795. A. Turrado O. E. S. A. *El platonismo de San Agustín y su doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo.* — Augustiniana 5 (1955) 471-486.

Pierre Lombard, et sans doute aussi Denis Pétau, avaient cru trouver chez Augustin la doctrine de l'union personnelle du Saint-Esprit, à l'exclusion du Père et du Fils, avec l'âme du juste. Le P. T. présente d'abord la pensée de Pierre Lombard et de Denis Pétau, pour examiner ensuite celle d'Augustin. Celui-ci,

s'inspirant de Platon, identifie Dieu, Bien suprême et charité. Cependant, tout comme il distingue la sagesse éternelle (le Verbe) et la sagesse participée, de même il distingue l'Esprit, don éternel du Père et du Fils, et la charité participée, dans laquelle les justes connaissent la procession éternelle de l'Esprit, comme Moïse connut Dieu dans le buisson ardent (*Serm.* 23). C. V. P.

2796. Ch. Boyer S. J. *Éternité et création dans les derniers livres des Confessions.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 441-448.

La notion d'éternité est la source de la contemplation d'Augustin dans les livres XI-XIII des *Confessions.*

2797. J. Chaix-Ruy. *Le problème du temps dans les Confessions et dans la Cité de Dieu.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 464-477.

Les *Confessions* posent le problème du temps en termes psychologiques. L'antinomie existentielle que le temps exprime et traduit ne peut être surmontée que par référence à l'être qui nous confère notre extratemporalité. Dans la *Cité de Dieu* le temps apparaît dans sa dimension ontologique. Augustin détermine d'abord le coefficient de négativité qui l'altère constamment. Ensuite, entre le temps et l'éternité, il situe le temps des anges, mouvement sans altération, dont les moments sont tous présents. C. V. P.

2798. V. J. Bourke. *St. Augustine and the Cosmic Soul.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 431-440.

Mgr B. passe en revue les textes d'Augustin concernant l'âme du monde et conclut : Augustin a toujours refusé d'affirmer ou de nier l'existence de l'âme du monde ; il s'est opposé catégoriquement à sa divinisation. C. V. P.

2799. L. Rey Altuna. *La forma estética del universo agustiniano.* — Augustinus 1 (1956) 235-253.

La suprême catégorie esthétique est la forme ; de la forme résultent le nombre, l'ordre et l'harmonie. Les normes de la beauté formelle sont inscrites dans la loi éternelle, dans la sagesse de Dieu. L'univers d'Augustin est le résultat d'une harmonie produite par des forts contrastes ; de cette manière et contrairement à la doctrine de Plotin la matière contribue à l'ordre et à la beauté de l'ensemble. C. V. P.

2800. L. Rey Altuna. *La actitud estimativa de lo bello en San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 351-358.

Deux mouvements portent l'homme vers le beau : l'amour et la connaissance. A cette dernière concourent, chacune pour sa part, la vue, l'ouïe, la fantaisie et l'intelligence. Le plaisir esthétique est fondé sur l'intuition d'une mystérieuse unité. C. V. P.

2801. P. Palmeri. *La persona umana nel pensiero di S. Agostino.* — Studia Patavina 1 (1954) 370-399.

La partie centrale de l'article traite de l'âme humaine, image de la Trinité, d'après le *De Trinitate* et le *De civ. Dei* XI, 26.

2802. R. Flórez O. S. A. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Veritas, 1). — Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1958 ; in 12, 223 p. Pes. 65.

Cette thèse, présentée en 1953 à l'université de Fribourg en Suisse, se rapporte à l'anthropologie d'Augustin. « Les deux dimensions de l'homme » sont non pas le corps et l'âme, mais « une partie de l'homme qui s'oppose à l'autre partie ». Augustin considère l'homme à la fois comme le sujet, le théâtre et l'enjeu d'un combat intérieur entre les forces du bien et du mal. Le livre comporte six chapitres : le mystère de l'homme appelé à réaliser la perfection de sa nature ; la présence de Dieu et la présence du péché dans l'homme ; la tension entre ces deux forces d'après les textes d'Augustin ; un exemple de cette tension : le temps conçu comme « équivocité », ou mieux comme le lieu spirituel du salut ou de la perdition ; l'unité radicale de l'homme et sa vocation à rétablir l'unité, rompue par le péché ; le rôle du libre arbitre dans la reconquête de l'unité intérieure. L'enquête du P. F. s'impose à l'attention par le soin avec lequel il a relevé les beaux textes des *Confessions* et des autres œuvres d'Augustin.

Le chapitre se rapportant au temps (p. 121-152) ne fait pas partie de la thèse. Il avait paru sous le titre de *El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín*, dans *Ciudad de Dios* 166 (1954) 61-86. C. V. P.

2803. M. F. Sciacca. *Il composto umano nella filosofia di Sant' Agostino.* — Studia Patavina 1 (1954) 211-216.

2804. M. F. Sciacca. *El compuesto humano en la filosofía de San Agustín.* — Ciencia y Fe 10, nº 40 (1954) 7-24.

2805. M. F. Sciacca. *O composto humano na filosofia da Santo Agostinho.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 125-141.

Cet article a paru également en français comme chapitre 3 (*Doctrine de l'homme*) du livre de M. S., *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 21-48 (voir *Bull.* VIII, nº 2762).

2806. J. Heijke. *God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus.* — Bijdragen 16 (1955) 357-377.

L'étude du thème de l'image de Dieu chez saint Augustin doit prendre son départ dans les textes autres que ceux du *De Trinitate*. Selon la conception plotinienne, reprise par Augustin, il faut distinguer dans toute création deux moments : l'acte divin et la *conversio* de la créature vers Dieu. Or, dans le cas de l'homme, cette *conversio* est une adhésion spirituelle à Dieu, adhésion qui est à la fois une donnée ontologique et un programme moral. Grâce à cette *conversio*, diminuée mais non anéantie par le péché (*aversio*), l'homme est *capax Dei*. La *conversio* est étroitement liée à la conscience de soi : croître dans la *conversio* c'est également croître dans la conscience de soi. C'est sur ce processus d'auto-conscience que le *De Trinitate* apporte alors d'utiles compléments, notamment lorsque Augustin montre comment, par sa création même, l'esprit possède (*memoria*), connaît (*cogitatio*) et aime (*amor*) Dieu. De cette manière l'esprit de l'homme est l'image de la Trinité.

Cet article intéressant est suivi d'un résumé français. C. V. P.

2807. M. F. Sciacca. *L'origine dell'anima secondo Sant'Agostino.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 542-550.

L'âme d'Adam a été créée *ex nihilo*. Quant à l'origine des âmes de ses descendants, Augustin exclut l'émanation divine, le traducianisme matériel de Tertullien et la métempsycose. On croit généralement qu'Augustin a hésité toute sa vie à se prononcer entre le créatianisme, que sa raison philosophique lui recommandait, et le traducianisme spiritualisé, qui lui semblait mieux garantir la transmission du péché originel. M. S. pense, sans oser l'affirmer trop catégoriquement, que pour Augustin l'un n'excluait pas l'autre. Le système augustinien pourrait donc s'appeler un créatianisme traducianiste. C. V. P.

2808. R. Jolivet. *San Agustín y la preexistencia platónica de las almas.* — Augustinus 1 (1956) 49-51.

En admettant la doctrine de la réminiscence, Augustin n'a pas adopté celle de la préexistence des âmes (contre E. Gilson et J. Hessen).

2809. J. Barbosa Pinto. *Santo Agostinho e a imortalidade da alma. Originalidade de sua prova.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 154-165.

M. P. reproduit d'abord les arguments de Platon et de Plotin. Il montre ensuite comment saint Augustin les a corrigés : l'âme est immortelle non par essence, mais parce qu'elle a reçu l'immortalité de Dieu, qui seul est immortel par lui-même. De la même manière elle a reçu le mouvement de Dieu, principe de tout mouvement. C. V. P.

2810. V. Melchiorre. *Temporalità e ripresa in S. Agostino.* — Rivista Filos. neo-scolast. 49 (1957) 459-468.

Transpose en un langage abstrait (et parfois abstrus) la doctrine du temps et de la mémoire, que saint Augustin développe surtout au livre XI des *Confessions*. C. V. P.

2811. J. Zaragüeta. *El tiempo en San Agustín como eje de la vida mental.* — Revista Filosofía 14 (1955) 23-31.

Deux parties : 1) un bon exposé de la doctrine du temps d'après les *Confessions* ; 2) dans le cadre de cette doctrine on peut insérer la pensée d'Augustin concernant la vie de l'esprit : l'âme est liée au temps dans ses trois dimensions, présent (sensibilité), passé (mémoire), avenir (volonté) ; l'illumination intellectuelle la met en contact avec les idées éternelles. C. V. P.

2812. F. E. McGregor. *Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropología agustiniana.* — Augustinus 2 (1957) 177-187.

Augustin veut expliquer le mystère de l'homme par son analyse du temps, de la mémoire et de l'espérance.

2813. P. Caba. *La filosofía del conocimiento en San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 213-226.

Exposé très général sur les thèmes : Dieu fondement de la connaissance ; foi et raison ; connaître et comprendre ; connaître et aimer ; connaître, enseigner et apprendre.

2814. E. Przywara S. J. *Das Gnoseologisch-religiöse bei St. Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 269-280.

Le P. P. esquisse d'abord la théorie idéaliste de la connaissance préconisée par Augustin dans ses œuvres de jeunesse et dans le *De Trinitate*. Il montre ensuite comment la doctrine religieuse d'Augustin, toute dominée par la personnalité du Christ, « chair et sang », et le réalisme chrétien l'ont préservé des errements auxquels son idéalisme aurait pu l'exposer. C. V. P.

2815. U. Alvarez O. S. A. *Sobre epistemología agustiniana.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 296-306.

Augustin avait pour le problème de la connaissance une solution qui le satisfaisait pleinement. Admettait-il l'abstraction intellectuelle ? Certainement pas pour la connaissance des idées, mais peut-être bien pour la connaissance puisée dans le monde externe ; on ne saurait le dire avec certitude. C. V. P.

2816. A. Muñoz Alonso. *El proceso intelectual de San Agustín* (O crece o muere, 81). — Madrid, Ateneo, 1955 ; in 12, 36 p. Pes. 8.

Expose d'une façon condensée la doctrine d'Augustin sur la connaissance et la recherche de la vérité.

2817. A. Rigobello. *Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín.* — Augustinus 2 (1957) 241-247.

Théorie de la connaissance et phénoménologie de l'esprit sont étroitement unies chez Augustin, comme le montrent sa conception du temps et de la mémoire et sa doctrine de l'illumination.

2818. A. Maxsein. *Das Herz in der Erkenntnis bei hl. Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 323-330.

M. M. a écrit un ouvrage, non encore paru, sur la « philosophia cordis » chez saint Augustin. Dans cet article il en donne un résumé, tout en développant le chapitre relatif aux « fondements » (le cœur comme intermédiaire entre l'homme et son entourage ; les rapports de *cor* avec *anima, ratio, memoria*) et le rôle du cœur dans la connaissance sensible (précisions sur le rôle du *sensus interior* et sur celui du cœur). C. V. P.

2819. A. Muñoz Alonso. *El conocimiento sensible en la doctrina de San Agustín.* — Revista Filosofía 14 (1955) 33-49.

Dans la doctrine de saint Augustin la connaissance sensible n'est pas une connaissance au même titre que la connaissance intellectuelle. Elle n'en est que le premier pas. Celui qui s'arrête à elle se fait illusion. Ce premier pas doit être rapide. Du point de vue métaphysique, la connaissance sensible ne conditionne pas la connaissance intellectuelle ; elle ne détermine pas non plus sa qualité. C. V. P.

2820. F.-J. Thonnard. *La « cognitio per sensus corporis » chez saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 193-203.

Augustin n'a pas usé du critère des *objets formels* pour distinguer connaissance sensible et connaissance intellectuelle : celles-ci forment un tout. La connaissance par les sens du corps est une connaissance authentique : chez l'homme elle est pénétrée de conscience et de raison. Elle joue un rôle néfaste, car elle déclenche la concupiscence, éloigne de la vérité qui est Dieu et souille l'intelligence d'erreurs. Elle est pourtant utile parce que le spectacle de l'univers incite l'homme à chercher Dieu dans son propre cœur. C. V. P.

2821. V. Capánaga. *Conocimiento y espíritu según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 177-191.

Cet article étudie la conception augustinienne de l'esprit dans sa fonction représentative (en insistant sur le rôle intermédiaire des *species* selon *De Trin.* XI, 8, 16) et comme faculté expressive de la pensée (la production du *verbum mentis* ou *cordis* ; le rôle de l'amour dans l'acte de la connaissance ; la fonction unificatrice de l'esprit ; les actes de connaissance et de jugement).
C. V. P.

2822. M. Mindán. *La verdad, ideal supremo de San Agustín.* — Revista Filosofía 14 (1955) 3-21.

Trois parties : la faim de la vérité ; la recherche de la vérité, comme être, comme lumière et comme bien suprême ; l'existence de la vérité et la manière de la rencontrer (le sens du *cogito* augustinien, la voie de l'intériorité).
C. V. P.

2823. O. N. Derisi. *Verdad y certeza en San Agustín.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 323-341.

Deux parties : le fondement de la vérité et de la certitude ; la vérité subsistante, fondement suprême de toute vérité et certitude.

2824. G. Bonafede. *Scepsi agostiniana* (Estratto dagli Atti dell' Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Serie IV, vol 15, 1954-55, parte II). — Palermo, Presso l'Accademia, 1957 ; in 8, p. 271-425. L. 1000.

Le fondement et le point de départ de la pensée augustinienne sont le principe de l'intériorité : la vérité est en nous, bien qu'elle ne vienne pas de nous, mais de l'image de Dieu imprimée dans notre esprit. Le ch. 3, concernant Dieu, traite de cette image (elle relève de l'ordre naturel), des idées en Dieu et de la connaissance de ces idées par l'homme. Sous le titre *L'âme* (ch. 4) M. B. passe en revue sa création par Dieu, les problèmes du mal, du péché et de la grâce et le problème de la connaissance. *L'illumination* (ch. 5) n'est autre que la présence mystérieuse des vérités éternelles dans l'esprit de l'homme. Elle n'intervient pas dans la connaissance existentielle ou science, mais seulement dans la connaissance des valeurs (le jugement, la sagesse). Augustin ne précise pas si cette connaissance des vérités éternelles est effective, objective ou formelle. De toute manière elle entraîne la présence de Dieu dans l'esprit de l'homme. Enfin M. B. compare le système augustinien de l'illumination à l'innéisme et la réminiscence de Platon (ch. 6). Il est d'avis que l'illumination augustinienne n'élimine pas toute forme d'innéisme. Sur ce point Augustin n'a pas modifié Platon. Il se sépare

delui sur le point suivant : alors que pour Platon les idées ont besoin de l'excitant des sens externes pour s'éveiller (la réminiscence), pour Augustin les idées semblent dériver de l'esprit même, éclairé par la lumière divine naturelle.

Les ch. 3 (*Dieu*) et 4 (*L'âme*) ont paru en espagnol sous les titres *La duda agustiniana y el tema de Dios*, dans *Augustinus* 2 (1957) 509-528 (article repris littéralement une seconde fois, on se demande à la suite de quel accident, *ibid.* 4, 1959, 37-56) et *La duda agustiniana : el alma*, *ibid.* 4 (1959) 321-392. La rédaction de la revue a omis de signaler la source de ces articles. C. V. P.

2825. J. Pépin. *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10,21) de S. Augustin et ses origines plotiniennes (Ennéade 5,3, 1-9 et 5,5, 1-2).* — Revue Hist. Philos. relig. 34 (1954) 373-400.

Augustin affirme l'identité de l'intelligence et de l'intelligible. Comment justifier cette déclaration qui heurte tout ce que l'on sait de la pensée augustinienne ? Augustin aurait reproduit inconsidérément une doctrine de Plotin figurant au milieu d'emprunts plus réfléchis. M. P. appuie son opinion sur de nombreux parallèles entre les textes d'Augustin et ceux de Plotin. L'évêque d'Hippone dépendrait donc doctrinalement de Plotin. Une dépendance littéraire (notamment par l'intermédiaire d'une ancienne traduction latine) n'est pas absolument démontrée. C. V. P.

2826. J. Pépin. *La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 227-245.

M. P. recherche, dans la théorie plotinienne sur la relation des âmes particulières à l'Un, l'antécédent de la doctrine augustinienne du Maître intérieur. Les deux thèmes veulent répondre chacun au même problème, celui de la possibilité d'un accord entre les esprits ou de « la communication des consciences ». Quatre parties : 1) formulation du problème en termes contemporains ; 2) comment Plotin et Augustin ont posé le problème ; 3) la solution qu'ils lui ont donnée ; 4) la confrontation des solutions. La solution d'Augustin se distingue de celle de Plotin par son caractère personnel. C. V. P.

2827. J. Obersteiner. *Der Ausgang vom Selbstbewusstsein bei Augustinus und bei Descartes.* — Theol.-prakt. Quartalschr. 102 (1954) 277-288.

Contre les sceptiques de la nouvelle Académie Augustin souligne le caractère immédiat et l'évidence absolue de l'expérience intérieure.

2828. R. Lazzarini. *C'è una intenzionalità nella conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana ?* — Augustinus 3 (1958) 205-213.

Cette étude veut trouver la notion de l'« intentionnel » dans la doctrine de saint Augustin sur l'*intentio animi*, qui intervient dans la perception sensible, et sur le rôle de la volonté dans l'acte de la pensée et de la mémoire.
C. V. P.

2829. G. di Napoli. *Razón y racionalidad en San Agustín.* — Augustinus 2 (1957) 307-329.

Cinq parties : raison et ascension de l'esprit à Dieu ; la raison comme faculté connaissante, raison et connaissance sensible, raison et autorité, raison et disciplines libérales.

2830. N. J. J. Balthasar. *La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrinsécisme métaphysique.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 407-430.

Pour Augustin, l'intelligible, tout comme la vérité elle-même, ne se trouve que dans le sujet spirituel qui se connaît lui-même (connaissance de soi qui « sous-tend » l'illumination des idées éternelles). L'immortalité de l'âme et l'illation de Dieu comme créateur reposent sur cette considération. D'autre part le monde des corps n'est qu'une imitation, un quasi-être, mimant vainement l'intelligibilité. C. V. P.

2831. I. Quiles S. I. *La interioridad agustiniana en los Soliloquios.* — Ciencia y Fe 10 (1954) nº 40, 25-48.

2832. I. Quiles S. I. *La interioridad en el diálogo agustiniano « Del Orden ».* — Ciencia y Fe 11 (1955) nºs 41-42, 75-94.

Dans ces deux articles le P. Q. étudie attentivement le texte de quatre dialogues de saint Augustin : *Contra Academicos* et *De vita beata*, *Soliloquia* et *De ordine*, en s'attachant à montrer les voies de l'intériorité augustinienne. Il compare celle-ci à l'« experiencia in-sistencial » ou méthode philosophique fondée sur la conscience psychologique de l'homme. C. V. P.

2833. V. Capânaga. *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana.* — Augustinus 1 (1956) 201-213.

Le processus de l'intériorité comporte deux mouvements : de l'extérieur à l'intérieur (l'âme), de l'intérieur au supérieur (Dieu). Le P. C. souligne l'inspiration chrétienne de ces mouvements.

2834. V. Capânaga. *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva.* — Augustinus 2 (1957) 155-175.

La conscience de soi est pour Augustin le fondement de la certitude et le point de départ de l'ascension de l'âme vers Dieu. Le P. C. analyse d'une manière pénétrante la pensée augustinienne au sujet de l'âme et de ses facultés ou activités (mémoire, intelligence, volonté). C. V. P.

2835. V. Capânaga. *La interioridad agustiniana.* — Augustinus 3 (1958) 13-26.

L'intériorité a révélé à Augustin la vie de l'esprit et l'a sauvé du matérialisme manichéen. En outre, en lui montrant la contingence de l'homme et la puissance du mal, elle l'a mis en garde contre la suffisance de l'idéalisme et de l'immanentisme. C. V. P.

2836. R. Viola S. I. *La interioridad agustiniana en « De Magistro ».* — Ciencia y Fe 10 (1954) nº 40, 73-76.

Le P. V. conclut son analyse du *De magistro* par ces mots : la méthode de l'« intériorité » augustinienne ne consiste pas dans l'analyse des phénomènes intérieurs, point de départ d'une construction logique, mais dans le recueillement devant celui qui parle, la révérence, la sincérité.

2837. R. Allers. *Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin. La structure triadique de la connaisance.* — Augustinus 3 (1958) 247-254.

La spéculation augustinienne cherche les *vestigia Trinitatis*. Le point de départ de cette recherche est la révélation chrétienne, mais dans la philosophie de Plotin elle trouve des allusions au principe de la triade. Augustin se sépare de Plotin sur deux points : ses triades sont actives, dynamiques (l'Un de Plotin est statique) ; elles sont en outre « communicantes », « horizontales » (celles de Plotin sont « verticales », sans échanges intérieurs). A ce propos M. A. récuse la thèse du P. Ch. Boyer qui veut réduire la lumière intellectuelle à la raison elle-même. Cette thèse méconnaît le principe triadique (l'esprit, la vérité, la lumière) qui est vraiment fondamental dans la pensée d'Augustin.

C. V. P.

2838. L. Cilleruelo. *La « memoria sui ».* — Giornale Metafisica 9 (1954) 478-492.

Pour Augustin la connaissance la plus certaine et la plus immédiate est celle que l'âme a d'elle-même. Cette connaissance est fondée sur la *memoria sui*, étroitement unie à la *memoria Dei* qui préside à nos jugements de valeur. La *memoria sui* n'est pas une connaissance proprement dite, mais comme un *habitus*, une connaissance « impressa ». Les nombreux textes cités appartiennent pour la plupart au *De Trinitate*.

C. V. P.

2839. J. Muñoz S. I. *San Agustín, ¿ iniciador del « intuicionismo emocional » ?* — Pensamiento 10 (1954) 455-487.

Augustin est-il un précurseur de l'« intuitionisme émotionnel », que le P. M. oppose à l'attitude rationnelle devant les valeurs ? L'examen des textes, en particulier des *Confessions*, démontre qu'Augustin justifie chacune de ses démarches et de ses expériences des valeurs par un jugement objectif de l'intelligence. L'étude de sa doctrine de l'expérience religieuse aboutit à la même conclusion.

C. V. P.

2840. J. González-Quevedo S. I. *La iluminación agustiniana.* — Pensamiento 11 (1955) 5-28.

D'après Augustin la lumière qui éclaire l'intelligence de l'homme n'est ni l'âme en elle-même, ni aucune chose créée, mais Dieu. Le P. G.-Q. le prouve par de nombreuses citations des *Soliloques*. Il confirme son argumentation en montrant le parallélisme complet entre le rôle de cette lumière et celui du maître intérieur. Enfin dans le texte du *De Trin.* XII, 15, 24 : *in quadam luce sui generis incorporea*, c'est encore de Dieu qu'il parle. A ce propos le P. G.-Q. démontre péremptoirement que les deux expressions : voir les choses intelligibles *dans* la lumière (sens local), et les voir *par* la lumière (sens causal) ne sont pas synonymes, mais équivalentes. Voir les intelligibles *dans* la lumière participée de notre intelligence

créée, image de la lumière divine, équivaut à dire : voir ces mêmes intelligibles *par* la lumière incréée, qui est Dieu. De la même manière Augustin pouvait dire, par exemple, que par la foi nous possédons en nous l'image du Christ ou le Christ lui-même. C. V. P.

2841. I. Quiles S. J. *Para una interpretación integral de la « iluminación agustiniana ».* — Augustinus 3 (1958) 255-268.

Par rapport à Dieu le *De Trin.* XV, 6, 10 distingue une connaissance immédiate, intuitive, mais passagère et confuse, et une connaissance médiate, par l'âme et par les choses créées. Par rapport aux vérités intelligibles le *De Trin.* XII distingue une connaissance de ces vérités en elles-mêmes, indépendamment des sens, et une connaissance médiate, par l'âme et par les choses créées. Par quel *processus* psychologique (et logique) Augustin est-il arrivé à ce schéma ? Avec quelque réserve le P. Q. propose les étapes suivantes : connaissance expérimentale de l'âme, connaissance de l'être de la vérité et du bien, connaissance expérimentale de Dieu, connaissance immédiate des idées. C. V. P.

2842. V. J. Bourke. *Wisdom in the Gnoseology of Saint Augustine.* — Augustinus 3 (1958) 331-336.

La sagesse augustinienne semble comporter une relation réelle entre Dieu et l'homme, un attachement cognitif et affectif à Dieu et aux vérités éternelles. Le fait de l'illumination divine est indubitable, mais son mode échappe à la connaissance humaine. La sagesse est un don de Dieu ; de la part de l'homme elle suppose le *studium*, la *fides* et les *boni mores*. Augustin rattache à la sagesse la vision des vérités éternelles et le jugement sur les données des sens.
C. V. P.

2843. C. J. Perl. *Augustinus und die Musik.* — Ciudad de Dios 186 (1955) 33-54.

Article paru en même temps dans *Augustinus Magister*, t. III, p. 439-452 (voir *Bull.* VIII, n° 2231).

2844. E. Frutos. *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano.* — Augustinus 1 (1956) 225-233.

Dans le *De civ. Dei* V, 8-10.

2845. W. den Boer. *Augustinus en de geschiedenis.* — Tijdschr. voor Geschiedenis 67 (1954) 316-325.

S'inspirant de la doctrine chrétienne, Augustin a renouvelé la conception de l'histoire sur les trois points suivants : il a créé l'histoire universelle ; en dirigeant le regard vers l'avenir, il a introduit la conception spiritualiste de l'histoire ; il a écarté définitivement la conception cyclique. Dans sa manière de traiter l'histoire romaine, il a rejeté le schéma courant de la rétribution et des « exemples » de vertu romaine il n'a conservé que ceux qui étaient compatibles avec l'idéal chrétien. C. V. P.

2846. J. Chaix-Ruy. *San Agustín : el marco histórico de la « Ciudad de Dios ».* — Augustinus 1 (1956) 215-224.

Dans les *Conf.* XI-XII et le *De civ. Dei* le temps et l'éternité forment le double cadre dans lequel se déroule la vie humaine, l'histoire des hommes et des sociétés et l'accomplissement de leur salut. Une conception totale de l'histoire ne peut séparer la foi et la raison. C. V. P.

2847. J. Chaix-Ruy. *Saint Augustin. Temps et histoire.* — Paris, Études augustiniennes, 1956 ; in 8, XV-127 p. Fr. 7.60.

D'après M. Ch.-R. « le nœud de toutes les spéculations d'Augustin, le centre de toute sa philosophie, c'était le problème des rapports du temps et de l'éternité » (p. VII). Son originalité, c'est d'avoir inscrit la phénoménologie du temps dans une ontologie ou, inversement, d'avoir déduit le temps de l'Être par soi.

L'ouvrage présente sept chapitres analytiques. Les trois premiers se situent dans la perspective des *Conf.* et du *De musica* ; les quatre derniers dans celle du *De civ. Dei.*

Ch. 1 : *Du problème ontologique au problème psychologique.* Le temps constitue le mode d'être de l'existence, le devenir même du monde et de tout ce qu'il contient. Composé de moments successifs, il est essentiellement fugace. D'autre part l'éternité ne se découvre que par un effort de transcendance, non par un simple dépassement horizontal du temps. Seule la conscience, engagée dans le temps mais faite pour l'éternité, est capable de dénombrer le temps, c'est-à-dire d'unir et d'ordonner les instants et de rendre présents le passé et l'avenir.

Ch. 2 : *Le labyrinthe de la mémoire.* La mémoire ne sert pas seulement à évoquer notre passé et par là à relier les uns aux autres nos « moi » successifs ; elle confère aussi à la sensation et à la pensée sa densité, sans laquelle elle ne serait pas « signifiante » et ne se rapporterait pas à un objet. Cette dernière fonction de la mémoire est illustrée par des textes empruntés au livre VI du *De musica.*

Ch. 3 : *Le temps de la chute et ses éléments positifs.* Augustin distingue le temps originel, cosmique, et le temps de la chute de l'homme, temps vécu, temps existentiel. Ce dernier n'est plus un rythme égal, c'est une altération, une lente désagrégation. Il est la source et le théâtre des incessants conflits auxquels est soumis l'homme. Cette altération se manifeste également dans les défaillances de la mémoire. Le chapitre se termine par une confrontation de la pensée augustinienne avec celles de J.-P. Sartre, E. Husserl et L. Lavelle.

Ch. 4 : *Temps et Éternité dans la Cité de Dieu.* Du mauvais usage de la liberté est sortie la longue suite de calamités qui forment la trame de l'histoire romaine et de l'histoire tout court. A la cité terrestre s'oppose la cité de Dieu, dont une partie déjà est soustraite aux vicissitudes du temps.

Ch. 5 : *Le temps de l'histoire.* Il est marqué entre autres par l'aliénation, cette division de l'âme contre elle-même, qui est le résultat de la concupiscence. Cependant Augustin n'abaisse l'homme que pour lui rappeler sa grandeur et ses devoirs (*De civ. Dei* XIX).

Ch. 6 : *Histoire, théologie de l'histoire, eschatologie.* Augustin interprète l'histoire par des faits qui sont, à leur manière, des faits historiques.

Ch. 7 : *Déduction transcendantale et phénoménologie du temps.* M. Ch.-R. prolonge la pensée d'Augustin et la confronte avec celles de Kant et de Heidegger. Il conclut que l'essentialisme d'Augustin est plus strict qu'aucun autre essentialisme, si l'on considère la déduction transcendantale augustinienne. Par contre, par sa phénoménologie du temps, Augustin peut être considéré comme un existentialiste chrétien. C. V. P.

2848. J. Chaix-Ruy. *Existence et temporalité selon saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 337-349.

Étudie, en raccourci, les mêmes thèmes que le livre recensé *Bull.* VIII, nº 2847 : nature du temps, sa perception par l'âme, la connaissance de l'éternité, le temps de la chute. C. V. P.

2849. S. Alvarez Turienzo O. S. A. *Entre Maniqueos y Pelagianos. Iniciación al problema del mal in S. Agustín.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 87-125.

Entre les deux hérésies opposées, Augustin a trouvé le juste milieu en unissant l'optimisme physique au pessimisme éthique. C. V. P.

2850. J. Costanzo. *La dottrina agostiniana sull'integrità della natura umana.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 493-504.

Comme dans la pensée augustinienne le mal n'est pas inhérent à la nature humaine (c'est en ce sens qu'il faut entendre l'intégrité de la nature, dont parle M. C.), on ne peut pas dire non plus que pour saint Augustin le mal est enraciné dans les institutions de la société. C. V. P.

2851. M. Strohm. *Der Begriff der « natura vitiata » bei Augustin.* — Theol. Quartalschr. 135 (1955) 184-203.

Chez Augustin *natura* est toujours synonyme de substance. Le *vitium* de la nature déchue est expliqué comme suit : il y a dans tout être créé (et de ce fait foncièrement bon) un principe, une force qui l'entraîne vers la déchéance (*corruptio*). Or tout homme entre dans la vie avec ce *vitium*, dont il ne peut être délivré que par le Christ. Pressé par les Pélagiens d'expliquer sa pensée, Augustin montre que ce *vitium* n'est pas une substance, mais un « accident » de la substance, que le dogme de la rédemption suppose la corruption dans l'homme déchu. Ce *vitium* est souvent identifié avec la concupiscence, transmise par la génération ; parfois Augustin l'appelle maladie, blessure. Il a son origine dans le péché d'Adam ; parfois Augustin dit qu'il procède de la nature créée. — Article bien documenté. C. V. P.

2852. A. Solignac S. J. *La condition de l'homme pécheur d'après S. Augustin.* — Nouv. Revue théol. 78 (1956) 359-387.

Cet article forme le chapitre III d'une thèse philosophique, présentée à l'Université grégorienne de Rome. Après une analyse préliminaire de l'état originel, le P. S. envisage successivement le péché d'Adam, sa transmission en tout homme et enfin, les péchés personnels. C. V. P.

2853. R. Flórez. *La teoría agustiniana de « los dos amores » en su dimensión antropológica.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 505-515.

La doctrine des « deux amours » forme chez Augustin un thème métaphysique, indépendamment de son application au domaine social et à l'histoire. Augustin y est arrivé en surmontant à la fois le dualisme manichéen et le dualisme néoplatonicien, et en découvrant en l'homme la présence de Dieu et la présence du péché (dualisme spirituel). C. V. P.

2854. L. Arias O. E. S. A. *San Agustín, doctor de la gracia.* — Salmanticensis 2 (1955) 3-41.

Après avoir résumé les doctrines des pélagiens et des semipélagiens, le P. A. présente une synthèse de l'enseignement de saint Augustin sur la grâce. Il expose ensuite la pensée d'Augustin concernant les points suivants : grâce et libre arbitre, *auxilium quo* et *auxilium sine quo non*, *gratia sanans*, *liberans* et *delectans*, justice du Christ et justice de l'homme, nécessité de la grâce, source de la grâce, mérite. C. V. P.

2855. R. Garrigou-Lagrange O. P. *La grâce efficace et la grâce suffisante selon saint Augustin.* — Angelicum 31 (1954) 243-251.

Exposé rapide, d'après quelques textes d'Augustin.

2856. A. Guzzo. *Agostino e Pelagio.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 516-522.

Cet article reproduit textuellement l'introduction du livre recensé *Bull.* VIII, n° 2322. Il date donc de l'année 1930.

2857. R. Brunet S. J. *Charité et communion des saints chez S. Augustin.* — Revue Ascét. Myst. 31 (1955) 386-398.

La charité réalise entre les chrétiens une présence réciproque, qui se joue de l'éloignement et les rend tous solidaires les uns des autres.

2858. J. Gallay. *Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustinienne.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 545-555.

L'étude du contexte (*In Ep. Ioan.* VII, 8) et des parallèles de la fameuse maxime montre qu'elle signifie ceci : « Il faut aimer nos frères ; qu'on agisse avec eux comme on voudra, la charité ne saurait produire de mauvais fruits ». Augustin fait intervenir cette maxime pour justifier les mesures de répression prises contre les donatistes. C. V. P.

2859. J. B. Bauer. « *Dilige et quod vis fac* ». — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 64-65.

Place centrale de l'amour de Dieu dans la doctrine d'Augustin.

2860. Urbano del N. Jesús O. C. D. *Ensayo sobre los dones del Espiritu Santo en la espiritualidad agustiniana.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 227-250.

Dans ses écrits antérieurs à 394 Augustin ne parle pas des dons du Saint-Esprit, mais seulement de la charité « infusée dans les cœurs par l'Esprit qui habite en nous ». Dans le *De sermone Domini in monte*, datant de 394, il montre comment les sept dons du Saint-Esprit font vivre le chrétien conformément à l'idéal des huit béatitudes. Enfin, dans les écrits postérieurs, les dons et la charité apparaissent dans les mêmes contextes qui parlent de la force spirituelle

qui nous fait vivre selon le décalogue. Aussi pour Augustin les dons du Saint-Esprit ne sont autre chose que les diverses virtualités de la seule charité.
C. V. P.

2861. F. Cayré. *Le Christ dans les Confessions.* — Année théol. august. 13 (1953) 232-259.

Trois sections : le Dieu des *Confessions* (présence, spiritualité, vérité) ; le Christ médiateur (lumière et voie, médecin, sauveur) ; le Christ-Verbe et ses rapports avec l'Esprit-Saint. C. V. P.

2862. P. Courcelle. *Saint Augustin « Photinien » à Milan (Conf. VII, 19-25).* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-1957) 63-71.

A ce moment de son récit Augustin ne considère pas le Christ comme un Dieu incarné, mais seulement comme un homme d'une éminente sagesse, qui a mérité, par faveur divine, de recevoir l'immortalité. Cet état d'esprit d'Augustin s'expliquerait par la *Philosophie des oracles* de Porphyre, sans doute un des *libri Platonicorum* traduits par Victorinus et lus par Augustin en juin-juillet 386. Celui-ci mentionne les mêmes idées dans *De consensu evangelistarum* I et dans *De civ. Dei* XIX, 22-23, où il les attribue à Porphyre. C. V. P.

2863. R. Culhane C. SS.R. *St. Augustine on the Immaculate Conception.* — Irish theol. Quart. 22 (1955) 350-354.

Augustin a nié implicitement l'immaculée conception parce que, pour lui, la transmission du péché originel était liée à la concupiscence dans l'acte de la génération. Cette conclusion qui se dégage des textes d'Augustin est confirmée par l'opinion des auteurs qui ont suivi ses traces : Léon le Grand, Grégoire le Grand, Fulgence de Ruspe, le diacre Ferrand et Jean Cassien. C. V. P.

2864. M. Quera S. J. *Una palabra más sobre el derecho de María a la inmortalidad.* — Estudios eclesiást. 29 (1955) 385-394.

La thèse développée par B. Kloppenburg O. F. M. dans son livre *De relatione inter peccatum et mortem* (Rome 1951) et dans son article *Notas em torno do dereito á imortalidad na Virgen imaculada*, dans *Ephemer. mariol.* 5 (1955) 211-226 ne peut se prévaloir ni de saint Augustin ni du 2e canon du second concile d'Orange.
C. V. P.

2865. W. Kamlah. *Christentum und Geschichtlichkeit.* Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes ». Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951 ; in 8, 348 p.

Ce livre important se présente comme la seconde édition et comme le remaniement de celui qui parut en 1940 sous le titre *Christentum und Selbstbehauptung* (voir *Bull.* IV, n° 7).

Après une introduction purement philosophique, M. K. aborde son sujet, indiqué par le sous-titre : recherches sur les origines du christianisme (p. 33-129) et sur la « Cité de Dieu » de saint Augustin (p. 133-340).

D'après les vues un peu trop systématiques de M. K. l'histoire des origines du

christianisme est dominée par une tension entre deux mouvements opposés : eschatologie et « Geschichtlichkeit » (entendez : l'engagement dans les réalités temporelles terrestres). Le judaïsme évolua toujours davantage vers l'eschatologie, et cela à mesure que ses appuis terrestres se dérobaient. Au terme de l'évolution le Christ n'espère plus en l'avenir politique d'Israël et saint Paul, pour qui la fin des temps est arrivée, place l'homme en face des seules réalités décisives : la conscience, le jugement de Dieu, la mort. A ce moment l'homme individuel a perdu toute « Selbstbehauptung ». Mais bientôt l'engagement terrestre reprend ses droits. M. K. distingue ici cinq étapes. 1) L'apparition du « Frühkatholizismus » (organisation de la hiérarchie, naissance des articles de foi, de la « loi » chrétienne, notion de l'Église, communauté des chrétiens et non plus des saints, etc.). 2) La défense littéraire du christianisme par les apologètes, qui introduisent la pensée grecque dans l'Église et, du moins pour une part, lient le christianisme à la culture grecque (notion du Dieu universel ; l'homme est un être apolitique ; le christianisme est la « vraie » religion, celle qui va à la rencontre des aspirations humaines). 3) Contre la gnose, mouvement favorable à la fuite du monde (« Weltentfremdung »), l'Église souligne la valeur de la tradition et de la philosophie chrétienne. 4) Par son décret, Callixte renonce à la notion de l'Église des « purs » et introduit celle de l'Église communauté des baptisés, fondée sur la sainteté extérieure des sacrements. 5) Enfin, sous Constantin, l'Église lie son sort à celui de l'État et devient universaliste comme lui.

Sur ce fond historique, l'essai d'Augustin dans son *De civ. Dei* apparaît comme une saine réaction en faveur du caractère eschatologique de l'Église.

Dans les deux premiers chapitres de la seconde partie M. K. retrace, d'une manière assez exacte semble-t-il, les notions d'Église et de cité de Dieu telles qu'elles se dégagent du livre d'Augustin. Il faut partir du mot *ecclesia*. Ce terme a un sens eschatologique évident : c'est, pour Augustin, la communauté des élus, des saints, jamais « die empirische katholische Kirche ». La seule distinction qu'Augustin fait est celle de l'Église telle qu'elle est maintenant (les bons et les méchants y sont mêlés) et de l'Église telle qu'elle sera plus tard. De l'Église de la terre les méchants ne font pas partie, malgré la *communio sacramentorum* (Augustin ne distingue pas communauté des sacrements et communauté des saints). La seule, la vraie Église est celle des prédestinés, dont les limites nous sont inconnues. Donc, soit qu'Augustin parle de l'Église historique et sacramentelle ou qu'il distingue entre la vraie Église et le groupe des pécheurs en elle, il entend toujours désigner la communauté eschatologique des prédestinés. L'aspect terrestre est comme caché dans l'idée eschatologique (p. 138) et absorbé par elle (p. 150). On ne peut donc pas attribuer à Augustin le double concept de l'Église tel qu'il a été mis en vogue à partir du moyen âge et des réformes des XIVe et XVe siècles, lorsqu'on opposa l'Église spirituelle, eschatologique à l'Église institutionnelle. Rien n'est plus étranger à la pensée d'Augustin.

Or cette *ecclesia* (M. K. préfère traduire ce terme par « Gemeinde », communauté), Augustin l'appelle aussi *civitas Dei*, prenant ce terme dans le sens personnel de communauté de citoyens. Cette cité n'est pas l'Église catholique empirique, ni l'État théocratique, ni la communauté idéale de la foi, ni parfois l'un, parfois l'autre. Elle est tout ensemble céleste et terrestre, car elle se compose de la *sancta societas angelorum* et des hommes qui « pérégrinent » sur la terre et y souffrent persécution (tous ces éléments soulignent le caractère eschatologique de la cité de Dieu). Par contre la cité terrestre est, conformément à la tradition de l'Apocalypse, la ville de Rome, persécutrice des chrétiens et centre du culte

idolâtre inspiré par les démons. Augustin prend ici le contre-pied de la théologie officielle d'Eusèbe. Si dans la suite il étend la notion de cité de Dieu à ceux qui vivent conformément à Dieu et celle de cité terrestre à la société impie de tous les temps, c'est toujours d'une part de l'Église eschatologique et d'autre part de Rome, type de l'impiété, qu'il entend parler. Changement d'optique et de langage, mais non changement de sujet.

Après ces deux chapitres importants, qui marquent une étape dans les études du *De civ. Dei*, M. K. aborde les problèmes philosophiques posés par le livre d'Augustin : raison et autorité (elles ne sont pas opposées ; le christianisme est la « vraie » philosophie, tandis que la *philosophia gentium* n'est qu'orgueil et tromperie des démons ; platonisme et christianisme dans le *De vera religione*) ; la métaphysique d'Augustin (l'Être, le beau, le bien, l'existence ; le peu d'intérêt qu'Augustin montre pour le monde créé s'explique par le fait qu'il centre son attention sur Dieu et sur l'homme) ; la morale (la recherche du bonheur n'est autre que la recherche de la vraie vie, de la paix entendue comme *tranquillitas ordinis* ; cependant en cette vie l'homme n'atteint pas le bonheur, mais seulement la *consolatio* ; il doit s'exercer à la *patientia*, autre terme eschatologique) ; le désir de la gloire (critique de la *virtus* romaine) ; la philosophie de l'histoire (il n'a pas voulu créer une théorie de l'État ; son seul but a été de montrer la continuité de la prédestination à travers l'Ancien et le Nouveau Testament).

C. V. P,

2866. M. Agterberg O. E. S. A. *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin.* Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Héverlé-Louvain, 1960 ; in 8, 135 p. Fr. 120.

La doctrine augustinienne de la virginité de l'Église et de ses membres (Augustin ne sépare jamais ces deux réalités) se fonde sur *Mt.* 25, 1-13 et *II Cor.* 11, 2-3. L'Église, composée de membres divers, est vierge par la foi (*Ecclesia in fide virgo est, Sermo* 213, 7). Cette foi n'est pas seulement l'adhésion de l'esprit aux vérités révélées, mais aussi et surtout l'attachement au Christ-Époux ; en ce sens elle inclut l'espérance et la charité. La *fides* est donc avant tout une virginité de l'esprit : *omnes isti una virgo est... non in corpore... sed in mente* (*In Ioann.* 13, 12). Tout comme l'expression *corpus Christi*, le mot *virgo* appliqué à l'Église recouvre pour Augustin une réalité bien vivante.

La *virginitas mentis* (aussi : *animae, cordis, fidei* ou *in fide*) des fidèles fait entrer en jeu toute la doctrine d'Augustin sur la rédemption de l'homme. Elle est l'intégrité de l'âme régénérée. Car, pour Augustin, le fidèle est déjà ressuscité avec le Christ *in mente*, avant de l'être plus tard aussi *in corpore*. Tout comme pour saint Paul, le terme *mens* désigne pour lui les facultés intellectuelles, mais aussi toute la vie supérieure de l'âme (incluant donc la foi, l'espérance et la charité), principe de notre activité surnaturelle (voir à ce propos la note importante p. 70-71 concernant l'article de J. Pépin, recensé dans *Bull.* VII, nº 943 : « tandis que pour Pépin il y a encore un troisième sens de *spiritus*, à savoir « l'esprit surnaturalisé », pour nous il n'y a pas de place pour un *spiritus* opposé à *caro*, sauf là où l'esprit humain a été surnaturalisé par l'Esprit de Dieu »).

ussi la *virginitas mentis* consiste en « un vouloir et un connaître qui ne sont plus sous la domination de la concupiscence, de l'erreur et de l'orgueil ». Cette virginité de l'esprit peut se perdre tant par l'apostasie (la fornication de l'âme) que par le consentement à la concupiscence.

D'autre part la virginité pratiquée par les *sanctimoniales* est le prolongement

de la *virginitas mentis*. Elle est la réalisation la plus parfaite et la seule définitive de la *pudicitia* qui caractérise l'*Ecclesia-Virgo*.

Cette thèse a le grand mérite de présenter la doctrine de saint Augustin indépendamment des cadres de pensée scolastique : c'était le seul moyen de faire ressortir toute l'originalité et toute la profondeur de la synthèse augustinienne. Elle a paru aussi en forme d'articles dans la revue *Augustiniana* sous les titres suivants : *Augustin, exégète de l'Ecclesia-Virgo* 8 (1958) 237-266 ; *L'Ecclesia-Virgo et la virginitas mentis des fidèles dans la pensée de saint Augustin* 9 (1959) 221-276 ; *L'Ecclesia-Virgo et les sanctimoniales d'après saint Augustin* 10 (1960) 5-35. C. V. P.

2867. P. Schelkens O. Praem. *De Ecclesia Sponsa Christi.* — Augustiniana 3 (1953) 145-164.

La seconde partie (p. 151-164) expose la doctrine de saint Augustin. Elle s'appuie sur de nombreuses citations et renvois au texte.

2868. E. J. Grabowski. *La fe en el cuerpo mistico de Cristo, según San Agustín.* — Augustinus 1 (1956) 539-557.

Traduction espagnole des pages 317-339 du livre recensé *Bull.* VIII, n° 1840.

2869. A. M. Poppi O. F. M. Conv. *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo mistico in S. Agostino.* — Miscellanea francesc. 54 (1954) 345-398.

L'Esprit-Saint, principe d'unité dans la Trinité, est aussi principe d'unité du corps mystique de l'Église : il le vivifie, il le rassemble, il en est l'âme.

Cet extrait de dissertation, augmenté d'une page de préface, d'un plan de la thèse entière, d'une bibliographie et d'une table des matières, a aussi paru en brochure séparée et sous le même titre dans la collection : *Pontificia Facultas theologica S. Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad lauream, 33* (Roma, Editrice « Miscellanea francescana », 1955 ; in 8, 64 p.). C. V. P.

2870. F. Hoffmann. *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 81-89.

Quelle fonction Augustin attribue-t-il au concile universel pour la fixation et le développement de la doctrine de l'Église ? La réponse se trouve dans *De bapt. contra Don.* 2, 3, 4, texte que M. H. analyse avec grand soin. Dans l'incise *ipsaque plenaria (concilia) saepe priora posterioribus emendari* le verbe signifie, d'après le contexte : améliorer, éclaircir, approfondir. Le mot *saepe* demeure une énigme. C. V. P.

2871. G. Bardy. *Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin.* — Augustiniana 5 (1955) 441-458.

Du vivant d'Aurèle de Carthage et de saint Augustin deux conciles furent tenus à Hippone. Les actes du concile de 393 sont connus principalement par les canons du *Breviarium Hipponense*. Augustin eut sans doute quelque influence sur leur rédaction. D'autre part sept canons du concile de 427 figurent dans la *Breviatio canonum* du diacre Ferrand. Ce sont les nos 34, 35, 38, 47, 54, 95 et 197. M. B. les explique par des parallèles dans les sermons d'Augustin.

C. V. P.

2872. N. M. Haring. *The Augustinian Axiom : Nulli sacramento iniuria facienda est.* — Mediaeval Studies 16 (1954) 87-117.

Cet important article étudie attentivement les applications du principe augustinien à travers la tradition théologique et canonique de l'Église jusqu'à la fin du XII^e siècle.

On sait qu'Augustin, répondant à Parménien, s'était prononcé contre la réitération du baptême et de l'ordination en s'appuyant sur le principe : *neutri sacramento iniuria facienda est* (*Contra Parm.* II, 13, 30). Dans ses autres écrits anti-donatistes il répète le même principe en remplaçant le mot *neutri* par *nulli*. Cependant après Augustin l'attitude de l'Église à l'égard des réordinations demeure incertaine. La raison en est, selon M. H., que les écrits anti-donatistes d'Augustin ont été pratiquement ignorés pendant 400 ans. Cette ignorance expliquerait également pourquoi la définition augustinienne du sacrement (« a lasting consecration in the recipient ») ne s'est pas imposée à l'Église.

Aussi les théologiens de l'époque carolingienne ne sont-ils nullement préparés à comprendre le problème des réordinations. Seul Paschase Radbert fait exception. Hincmar de Reims est le premier à reparler du principe augustinien ; il l'étend au sacrement de l'ordre. A l'époque de la réforme grégorienne on réitère la confirmation ; quant au baptême et à l'ordination, ou bien on réitère la seule imposition des mains, ou bien on recommence toute la cérémonie, en prétendant (telle est l'opinion du cardinal Humbert) que les sacrements conférés en dehors de l'Église (entendez : par les simoniaques, pires que les hérétiques) sont invalides. Les canonistes du milieu du XII^e siècle sont d'avis que le principe augustinien doit s'appliquer rigoureusement, au point que certains refusent d'admettre la pénitence et l'extrême-onction parmi les sacrements. Par contre les théologiens de la même époque s'appuient sur l'usage liturgique pour restreindre l'application du principe augustinien en introduisant vers 1175-80 la notion de caractère sacramentel. C. V. P.

2873. H. Lang O. S. B. *Eucharistic Teachings of St. Augustine.* — Pro mundi vita (voir *Bull.* VIII, n° 2696) 44-48.

La catéchèse eucharistique d'Augustin est centrée autour de l'idée que l'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église. Cette unité constitue la *res sacramenti*. Les théologiens du moyen âge et de la Contre-Réforme ont perdu de vue cette doctrine. C. V. P.

2874. J. Hubaux. *S. Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV^e siècle.* — Académie royale de Belgique, Bulletin Classe Lettres, Sc. mor et polit., série V, 40 (1954) 658-673.

Dans le *De civ. Dei* XVIII, 53-54 Augustin rapporte un argument des païens selon lequel saint Pierre aurait tué un enfant d'un an en vue d'assurer par ce procédé magique une durée de 365 années à l'Église. Avec plus ou moins de bonheur, M. H. reconstitue comme suit l'argument des païens : les dieux ont accordé à Rome une Grande Année, qui dépasse les 365 ans, tandis que l'apôtre Pierre, en recourant, comme les gens de sa secte, à la magie infanticide, immola un enfant de 365 jours et n'obtint de la sorte, pour son Église, qu'une durée de 365 ans. C. V. P.

2875. K. Svoboda. *Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín.* — Augustinus 4 (1959) 195-201.

Résumé de l'enseignement d'Augustin sur la *beatitudo* dans *Contra Acad.* I, 5-10, *De beata vita* et *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum* I, 4-10.

2876. P. Smulders S. J. *De pelgrim naar het Absolute. Eeuwigheidsverlangen en tijdelijke waarden bij Augustinus.* — Bijdragen 16 (1955) 136-155.

Dès sa jeunesse Augustin a été hanté par le désir du bonheur absolu, de Dieu. D'autre part (sauf durant ses premières années chrétiennes), il a estimé les valeurs temporelles, car le temps lui apparaissait comme la voie de l'éternité ; il n'a pas rejeté non plus les réalités terrestres car, d'après *In Ep. Ioan.* 2, 11, elles sont les arrhes de l'amour divin. — Résumé anglais. C. V. P.

2877. G. Armas O. R. S. A. *La moral de San Agustín.* — Madrid, Ediciones Studium de cultura, 1955 ; in 8, 1181 p.

Cette très riche collection de textes augustiniens se rapportant à la morale dépasse de loin en intérêt et en précision celle que fit paraître en 1733 le P. Antoine Guerrero. Dans l'introduction le P. A. souligne à bon droit les tendances foncières de la morale de saint Augustin : l'inspiration biblique, l'action de la grâce, l'importance de la charité, la place du Christ. Quelques pages traitent de l'influence de saint Augustin sur saint Grégoire le Grand.

Les 1344 textes sont publiés en latin et en traduction espagnole. Leur classification s'inspire très largement de la division traditionnelle des traités : morale fondamentale (principes généraux, vertus morales), morale spéciale (dons du Saint-Esprit, vertus théologales, commandements de Dieu et de l'Église, devoirs d'état, sacrements, délits et peines). C. V. P.

2878. Ph. Delhaye. *S. Augustin et les valeurs humaines.* — Mélanges Science relig. 12 (1955) 121-138.

Augustin affirme, d'une part, que la seule valeur morale est la recherche de Dieu. D'autre part, il reconnaît d'autres valeurs secondaires, qui se résument en quelque sorte dans les multiples acceptions de l'idée de paix. Sans être arrivé à une synthèse, il a admis que les valeurs humaines peuvent être désirées par ceux-là même qui cherchent Dieu. C. V. P.

2879. G. Armas. *Teología agustiniana del pecado.* — Augustinus 1 (1956) 169-186.

Synthèse de la doctrine augustinienne : notion, possibilité métaphysique, causes, processus, laideur, effets du péché ; prescience divine et liberté.

2880. H. Rondet S. J. *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin.* — Revue Ascét. Myst. 30 (1954) 193-231.

Cet article très bien documenté traite successivement de la pauvreté des moines et des clercs, du chrétien et de la richesse, de la pauvreté selon l'Évangile et du devoir de l'aumône.

2881. Sr MARGARET MARY. *Slavery in the Writings of St. Augustine.* — Classical Journal 49 (1953-54) 363-368.

Augustin ne parle de l'esclavage qu'incidemment. Cependant les renseignements nombreux et variés qu'il nous fournit constituent une contribution précieuse à l'étude de l'esclavage dans l'empire romain à partir de Dioclétien. Ces renseignements, Sr M. M. les réunit en un article très dense. C. V. P.

2882. K. BAUS. *Die Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus.* — Trierer theol. Zeitschr. 63 (1954) 321-339.

Étudie dans les sermons de saint Augustin le thème de la prière adressée au Christ (justification, application aux Psaumes, les formules « libres », les sources : piété christocentrique d'Augustin, influence d'Ambroise). C. V. P.

2883. M. A. MCNAMARA. *Friendship in St. Augustine* (Studia Friburgensia, New Series, 20). — Fribourg (Switzerland), University Press, 1958 ; in 8, XIX-231 p. Fr. 16.

Les trois premiers chapitres de cette thèse passent en revue les amitiés d'Augustin : les attachements à sa famille (ses parents, la mère d'Adéodat, Adéodat), ses amitiés de jeunesse (surtout Nebridius, Alypius, Mallius Theodorus, Simplicien, Ambroise, Romanien), ses amitiés variées de l'âge mûr (évêques, laïcs, jeunes disciples comme Paul Orose, Quodvultdeus, Marius Mercator, Prosper d'Aquitaine ; amis qu'il perd comme Julien d'Éclane ; amis qu'il gagne comme saint Jérôme). On voit, d'après les textes des *Confessions*, sermons, lettres et dialogues de Cassiciacum, comment l'amitié d'Augustin se transforme graduellement de la camaraderie de l'enfance et de l'idéal cicéronien en une affection foncièrement chrétienne.

Le dernier chapitre est doctrinal. Il esquisse la conception de l'amitié chrétienne selon Augustin (le terme, les définitions successives de l'amitié, ses devoirs, ses rapports avec la charité universelle : celle-ci n'exclut pas l'amitié, mais l'ennoblit). La contribution la plus originale d'Augustin est sa définition, totalement indépendante de Cicéron : la vraie amitié est l'œuvre de Dieu qui unit les cœurs de ceux qui ont reçu la grâce de l'Esprit. C. V. P.

2884. B. BORGHINI O. S. B. *L'obbedienza secondo S. Agostino.* — Vita cristiana 23 (1954) 453-478.

Vingt-neuf textes d'Augustin, suivis d'une synthèse de son enseignement sur l'obéissance.

2885. G. ARMAS. *Hacia una ética agustiniana del hogar.* — Augustinus 3 (1958) 461-477.

Pour une morale augustinienne de la famille : 1) la noblesse de la femme ; 2) l'épouse, « gloire » de son mari ; 3) fonction et dignité sociale de l'épouse ; 4) amour conjugal et devoirs du mari.

2886. G. ARMAS. *Hacia una ética agustiniana del hogar. Amor de la esposa al marido.* — Augustinus 4 (1959) 519-527.

Commente de nombreux textes d'Augustin concernant le dévouement de la femme à son mari.

2887. J. O'Connell. *The Social Philosophy of St. Augustine.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 82 (1954) 297-309.

L'élément prédominant de la doctrine sociale d'Augustin, la distinction radicale entre le domaine séculier et le domaine spirituel, a favorisé dans l'Église l'acceptation de l'ordre social existant, y compris l'acceptation de l'esclavage.

2888. F. E. Cranz. *The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy.* — Harvard theol. Review 47 (1954) 255-316.

Avant 393 la pensée d'Augustin concernant la société peut se résumer comme suit. L'univers est un tout parfaitement ordonné, parfaitement intelligible. La justice n'est autre que la soumission à cet ordre. La société humaine s'insère normalement dans la hiérarchie universelle. Ces idées, Augustin les retrouve dans la Bible. A partir de 393 Augustin abandonne ces vues trop optimistes de l'homme et de l'univers. Sa nouvelle conception apparaît déjà dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* datant de 396. Désormais Augustin niera la possibilité pour l'homme d'atteindre à la justice par sa seule volonté et sa seule sagesse. En conséquence, entre 396 et 400 il élaborera une nouvelle conception de l'ordre de l'univers, fondée sur une conception dualiste de l'histoire et préludant à la doctrine des deux cités. On trouve cette nouvelle conception surtout dans les *Confessions,* le *Contra Faustum* et le *De doctrina christiana.* C. V. P.

2889. R. Orbe Garicano. *Puntos de vista agustinianos sobre el Estado.* — Scriptorium Victoriense 2 (1955) 5-32.

Deux parties : 1) l'État à l'égard de l'individu (origine et raison d'être, respect de la liberté individuelle, formes de gouvernement, despotisme et esclavage, devoir de réprimer les délits) ; 2) le problème de la guerre (légitimité de la guerre juste, ses conditions : nécessité et modération, condamnation de la guerre de pure conquête, tous les États ne sont pas fondés sur la conquête). C. V. P.

2890. J. Straub. *Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena.* — Histor. Jahrb. 73 (1954) 36-60.

Pour bien comprendre l'attitude d'Augustin à l'égard de l'empire romain, il faut considérer d'abord ses lettres et ses sermons, où il suppose par exemple qu'une guerre juste est possible, que la religion chrétienne est capable d'organiser une république meilleure que celle de Rome, où il se réjouit de ce que la cité *quae nos carnaliter genuit* est encore debout et où il engage ses auditeurs ou ses correspondants à donner le bon exemple en accomplissant leurs devoirs d'état. M. S. rappelle ensuite les textes du *De civ. Dei* qui vont plus ou moins dans le même sens. Il en conclut qu'Augustin aurait voulu insérer la *civitas terrena* dans la *civitas Dei.* La thèse de l'incompatibilité radicale des deux cités, telle que W. Kamlah l'a défendue (voir *Bull.* VIII, n° 2865), serait donc trop absolue.

Il faut reconnaître que les textes rassemblés sont trop peu nombreux et loin d'être probants. Il ne paraît pas possible de mettre sur le même plan, d'une part les sermons et les lettres de direction, où Augustin parle en pasteur d'âmes, heureux de ce que l'Église jouisse encore d'une paix relative grâce à l'autorité

de l'empire, ou engage un juge chrétien à accomplir intègrement son devoir, et d'autre part les thèses apologétiques du *De civ. Dei*, où il se préoccupe de réfuter les objections des païens. Enfin il est certain qu'Augustin ne se faisait pas beaucoup d'illusions au sujet de la répercussion de sa parole dans l'empire, de sorte qu'il paraît pour le moins exagéré de parler d'une *regeneratio imperii*, terme qu'il n'a jamais employé.

La même étude a paru dans *Unser Geschichtsbild. Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung* (München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1954, in 8, 187 p.) 73-98. C. V. P.

2891. F. G. Maier. *Augustin und das antike Rom* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955 ; in 8, 221 p. Mk. 18.

Dans ce livre bien écrit M. M. étudie attentivement l'attitude d'Augustin à l'égard de la Rome ancienne, païenne et chrétienne. L'ordre suivi est imposé par la chronologie de la vie et des écrits d'Augustin.

Après avoir précisé le problème, M. M. examine (p. 17-36) l'évolution de la pensée du jeune Augustin concernant le problème de la formation classique de son temps. Dans les dialogues de Cassiciacum Augustin veut soumettre la dialectique et la rhétorique au travail philosophique, dont les problèmes sont déjà des problèmes chrétiens. Plus tard, devenu évêque, Augustin jette les fondements d'une culture intégralement chrétienne, basée exclusivement sur la Bible (*De doctrina christiana* ; *Confessions*). Il condamne sévèrement les jeux du théâtre et critique Virgile, non comme poète, mais comme chantre de la grandeur romaine.

Les premières attaques contre Rome (p. 36-42) apparaissent entre 399 et 409 (*De catech. rud.* 37 ; *De cons. evang.* I, 18-21, 51 ; *Epist.* 91 et 104) : il s'en prend à la politique de puissance et au culte des faux dieux ; le christianisme, seul porteur du salut, est étranger à la *patria carnalis*. On ne s'étonnera donc pas que la chute de Rome en 410 (p. 43-68) n'ait pas ébranlé Augustin : à ses yeux ce n'est pas une catastrophe marquant la fin d'une civilisation, mais une épreuve qui doit apprendre aux chrétiens à s'attacher davantage à la patrie céleste (*De exc. Urbis* ; *Sermons* 81, 105 et 296). Augustin s'oppose donc au « patriotisme religieux » de ses contemporains, sans toutefois tomber dans l'apocalyptique de la fin du monde. L'épître 138 (p. 68-75) adressée à Marcellinus, tribun et notaire de la *scola palatina* chargé de l'arbitrage du conflit entre catholiques et donatistes, annonce déjà les thèses du *De civ. Dei* : loin de conduire à la véritable *concordia*, la *virtus* romaine a mené l'État à la décadence ; d'autre part le service de l'État n'est pour le chrétien qu'une tâche de la *peregrinatio*.

L'analyse des livres importants du *De civ. Dei* (I-V ; XI-XIX) occupe la majeure partie de l'ouvrage de M. M. (p. 76-198). Le but du *De civ. Dei* est de répondre à la « Römglaube » des païens et des chrétiens. Les livres I-III traitent de l'histoire de la royauté et de la république. Augustin puise ses renseignements historiques dans Tite-Live et ses abréviateurs ; son jugement moral sur l'histoire romaine reproduit souvent celui de Salluste, mais sa critique de Rome est beaucoup plus radicale. Le mal originel dont la ville souffre est la croyance aux *dii gentium* ; celle-ci est l'indice d'une immense *superbia*, qui engendre à son tour l'*aviditas laudis* et la *libido dominandi* qui ont mené Rome à la décadence. Même les rares hommes honnêtes que l'on cite en exemple étaient adonnés à l'idolâtrie et imbus d'orgueil. Dans sa critique de l'empire (livres IV-V) Augustin va plus loin encore : la vraie vertu suppose la vraie justice et celle-ci ne

peut s'appuyer que sur la foi chrétienne ; les quelques hommes honnêtes que Rome a connus furent seulement « minus turpes » que les autres.

A partir du livre XI Augustin reprend le problème sous un autre angle : celui de la *civitas Dei* et de la *civitas terrena*. Cette distinction des deux cités (« Bürgerschaften », communautés personnelles et historiques de citoyens qui sont unis par les mêmes institutions et les mêmes lois) relève de l'eschatologie chrétienne (influence possible de Tychonius). Un regard jeté en arrière montre à l'évidence que Rome est la *civitas terrena*. Position lourde de conséquences, car par le fait même Augustin n'admet pas qu'il soit possible de christianiser l'empire de Constantin. Bien sûr, Rome n'est pas la *civitas diaboli*, mais elle n'en est pas moins l'antithèse de la *civitas Dei*. D'autre part, dans la description de la cité terrestre, entité méta-historique, certains traits sont manifestement empruntés à l'histoire romaine (la *dominandi cupiditas*, l'*aviditas gloriae* reparaissent). Enfin, dans les livres XIV-XV il devient tout à fait évident que Rome n'est autre que l'incarnation de la *civitas terrena*.

A propos du livre XVIII du *De civ. Dei* M. M. examine la question de plus haut. Augustin interprète l'histoire universelle en fonction des événements du salut. En ce sens on peut parler chez lui d'une théologie de l'histoire. Cependant il ne connaît pas pour autant une histoire tendant à l'établissement du Royaume final. Pour lui le règne de Dieu croît dans et par l'histoire jusqu'au moment où le nombre des élus sera complet. De cette manière l'eschatologie redevient supra-historique et le « siècle » n'est que le cadre profane dans lequel l'*ecclesia peregrinans* tend vers sa fin. L'histoire des deux cités est déterminée d'avance par une prédestination absolue. Chacune suit son cours, indépendamment de l'autre. Vraiment, la « théologie politique » et romaine de ses contemporains n'intéresse pas Augustin. Aussi l'histoire de Rome est totalement étrangère à celle de la communauté chrétienne (Augustin n'exploite pas le synchronisme d'Auguste et du Christ, il ne souffle mot de la *pax augusta*). « Par sa profanisation foncière de Rome, il a détaché le christianisme de tout lien politique avec un monde qui s'écroule. De la sorte sa contribution à cette question a été aussi importante que son influence dans le domaine de la civilisation » (p. 181).

Enfin ses réflexions sur la paix et sur la justice fournissent encore une fois à Augustin l'occasion de condamner Rome (*De civ. Dei* XIX). La paix terrestre, fondée sur les guerres et la domination, n'est que *prava et perversa*. La même chose vaut pour l'organisation de l'État : c'est le résultat d'un compromis entre les partis, avides de domination. Il ne connaît pas la véritable justice, qui est la justice chrétienne. Ses citoyens, adonnés au culte des faux dieux et imbus d'orgueil, ne sont que des impies.

Un examen de l'attitude d'Augustin lors de l'invasion vandale en Afrique (p. 189-206) montre qu'il est resté fidèle à la doctrine du *De civ. Dei*. C. V. P.

2892. Román de la Inmaculada O. C. D. *La sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 281-298.

Souligne l'importance de l'Écriture dans la conversion de saint Augustin et dans son enseignement au peuple (textes explicites, comparaisons, thèmes principaux : charité, paternité divine, corps mystique). L'article ne traite pas de la typologie biblique chez Augustin. C. V. P.

2893. Segundo de Jesûs O. C. D. *Las pasiones en la concepción agus-*

tiniana de la vida espiritual. — Revista Espiritualidad 14 (1955) 251-280.

Après avoir fait toutes les distinctions nécessaires entre la passion comme tendance et la passion comme mouvement désordonné, entre perfection morale et perfection psychologique (peut-être aussi perfection humaine), le P. S. réussit parfaitement à couler la pensée de saint Augustin dans le moule du traité scolastique qui a pour objet la passion. C. V. P.

2894. A. Zumkeller O. E. S. A. *Augustinus und das Mönchtum.* — Année théol. august. 14 (1954) 97-112.

Résumé du livre *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, recensé *Bull.* VI, nº 1375.

2895. A. Manrique O. S. A. *La vida monástica en San Agustín.* Enchiridion histórico-doctrinal y Regla. — El Escorial, 1959 ; in 8, 546 p.

Cet enchiridion (p. 23-412), comprenant 666 textes monastiques de saint Augustin, suit un plan chronologique : la formation de l'idéal monastique d'Augustin (de 373 à 388), ses premières fondations (de 388 à 400), leur première diffusion par Augustin et ses disciples en Afrique romaine, leurs vicissitudes au cours de la vie du saint, la pensée d'Augustin au sujet de la virginité (en particulier d'après le *De virginitate*) et de la vie monastique en général, sa doctrine monastique.

Au chapitre 7, relatif à la Règle (p. 415-476) le P. M. soutient les thèses suivantes : authenticité de la *Regula* comme telle (l'argument principal est sa coïncidence littéraire et doctrinale avec les textes des autres œuvres d'Augustin ; le P. M. n'a pas pu utiliser l'excellent article de P. van Bavel ; voir *Bull.* VIII, nº 2262) ; sa forme primitive est la *Regula ad servos Dei*, l'épître 211 étant une adaptation postérieure ; la Règle primitive a été écrite probablement pour les moines d'Hadrumète ; l'*Ordo monasterii* n'est pas l'œuvre d'Augustin, mais celui-ci l'a eu en mains au moment où il rédigea sa Règle ; cet *Ordo* semble originaire de l'Italie du sud et il servait probablement de règlement au monastère d'Hadrumète. C. V. P.

2896. P. Gregh O. S. A. *The Augustinian Community and the Primitive Church.* — Augustiniana 5 (1955) 459-470.

Augustin a voulu que sa communauté monastique imite fidèlement les exemples de la communauté primitive de Jérusalem, décrite au début des Actes. C. V. P.

2897. S. Connolly C. SS. R. *St. Augustine's « Ascent » to God.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 81 (1954) 260-269.

Ce quatrième article (pour les trois premiers voir *Bull.* VIII, nº 570) montre la dépendance d'Augustin par rapport à Plotin non seulement pour le mouvement même de l'ascension de l'âme, mais aussi pour l'élaboration théologique de sa notion du Dieu-Trinité vers lequel l'âme se dirige. C. V. P.

2898. F. Cayré. *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin.* — Année théol. august. 3 (1953) 347-369.

Trois sections : les divers degrés de la sagesse chrétienne chez Augustin ; l'action de l'Esprit-Saint dans les âmes d'après *Conf.* XIII ; la sagesse, image parfaite de la Trinité (dans *De Trin.* VIII-XIV).

L'article est suivi de deux notes : *Les images de la Trinité* (les vingt-deux images de la Trinité que l'on rencontre dans l'œuvre d'Augustin peuvent se ramener à quatre groupes ; p. 363-365) ; *Théologie, sagesse et contemplation dans le De Trinitate* (à propos de *De Trin.* XIV : « Il y a un vrai mysticisme dans cette théologie. Celle-ci n'est pas à proprement parler une contemplation ; elle est une étude, mais faite par un mystique et fondée sur une haute expérience religieuse de Dieu » ; p. 366-369). C. V. P.

2899. C. Boyer S. I. *Metafísica y mística de S. Agustín.* — Pensamiento 10 (1954) 415-422.

Le P. B. réfute la thèse principale du livre du P. E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik* (voir *Bull.* III, n° 26).

Tout dépend de ce qu'on entend par « mystique ». Or, pour le P. B., est mystique toute vie qui est mue spécialement par le Saint-Esprit ; la passivité est considérée comme un trait essentiel de la vie mystique. C'est pourquoi Augustin est un vrai mystique : sa doctrine de la grâce, la fréquence avec laquelle il répète la parole de saint Paul : « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par son Esprit qui habite en nous », sa manière de parler de la vision béatifique et de la contemplation qui y conduit témoignent du caractère « passif » de sa vie et de sa doctrine religieuses. Bien plus, sa métaphysique est d'inspiration nettement mystique, puisqu'elle suppose que l'homme reçoit la vérité de Dieu. Le tort du P. Hendrikx est d'exclure de la mystique tout ce qui est acte d'intelligence et de raison. Il aurait dû distinguer intelligence qui agit et intelligence qui reçoit. C. V. P.

2900. Enrique del Sdo Corazón O. C. D. *Oración y contemplación en la teología de S. Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 205-226.

Bon exposé sur la nature, la nécessité et les qualités de la prière d'après saint Augustin. La doctrine augustinienne de la contemplation ne peut être séparée des thèmes de l'illumination et de la sagesse. Le P. E. se déclare d'accord avec l'article du P. Boyer recensé *Bull.* VIII, n° 2899. C. V. P.

2901. J. Chéné. *Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 321-341.

Les opposants de la lettre de Prosper (CSEL 57, 454-468) sont d'une part des anti-augustiniens (n. 3), d'autre part des semipélagiens (n. 4). Se fondant sur cette lettre et sur celle d'Hilaire (*ibid.* 468-481) M. Ch. décrit l'erreur semipélagienne comme suit : l'homme peut se rendre apte à recevoir le don de la nouvelle naissance sans l'aide de la grâce intérieure venant remédier à son infirmité d'être déchu ; l'homme a besoin de la grâce en vue de la persévérance finale, mais il peut obtenir cette grâce par la prière pour laquelle il n'a pas besoin de la grâce. C. V. P.

2902. B. M. Lacroix O. P. *La importancia de Orosio.* — Augustinus 2 (1957) 5-13.

L'étude de l'*Historia adversus paganos* d'Orose a subi un déclin depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. Les principales causes en sont : la médiocre valeur historique de l'œuvre, la supériorité du *De civ. Dei* de saint Augustin, sa langue difficile et obscure. L'ouvrage mérite cependant d'être étudié pour la philosophie de l'histoire qu'il présente, pour son parallélisme avec le *De civ. Dei* et comme témoin de la langue et de la culture latines en Espagne durant le V^e siècle. C. V. P.

2903. L. Cilleruelo O. S. A. *Influencia de S. Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 125-155.

Aperçu sur les grands auteurs et les écoles tributaires de saint Augustin. Les noms les plus importants sont : Fulgence de Ruspe, Prosper d'Aquitaine, Julien Pomère, Césaire d'Arles, Cassiodore, Benoît de Nursie (influence de la Règle de saint Augustin), Isidore, Raban Maur, saint Anselme, Abélard et saint Bernard, saint François et saint Dominique, la mystique allemande et flamande. C. V. P.

2904. G. Bardy. *Un élève de saint Augustin : Licentius.* — Année théol. august. 14 (1954) 55-79.

Le portrait psychologique de Licentius d'après les dialogues est conforme à ce que nous apprennent sur lui les autres sources (saint Augustin, *Ep.* 27 à Paulin de Nole ; poème de Licentius dans *Ep.* 26, 3 ; *Ep.* 26 qui est la réponse d'Augustin au poème ; *Ep.* 31 à Paulin de Nole ; Paulin, *Ep.* 8). Le jeune homme aime trop la poésie dans le goût païen et la vie facile pour se donner entièrement à Dieu. C. V. P.

2905. B. Blumenkranz. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096* (École pratique des Hautes Études, Sorbonne, Sixième section : Sciences économiques et sociales, Études juives, 2). — Paris-La Haye, Mouton, 1960 ; in 8, XX-440 p.

Après avoir étudié les relations entre Juifs et chrétiens à l'époque patristique, spécialement chez saint Augustin (voir *Bull.* VI, n° 1014), M. B. avait commencé à rassembler les matériaux médiévaux relatifs à ce même sujet (voir *Bull.* VI, n° 2054). Il achève aujourd'hui son enquête sur la période qui va de la mort de saint Augustin (430) au début de la première croisade. Plusieurs méthodes étaient possibles. L'auteur aurait pu bâtir son ouvrage sur un plan géographique, car la condition des Juifs a varié suivant les contingences politiques. L'Espagne tient à ce point de vue une place toute spéciale. M. B. a préféré un plan systématique, et cela présente en fait des avantages. L'ouvrage se divise en quatre parties : les rapports de bon voisinage, la concurrence économique, la polémique judéo-chrétienne, la déchéance légale des Juifs. Pour arriver à cette synthèse, M. B. a dû dépouiller et analyser une masse de documents : législation canonique et civile, récits historiques, écrits de polémique. La condition des Juifs n'est pas aussi mauvaise au début du moyen âge qu'on pourrait le croire d'après la tournure qu'ont prise les choses à l'époque patristique. Mais l'histoire a rarement un développement rectiligne. L'exposé de M. B. est parfaitement nuancé et objectif. Il nous est difficile aujourd'hui de comprendre la coercition exercée sur les Juifs et les baptêmes forcés. Mais l'époque n'était pas à la tolérance,

et M. B. reconnaît que, quand les Juifs étaient les plus forts, ils n'hésitaient pas à user des mêmes méthodes. On n'était pas plus tendre d'ailleurs pour les chrétiens hérétiques. Il faut aussi tenir compte d'un fait que M. B. met en lumière : la persistance du prosélytisme juif et de l'attirance du judaïsme sur les chrétiens. Il n'est pas étonnant que l'initiative des mesures antijuives soient plus souvent le fait des autorités ecclésiastiques que des autorités civiles. Quant à l'antisémitisme populaire, il n'apparaît qu'assez tardivement. On n'en est pas encore au système du ghetto. Il faut attendre le Xe siècle pour avoir l'attestation de quartiers juifs, mais il s'agit encore d'un libre choix et non d'une obligation.

Il n'est pas possible de résumer cet ouvrage dont l'intérêt réside précisément dans la multitude des faits précis qu'il apporte. C'est une mine de renseignements dont peuvent bénéficier historiens et théologiens (voir, par exemple, le chapitre sur la polémique judéo-chrétienne). Ajoutons que le livre, malgré l'abondance des détails reste parfaitement lisible. B. B.

2906. J. Leclercq O. S. B. « *Sancta simplicitas* ». — Collectanea Ord. Cist. reform. 22 (1960) 138-148.

Dom L. évoque les divers sens du mot *sancta simplicitas* dans les écrits du Nouveau Testament, de Cassien, Grégoire le Grand, Pierre Damien, saint Bernard. Il s'agit avant tout de l'unité en Dieu, avec Dieu, de la recherche de Dieu seul. O. L.

2907. G. Folliet. *Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien.* — Année théol. august. 14 (1954) 81-96.

Complément à l'article paru dans *Augustinus Magister* II (voir *Bull.* VII, n° 152) et survie du thème chez Eucher de Lyon, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux, Godefroid de Saint-Blaise d'Admont et Hildebert du Mans. La note finale (p. 94-96) réunit bon nombre de textes grecs et latins, illustrant le sens du mot *praepositus* chez Augustin. C. V. P.

2908. A. Olivar O. S. B. *Clavis S. Petri Chrysologi.* — Sacris erudiri 6 (1954) 327-342.

Liste complète de tous les sermons de Pierre Chrysologue. Dans la collection de Félix de Ravenne (PL 52, 77 sv.) huit sont inauthentiques ; dans l'appendice cinq sont repris à la collection, deux sont inauthentiques. En dehors de la collection on compte quatorze sermons authentiques et treize qui ne le sont pas. L'épître à Eutychès et le *Rotulus* de Ravenne ne sont pas de lui. C. V. P.

2909. Y.-M. Duval. *Saint Léon le Grand et saint Gaudentius de Brescia.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 82-84.

Courte note qui signale un rapprochement entre saint Léon, *Serm.* 56, 1 et Gaudentius, *Tract.* 12, 5. Ce n'est pas la première fois qu'on fait des rapprochements entre ces deux auteurs. M. D. se propose de revenir sur la question. B. B.

2910. A. Lauras. *Saint Léon le Grand et la tradition.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 166-184.

Sur 18 textes où l'on rencontre le mot *traditio*, 5 seulement visent la règle de foi ; dans les autres il s'agit d'usages traditionnels. Dans un cas comme dans l'autre saint Léon renvoie à l'autorité des Pères et des conciles ; mais rarement il fait appel à des textes précis comme dans les dossiers patristiques joints aux lettres 28 et 165. Il y a cependant un texte dont l'autorité prime les autres : le symbole baptismal. Dans l'ensemble saint Léon n'a pas fait progresser le problème de la tradition. Il s'appuie sur un principe qui est admis par tous.
B. B.

2911. W. Ullmann. *Leo I and the Theme of Papal Primacy.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 25-51.

Saint Léon est le premier pape qui fasse appel lui-même au texte de *Mt.* 16, 18 pour appuyer sa primauté comme successeur de saint Pierre. M. U. souligne le caractère juridique de la pensée de saint Léon, qui se présente comme l'*indignus haeres* de saint Pierre, comme héritier par conséquent de tous ses pouvoirs. On ne peut méconnaître l'importance du rôle joué par saint Léon, ni l'accent mis sur le côté juridique de la papauté. Mais il est exagéré de dire : « no charisma, no sacramental qualities are needed to exercise purely juristic functions of government » (p. 51). C'est faire abstraction du contexte historique, car ne devenait pape que celui qui était sacré évêque de Rome. B. B.

2912. H. Chadwick. *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 76-82.

Il existe un épitomé de l'homélie de Méliton dans les *spuria* de saint Léon, PL 54, 493-494. Un texte meilleur a été édité par A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca* I, 371, d'après *Vat. lat. 6454*. M. Ch. réédite le texte en y ajoutant deux témoins : *Laurentianus S. Crucis Plut. XXXIII cod. 4*, f. 113, et *Laurentianus Aedilium 136*, f. 98. Il attire l'attention sur l'intérêt de ce texte pour compléter les lacunes du papyrus. On sait qu'un nouveau témoin de l'homélie se trouve dans la collection Bodmer. Mieux vaut attendre sa publication avant de se prononcer sur les restitutions proposées ici. Comme nous ne savons pas exactement ce que contient le nouveau papyrus ni dans quel état il se trouve, il est possible que l'épitomé latin puisse encore servir à l'établissement du texte et on saura gré à M. Ch. de l'avoir signalé et d'en avoir donné une bonne édition.
B. B.

2913. A. Mutzenbecher. *Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis.* — Sacris erudiri 6 (1954) 343-372.

M^lle^ M. constate que l'ordre des sermons de Maxime de Turin est sensiblement le même dans la liste de Gennade (*De vir. ill.* 41) et dans les manuscrits *Sessorianus 55* et *Sangallensis 188*. Serait-ce l'ordonnance primitive ? Cette ordonnance pourrait en tout cas servir de critère pour reconnaître l'authenticité des sermons de Maxime. Le critère vaut moins pour les deux homiliaires du VIII^e^ siècle que M^lle^ M. examine également. C. V. P.

2914. Ch. Munier. *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, 5). — Paris, Presses universitaires de France, 1960 ; in 8, VI-266 p. Fr. 36.

Les *Statuta Ecclesiae antiqua* posent une énigme qu'on avait essayé jusqu'à présent de résoudre à très peu de frais. Mais de vagues hypothèses ne suffisaient pas à satisfaire les exigences de la critique. M. M. a adopté la seule méthode rationnelle : étudier minutieusement les sources de cette compilation, et il nous donne un ouvrage solide dont les conclusions s'imposent. Les canonistes et les liturgistes sauront désormais l'usage qu'ils peuvent faire du document. En particulier le mirage de la liturgie arlésienne est définitivement dissipé.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première traite du texte lui-même : éditions antérieures, manuscrits, classement des témoins, édition critique. La deuxième aborde le problème critique. Le recueil comprend trois sections : la profession de foi, les canons disciplinaires, le rituel d'ordination. L'étude des sources de la profession de foi révèle une parenté étroite avec Gennade de Marseille. De fait les meilleurs manuscrits contiennent également la recension anonyme du *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade. Ces premiers indices ont amené M. M. à étudier les tendances du recueil et à les comparer avec celles de Gennade. Il y a une convergence d'indices qui emporte la conviction. L'attribution des *Statuta* à Gennade s'impose. Quant à la date, la période qui a suivi l'invasion de la Provence par les Wisigoths (476-485), au moment où se fait sentir le besoin de réorganiser l'Église provençale, paraît la plus probable.

L'intérêt de cet ouvrage ne se borne pas à la solution du problème critique. L'analyse des sources des canons disciplinaires est très instructive pour l'histoire du droit. Mais de plus M. M. donne une édition critique du texte. Elle est faite avec grand soin sur une base manuscrite assez large. Je me permets cependant quelques critiques. L'éditeur distingue une triple tradition : gauloise, italienne, espagnole. C'est sur la tradition gauloise surtout que le texte est établi. De fait elle comporte trois très anciens témoins du VI^e-VII^e siècle. La tradition italienne est moins bien représentée, et surtout la tradition espagnole, pour laquelle M. M. n'a pas voulu anticiper sur l'édition du P. C. G. Goldaraz. Je me demande cependant si ces deux dernières traditions n'ont pas gardé des leçons originales. Dans la profession de foi je relève six leçons où il y a concordance entre elles contre les autres témoins (42, 60, 61, 66, 68, 126), alors que pour la suite du texte il ne semble pas y avoir de parenté entre elles. Deux de ces variantes me paraissent mériter considération : 60 *utreque* (*utriusque*) *naturae*, au lieu de *ambae naturae*. Il me semble peu probable qu'on ait songé à corriger *ambae* en *utreque* (= *utraeque*) ou en *utriusque*. De même en 68 *rector* au lieu de *creator* (déjà employé une fois) ne me semble pas une correction, car la tradition italienne avait précédemment *creaturarum* et non *creator*. Mais ce ne sont là que des détails. Dans l'ensemble le texte est établi solidement. Les omissions et les additions se corrigent facilement. La plus grande partie des variantes sont purement orthographiques. Un philologue pointilleux critiquera peut-être le choix fait par l'éditeur, d'autant plus que le caractère négatif de l'apparat rend sa consultation laborieuse. Ainsi au canon 16, 11 la leçon *catechumenorum* est adoptée, mais 17 des 18 manuscrits employés pour ce passage ont une autre orthographe, si bien qu'il faut se livrer à un calcul compliqué de soustraction pour trouver le manuscrit qui a la leçon du texte (*M*). La consultation se complique du fait que les témoins sont cités dans l'apparat selon l'ordre alphabétique, qui ne répond pas à celui du groupement des familles. Si l'on fait abstraction de ces détails que l'apparat permet de discuter ou de corriger, le texte tel qu'il est établi devra remplacer celui des éditions antérieures. Je ne puis que répéter ce que j'ai dit à la fin de la préface que M. M. a bien voulu me demander d'écrire : je souhaite à ce beau travail tout le succès qu'il mérite et je le recommande tout spécialement aux liturgistes qui en tireront grand profit. B. B.

2915. M. Pellegrino. *Dios juez en la historia según Salviano de Marsella.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 545-560.

Étudie dans le *De gubernatione Dei* le thème de Dieu qui dès cette vie juge et châtie les hommes (preuves de Salvien, application à l'histoire de son temps, caractères du jugement divin). C. V. P.

VI^e s. **2916.** Y. M.-J. Congar O. P. *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle.* — Istina 6 (1959) 187-236.

Pour le P. C., du VI^e au XI^e siècle la conception de l'Église est foncièrement la même en Orient et en Occident, en ce qui concerne l'Église comme mystère, comme réalité sacramentelle, mais elle diffère sensiblement en ce qui concerne la vie externe de l'Église, son rapport au pouvoir politique, son régime canonique. L'équilibre et le sens total de l'ecclésiologie sont affectés de ce fait. Il se constitue ainsi une dualité que le processus historique d'éloignement entre l'Orient et l'Occident et le développement occidental de l'idée papale feront tourner en opposition et en schisme. G. M.

2917. Ph. Delhaye. *Die Philosophie des Mittelalters.* Übersetzung von H. Bauer (Der Christ in der Welt, Reihe III : Wissen und Glauben, 6). — Zürich, Christiana Verlag, 1960 ; in 12, 119 p. Fr. 4.40.

2918. Ph. Delhaye. *Christian Philosophy in the Middle Ages.* Translated by S. J. Tester (Faith and Fact Books, 12). — London, Burns & Oates, 1960 ; in 12, 126 p. Sh. 8.6.

2919. Ph. Delhaye. *Medieval Christian Philosophy.* Translated by S. J. Tester (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, Section I : Knowledge and Faith, 12). — Engelwood Cliffs (N. J.), Hawthorn Books, 1960 ; in 12, 126 p. Dl. 2.95.

2920. Ph. Delhaye. *La filosofía cristiana medieval.* Traducción de P. Roca Garriga (Yo sè, yo creo, 12). — Andorra, Casall i Vall, 1961 ; in 12, 160 p.

Traductions de l'original français recensé *Bull.* VIII, n° 1458.

2921. E. Rapisarda. *Consolatio Poesis in Boezio.* Introduzione, testo e traduzione delle poesie della « Consolatio Philosophiae ». — Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo, 1956 ; in 8, xlix-59 p. L. 1000.

On connaît l'intérêt de M. R. pour le christianisme de Boèce (voir *Bull.* V, n° 864). En 1947, il a traduit en italien les *Opuscula sacra* (voir *Bull.* VIII, n° 603). Dans le présent volume il traduit les 39 poèmes qui parsèment le *De consolatione Philosophiae.* Le texte latin est emprunté à l'édition de E. Gothein (voir *Bull.* VIII, n° 602).

Dans sa longue introduction, M. R. caractérise à sa manière l'inspiration poétique, philosophique et religieuse de Boèce, puis résume en une dizaine de pages le contenu des textes en prose de la *Consolatio.* M. C.

2922. E. De Bruyne. *Estudios de estética medieval.* I : *De Boecio a Juan Escoto Erígena.* II : *Época románica.* III : *El siglo XIII.* Traducción

de A. Suárez O. P. — Madrid, Gredos, 1959 ; 3 vol. in 8, 387, 435 et 426 p. Pes. 120 chac.

Voir *Bull.* V, n° 1363, la recension de l'original français, paru en 1946.

2923. W. M. Peitz S. I. *Dionysius Exiguus-Studien.* Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik. Bearbeitet und herausgegeben von H. Foerster (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 33). — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, xvi-533 p.

Le P. P. (1873-1954) s'était consacré depuis de longues années à l'étude des documents pontificaux et des collections canoniques. Il n'avait jamais marché dans les sentiers battus ; mais l'article qu'il publia sur Denys le Petit (*Dionysius Exiguus,* dans *Schweizer Rundschau* 1946, traduit en espagnol dans *Revista española de Derecho canónico* 2, 1947, 11-31) fit sensation. Non seulement le classement des manuscrits et les principes d'édition de l'œuvre de Denys étaient mis en cause, mais aussi toute l'histoire des collections canoniques était bouleversée. Dans cet article, l'auteur annonçait un ouvrage plus considérable qui justifierait ses vues. Le titre très long en était même donné ; à ma connaissance il n'a jamais paru. Le *Vorwort* de M. F. nous dit que l'étude complète aurait comporté six volumes doubles. Mais le P. P. avait compris que c'était impossible, et il s'était résigné à réduire la publication à un seul volume.

Voici les lignes essentielles de ce travail. Contrairement à l'opinion commune, toutes les collections latines remontent à un traducteur unique, Denys le Petit. Les divergences de texte viennent de ce que Denys lui-même a revisé plusieurs fois sa traduction sur son exemplaire de travail. C'est de cet exemplaire de travail, souvent mal interprété par les copistes successifs, que dérivent les diverses formes du texte. Ce travail de Denys n'avait pas un caractère privé. Le moine scythe avait été appelé à Rome par le pape pour l'exécuter. Au début de son séjour il connaissait imparfaitement le latin et les corrections qu'il apporta à son texte sont le fruit de ses progrès dans cette langue. Des copies de son travail furent envoyées en Italie, en Gaule, en Espagne à différentes époques. Ainsi toutes les collections canoniques remontent à Denys. La nouveauté de cette thèse, disons son caractère révolutionnaire, a fait que la plupart des spécialistes sont restés sceptiques ou ont manifesté une certaine réserve. On attendait que la démonstration soit donnée. Le présent volume convaincra-t-il tout le monde ? Il est trop tôt pour le dire. En tout cas il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas d'une œuvre fantaisiste et que, du point de vue de la critique textuelle, il faut la prendre en sérieuse considération. La critique de la classification traditionnelle des manuscrits de Denys me paraît très pertinente et l'existence de la prétendue édition D 1 est fort compromise. Mais l'histoire des collections canoniques est si complexe, les données historiques sont si rares qu'on hésite à adopter une théorie qui doit recourir malgré tout à des hypothèses. Là où le P. P. me paraît exagérer, c'est quand il propose d'étendre sa méthode à la critique textuelle de toutes les œuvres littéraires. S'il est démontré que Denys, peu familiarisé avec le latin au début de son travail, a surchargé son manuscrit de corrections successives à mesure qu'il se familiarisait avec la langue de Rome, il est difficile de supposer que saint Augustin et saint Jérôme faisaient de même. Je ne vois donc guère de probabilité à ce que la majorité des variantes d'un texte proviennent d'un original surchargé, d'autant moins que la plupart des auteurs dictaient leurs œuvres à un copiste. Il existe d'ailleurs des cas où nous pouvons constater l'existence de deux éditions qui remontent à l'auteur lui-

même. Mais en dehors de ces cas, il est téméraire d'attribuer les changements à l'auteur. Nous pouvons constater parfois qu'un scribe a combiné deux leçons différentes, — le cas est fréquent dans les évangiles synoptiques, — et que probablement il avait sous les yeux un exemplaire surchargé. Mais rien ne prouve que la surcharge provienne de l'auteur lui-même. Quoi qu'il en soit de cette question qui dépasse le cas de la *Dionysiana*, le travail du P. P. mérite sérieuse considération et il n'est pas douteux qu'il faille revoir le texte de Denys et l'histoire des collections canoniques en tenant compte des données qu'il apporte. Mais c'est un livre difficile à digérer, et il faudra un certain temps avant que les spécialistes se prononcent. B. B.

2924. B. Calati. *Spiritualità monastica.* — Vita monastica 13 (1959) 3-48.

Intéressante vue d'ensemble de la spiritualité monastique depuis saint Benoît jusqu'au XII[e] siècle. Ces pages donnent non pas un aperçu historique, mais plutôt les traits essentiels de la spiritualité monastique. Le moine est l'homme de la Bible ; c'est à elle que s'attache la *lectio divina*. Pour appuyer ses réflexions personnelles sur des textes bibliques, le moine applique le sens allégorique et le sens moral, qui complètent le sens littéral ; l'enseignement de la théologie est essentiellement la lecture de la Bible. La sainteté du moine consiste dans sa fidélité à suivre les leçons des livres saints. Le texte de la liturgie est avant tout emprunté à la Bible, et c'est cette liturgie qui donne au moine le sens de l'Église. La Règle bénédictine a toujours été présentée par les commentateurs comme l'application de l'évangile. O. L.

2925. J. Winandy O. S. B. *Conversatio morum.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 378-386.

Dom W. prend position concernant le sens du mot *conversatio morum* employé par saint Benoît dans la formule des vœux. Ce terme ne signifie pas, comme je l'ai dit (voir *Bull.* VIII, n° 1852), vie cénobitique, mais vie monastique en général, tant cénobitique qu'érémitique. Il en appelle à l'identité des termes *conversio* et *conservatio* dans le latin du VI[e] siècle. Je crois pouvoir maintenir ma position, ainsi que je le dis en quelques pages qui paraissent dans *Rech. Théol. anc. méd.* 28 (1961) 154-160 (voir *Bull.* VIII, n° 2926). O. L.

2926. O. Lottin O. S. B. *A propos du vœu de « conversatio morum » chez saint Benoît.* — Rech. Théol. anc. méd. 28 (1961) 154-160.

Je souligne avant tout le fait que saint Benoît a tenu compte de la condition spéciale des monastères de son temps, où les candidats à la vie érémitique devaient mener quelques années la vie commune dans les maisons des cénobites. Un certain danger d'irrégularité en résultait ; c'est pour y parer que saint Benoît oblige par vœu tous les membres de sa communauté (cénobites et futurs ermites) à suivre sa Règle, qui manifestement organise la seule vie cénobitique. O. L.

2927. P. B. Corbett. *The Latin of the « Regula Magistri », with Particular Reference to its Colloquial Aspects.* A Guide to the Establishment of the Text (Université de Louvain, Recueil des travaux d'histoire et de philologie, Série IV, 17). — Louvain, Publications universitaires, 1958 ; in 8, 308 p. Fr. 320.

La recension publiée par ce *Bulletin* (VII, nº 953) lorsque parut l'édition diplomatique de la *Regula Magistri* (1953), signalait à peine l'introduction philologique de M. C., dont voici une nouvelle présentation considérablement enrichie mais guère améliorée. Il y a 35 pages d'*orthographica* (relevé de variantes), 250 pages de commentaire et 3 pages de « Word Index ».

Mlle Chr. Mohrmann (voir *Bull.* VII, nº 954) a souligné les insuffisances de l'enquête de M. C. Il me paraît inutile de les signaler en détail ici. Disons seulement que ni pour l'orthographe, ni pour le vocabulaire, ni pour la grammaire M. C. n'apporte les éclaircissements désirables. Ses notes sont abondantes, mais ne dépassent pas ce que les lexiques et les études antérieures nous apprennent. On lui sait gré cependant d'avoir groupé ces renseignements.

Je rappelle à cette occasion que M. C. admet comme une donnée acquise l'origine vivarienne de notre tradition manuscrite de la *Regula Magistri* et qu'il semble ignorer par ailleurs que littérairement la *Regula sanctorum Patrum* fait partie de la *Regula Magistri*. Cela aussi semble aujourd'hui généralement admis. Ces deux points « acquis » sont évidemment d'un très grand poids lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine de la fameuse règle. Ce sont précisément ces deux points, — passés complètement inaperçus jusque-là, — qui m'ont amené à chercher en 1948 du côté de Cassiodore (voir *Bull.* VI, nº 1048). Ces titres du fondateur du *Vivarium*, je les défendrai à nouveau au moment opportun.

M. C.

2928. F. Sassen. *Geschiedenis van de wijsbegeerte in de Nederlanden tot het einde der negentiende eeuw.* — Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1959 ; in 8, 399 p. Fr. 295.

Nous retiendrons de cette belle histoire de la philosophie aux Pays-Bas, que recommande la compétence de son auteur, le premier chapitre, consacré au moyen âge (p. 9-98). Ce n'est pas la première fois que M. S. traite le sujet (voir *Bull.* VIII, nos 87-88). Les débuts de cette histoire se confondent certes avec les débuts de la pensée dans l'Europe occidentale et si, dès le XIe siècle, on remarque la notoriété de quelques écrivains ecclésiastiques originaires de ces régions (comprises d'ailleurs très largement : M. S. y inclut les actuelles Ardennes, l'Artois, etc.), ils n'occupent pas une place à part dans l'ensemble de la littérature latine de leur temps. Même au XIIIe siècle, l'œuvre de Guillaume de Moerbeke, ou celle de scolastiques illustres comme Siger de Brabant ou Henri de Gand ou Henri Bate, parmi bien d'autres dont M. S. signale les noms avec de brefs aperçus, n'appartiennent à la « philosophie des Pays-Bas » que par le lieu d'origine de leurs auteurs. Il faut attendre Jacques van Maerlant, au XIIIe siècle, pour voir éclore une littérature proprement thioise. De tels exemples se font moins rares au XIVe siècle, mais ils semblent relever alors de la littérature spirituelle, les philosophes proprement dits continuant toujours à s'exprimer en latin. Et la situation ne change pas, bien au contraire même, à l'époque où s'opère « la rencontre de la scolastique et de l'humanisme », selon l'expression de M. S. Nous nous demandons si une confusion ne persiste pas sur ce qu'il appelle « la philosophie aux Pays-Bas » durant cette période : a-t-il raison de s'en tenir au lieu d'origine de ces penseurs européens ? En revanche, les bibliographies abondantes et précises font de ce répertoire une mine précieuse pour le chercheur.

F. V.

2929. U. Domínguez del Val O. S. A. *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información.* — Revista españ. Teología 14 (1954) 369-392.

Après une bonne esquisse de la vie et de la doctrine d'Eutrope, le P. D. montre comment celui-ci, dans son *De octo vitiis*, a utilisé, voire copié Cassien. Dans son *De districtione monachorum* il aurait utilisé l'*Ordo monasterii* et la *Regula ad servos Dei*. L'adaptation de cette règle aux monastères féminins serait plutôt l'œuvre de Donat l'Africain, fondateur du *monasterium Servitanum*. C. V. P.

2930. P. Verbraken O. S. B. *Le texte du Commentaire sur les Rois attribué à saint Grégoire.* — Revue bénéd. 66 (1956) 39-62.

2931. P. Verbraken O. S. B. *Saint Grégoire sur le premier livre des Rois.* — Revue bénéd. 66 (1956) 159-217.

Depuis toujours on a hésité à considérer le Commentaire oral aux 16 premiers chapitres du premier livre des Rois, auquel fait allusion saint Grégoire dans sa lettre à Jean de Ravenne, comme l'œuvre du grand pontife. Dom V., ayant établi dans un premier article que le choix du manuscrit *Cava 9* (début XII[e] s.) pour texte de base en vue d'une restitution de l'original s'imposait, établit dans un second article que l'authenticité grégorienne de cette *Expositio* résulte de la convergence de solides indices tant externes qu'internes, touchant le vocabulaire et le style, le texte biblique et la méthode d'exégèse, la structure de pensée et les thèmes spirituels. Les réserves formulées par saint Grégoire sur la transmission écrite de ses paroles suffiraient à expliquer la rareté des manuscrits du Commentaire et les hésitations à admettre son origine grégorienne. G. M.

2932. H. Ashworth O. S. B. *The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great.* — Traditio 15 (1959) 107-161.

Saint Grégoire le Grand n'a pas rédigé en entier le sacramentaire qui lui est attribué, quoi qu'en ait dit la tradition. Néanmoins une comparaison des prières liturgiques de ce sacramentaire avec des textes grégoriens authentiques permet d'établir qu'il est l'auteur d'un grand nombre d'entre elles, comme on peut en juger par les nombreux parallélismes établis par dom A. G. M.

2933. H. Ashworth O. S. B. *Further Parallels to the « Hadrianum » from St. Gregory the Great's Commentary on the First Book of Kings.* — Traditio 16 (1960) 364-373.

Dom A. avait déjà établi dans une étude précédente (voir *Bull.* VIII, n° 2932) dans quelle mesure la main de saint Grégoire se retrouvait dans l'*Hadrianum*. Dans le Commentaire de saint Grégoire sur le premier livre des Rois, attribué d'une manière convaincante au grand pontife par dom P. Verbraken (voir *Bull.* VIII, n[os] 2930-2931) il a découvert une nouvelle série de parallélismes. G. M.

2934. H. de Lubac S. J. *Saint Grégoire et la grammaire.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 185-226.

Sur la foi d'un passage du prologue des *Moralia* on a fait de saint Grégoire un obscurantiste hostile à toute culture. Le P. de L. justifie saint Grégoire de cette accusation et montre qu'il s'agit d'autre chose que d'une question de grammaire. Il s'agit de la conscience qu'on a de la transcendance et de l'originalité du message chrétien, qui ne peut se plier à des règles humaines. On retrouvera la même tendance au moyen âge chez les spirituels qui protestent

contre l'envahissement de la grammaire. Je me demande s'il n'y a pas autre chose chez saint Grégoire. A la fin du VIe siècle, l'écart entre la langue vivante et la langue littéraire s'est accru. Le texte des œuvres de saint Grégoire nous est parvenu dans des éditions revues et corrigées. Là où nous avons une édition critique, dans le *Registrum*, il y a bon nombre de formes et de leçons qui figurent dans l'apparat, mais qui devraient figurer dans le texte. L'étude de M. D. Norberg (*In Registrum Gregorii Magni studia critica* I-II, Upsal 1937-39) est suggestive à cet égard. Ce n'est pas là chez saint Grégoire ignorance des règles de la grammaire classique, mais tout simplement désir de s'exprimer dans une langue plus proche de l'usage de son temps, sans se préoccuper de tabous désuets. Je me demande donc si, à l'explication donnée par le P. de L., il ne faut pas ajouter ce désir d'une langue plus vivante. B. B.

2935. R. Manselli. *L'escatologia di S. Gregorio Magno.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 72-83.

Souligne les traits fondamentaux de l'eschatologie de Grégoire (dépendance à l'égard de saint Augustin ; croyance à la proximité de la fin des temps) et montre comment l'attente de la fin du monde, qui faisait pour ainsi dire partie de sa personnalité, a influencé certaines attitudes du pontife. C. V. P.

2936. M. Balsavich O. S. B. *The Witness of St. Gregory the Great to the Place of Christ in Prayer.* Dissertation (Pontificium Athenaeum Anselmianum). — Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1959 ; in 8, xxiv-136 p.

Dom B. entreprend d'examiner, en parcourant les œuvres de saint Grégoire, comment celui-ci a compris la place du Christ dans la prière chrétienne. En est-il le terme ? Ou bien en est-il le médiateur, en ce sens que par lui la prière s'adresse au Père ? Après un examen analytique des textes qui illustrent l'une et l'autre de ces manières de comprendre, l'auteur étudie de façon plus large les influences qui ont pu s'exercer sur la piété de Grégoire : l'Écriture, les controverses autour des dogmes christologiques, la piété populaire, celle des moines. Il examine encore les thèmes favoris de la dévotion de Grégoire envers le Christ, son imitation, l'union à lui, l'attitude de l'âme devant lui. Il conclut qu'on ne peut enclore la pensée de Grégoire sur la place du Christ dans la prière en un système exclusif. La bibliographie (p. IX-XVI) révèle que l'auteur n'a pu tenir compte des travaux de dom P. Verbraken sur l'authenticité grégorienne du commentaire sur le livre I des Rois. F. V.

2937. J. Leclercq O. S. B., F. Vandenbroucke O. S. B., L. Bouyer. VIIe s. *La spiritualité du moyen âge* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2). — Paris, F. Aubier, 1961 ; in 8, 718 p.

Cet ouvrage se compose de trois parties. Nous ne dirons rien de la troisième, due à M. L. Bouyer, concernant la spiritualité byzantine. Les deux autres remplissent les 650 premières pages : l'une, rédigée par dom J. Leclercq, débute vers le VIIe siècle pour s'achever au XIIe ; l'autre, due à dom F. Vandenbroucke, s'étend du XIIe siècle pour se clore avec le XVIe. La matière traitée est énorme ; nous devons nous borner aux grandes lignes. Dom L. s'attache d'abord à saint Grégoire le Grand, en raison de son influence sur le moyen âge ; pour lui la vie chrétienne a deux aspects : l'action vertueuse dominée par la charité et la prière

contemplative en quête de Dieu. Du temps de saint Grégoire, l'Irlande présente une spiritualité propre, avec saint Patrice et saint Colomban prônant une vie austère. La doctrine chrétienne pénètre aussi dans les royaumes barbares, grâce à l'influence de l'Église romaine et du monachisme : on y voit fleurir l'ordre laïc des pénitents et l'ordre monastique, prêchant avant tout la pénitence et l'oraison. Sous Charlemagne, nouvel essor de l'ordre monastique avec son double objectif, ascèse et prière. Les X^e^ et XI^e^ siècles marquent une décadence consécutive à l'effondrement de l'Empire et à la mainmise des princes sur l'Église ; en réaction s'affirme la réforme grégorienne, soutenue par les moines. C'est aussi l'époque de la grandeur de Cluny et de ses premiers abbés, de saint Romuald le grand promoteur de la vie érémitique, de Jean de Fécamp l'apôtre de la prière contemplative. A la fin du XI^e^ siècle apparaissent des ordres nouveaux remédiant à la crise du cénobitisme, les ordres militaires, l'essor des chanoines réguliers, saint Norbert et Prémontré, la chartreuse avec saint Bruno et Guigues. Le XII^e^ siècle accuse un renouveau de l'ordre bénédictin avec saint Anselme, Pierre le Vénérable, sainte Hildegarde et sainte Élisabeth de Schönau, et la naissance de l'ordre cistercien avec saint Bernard, prêchant l'humilité et la pénitence comme les moyens les plus efficaces pour arriver à l'intimité avec Dieu ; c'est aussi l'époque de Guillaume de Saint-Thierry et sa mystique trinitaire, Aelred de Rievaulx et autres.

L'exposé de dom V. occupe cent pages de plus que celui de dom L. : c'est que le matériel à exploiter est énorme. Il fallait tout d'abord définir les milieux scolaires du XII^e^ siècle : le milieu monastique avec sa théologie mystique, le milieu scolastique avec ses exposés plus techniques. Et voici les grandes écoles de spiritualité : au XII^e^ siècle, l'école de Saint-Victor avec ses deux grands représentants Hugues et Richard, et plus tard Thomas Gallus ; au XIII^e^ siècle, l'école de saint François d'Assise, avec la crise des Spirituels qui voulaient maintenir intégralement la règle, saint Antoine de Padoue et surtout saint Bonaventure, Jean Duns Scot et Raymond Lulle ; parallèlement l'école de saint Dominique avec son amour de la pauvreté et son zèle apostolique, saint Albert le Grand, saint Thomas, le grand défenseur des ordres mendiants contre les maîtres séculiers de Paris. Au XIV^e^ siècle, l'Allemagne témoigne d'une grande ferveur mystique : c'est le temps de Maître Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, l'école rhénane, Groenendael et Jean Ruysbroeck. Cependant, dès la seconde moitié du XIV^e^ siècle on voit se dessiner un certain discrédit de la mystique contemplative et de la vie conventuelle ; c'est aussi l'époque de sainte Catherine de Sienne et de la mystique anglaise ; c'est surtout le temps de la « devotio moderna », formulée par Gérard Groote, et de Thomas a Kempis, l'auteur de l'*Imitation*. Le XV^e^ siècle n'apporte rien de bien nouveau ; cependant c'est alors que se dessine la Renaissance humaniste et un mouvement de réforme avec Wyclif et Hus. Au XVI^e^ siècle, c'est l'Espagne qui entreprend le renouveau chrétien avec ses trois géants de la sainteté : Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix ; nous sommes au seuil de l'époque moderne.

Dom V. a eu l'heureuse idée d'intercaler dans son récit des chapitres sur la piété des laïcs. Au XII^e^ siècle se manifeste une tendre dévotion à l'humanité du Christ et à la Vierge ; mais c'est aussi l'heure de nombreuses hérésies (Arnaud de Brescia, Pierre Valdès, Amaury de Bène, Joachim de Flore, les sectes cathares et albigeoises). Au XIII^e^ siècle, grâce au concile de Latran (1215) et aux ordres mendiants, les laïcs sont invités à une vie plus chrétienne ; on y voit apparaître les béguines et les bégards, la mystique affective d'Hadewych, de Dante. Aux XIV^e^-XVI^e^ siècles règne un certain pessimisme et découragement chez les chrétiens que scandalisent les désordres de l'Église et de ses chefs, de

même que s'y répand la terreur ou le culte de Satan ; d'autre part une vague de mysticisme gagne les laïcs eux-mêmes (Françoise Romaine, Catherine de Gênes, Nicolas de Flüe), tandis que s'affirme la prédominance des dévotions privées sur la prière liturgique.

Cette pâle esquisse ne donne qu'une idée superficielle des matériaux exploités. Certains lecteurs, plus spéculatifs qu'historiens, eussent sans doute désiré pour chaque auteur de marque un exposé plus étoffé de sa doctrine spirituelle. C'est un peu oublier que la doctrine d'un auteur spirituel se définit plus malaisément que le système d'un philosophe ou d'un théologien : la pensée de ceux-ci se ramène souvent à quelques axiomes précis, la doctrine spirituelle est plutôt l'expression d'une vie riche en multiples aspects ; qu'on songe aux divergences qui séparent les nombreux essais tentés en ces dernières années pour fixer la doctrine d'un saint Bernard. Seule une équipe de spécialistes pourrait, après des années, satisfaire à ce désir très légitime. D'autre part il y avait urgence : après ces dernières années si fécondes en monographies sur la spiritualité chrétienne, il était hautement désirable qu'un ouvrage parût pour faire le point. C'est ce qu'ont compris les auteurs de ce volume : la préface dit nettement que « le dessein du présent ouvrage n'est point de proposer pour tout des solutions définitives », mais, grâce à d'abondantes notes bibliographiques, inviter les médiévistes à des travaux d'analyse doctrinale qui prépareront les synthèses futures. En attendant celles-ci, félicitons et remercions les auteurs d'avoir pu, en moins de 700 pages, résumer si heureusement dix siècles de vie chrétienne.

O. L.

2938. P. Lehmann. *Erforschung des Mittelalters.* Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. III. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1960 ; in 8, VIII-309 p. Mk. 54.

Ce troisième volume, — qui venait de paraître au moment où nous recensions les deux précédents (*Bull.* VIII, nº 2368), — est conçu dans le même esprit. Nous n'en rappellerons donc pas ici les caractéristiques.

En voici le contenu : *Blätter, Seiten, Spalten, Zeilen* (1936) ; *Figurale Schriftflächen* (1924) ; *Büchersammlung und Bücherschenkungen Karls des Grossen* (1919) ; *Die Bibliothek des Klosters Amorbach* (1930) ; *Verschollene und wiedergefundene Rest der Klosterbibliothek von Weissenau* (1932) ; *Bücherliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern* (1924) ; *Von Quellen und Autoritäten irisch-lateinischer Texte* (1925) ; *Deutschland und die mittelalterliche Überlieferung der Antike* (1935) ; *The Benedictine Order and the Transmission of the Literature of Ancient Rome in the Middle Ages* (1953) ; *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift* (1919) ; *Zu Hrabans geistiger Bedeutung* (1954) ; *Die heilige Einfalt* (1938) ; *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts* (1953) ; *Haushaltaufzeichnungen und Handschriften eines Münchner Arztes aus dem 15. Jahrhundert* (1909). — Un quatrième et dernier volume est annoncé.

M. C.

2939. W. A. Chaney. *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England.* — Harvard theol. Review 53 (1960) 197-217.

Le christianisme anglo-saxon primitif reste imprégné de culture païenne, tout particulièrement dans le domaine de la théologie et dans ses rapports avec la royauté. Il n'y a pas de véritable rupture entre l'Angleterre païenne et chrétienne.

G. M.

2940. A. Alvarez. *Los fragmentos isidorianos del códice samuélico de la Catedral de León.* — Archivos Leoneses 1 (1947) 125-167.

Publie quelques fragments des *Etymologiae* d'après ce manuscrit.

2941. J. Campos. *La « Regula monachorum » de San Isidoro y su lengua.* — Helmantica 12 (1961) 61-101.

Saint Isidore n'a pas seulement adapté sa Règle monastique *pro patriae usu et invalidorum animis*, comme le dit Braulio de Saragosse, mais il s'est exprimé *sermone plebeio vel rustico*, pour se faire comprendre des moines venus *ex vita rustica, et ex opificum exercitatione, et ex plebeio labore*. Après quelques remarques critiques sur le texte de F. Arévalo (PL 83, 867-894) qui, à défaut d'édition critique, sert de base à ce travail avec l'appui du manuscrit *Escurial a. I. 13*, M. C. cherche à déterminer en quoi consiste concrètement ce *sermo rusticus et plebeius*. Il en examine le vocabulaire, la syntaxe et le style. Une section spéciale est réservée aux citations bibliques, dont la conclusion est que saint Isidore citait plutôt ses textes de mémoire. H. B.

2942. L. R. Sotillo S. J. *El culto de la Virgen santísima en la liturgia hispano-visigótica-mozárabe.* — Miscelánea Comillas 22 (1954) 89-192.

Cette étude relève toutes les mentions de la Vierge Marie non seulement dans les documents liturgiques proprement dits, mais aussi dans d'autres textes antérieurs au XII[e] siècle qui témoignent du culte marial : professions de foi, conciles, règles monastiques, documents émanés des rois, témoignages de la dévotion des clercs et des laïcs, et (p. 157-181) écrits des Pères et auteurs espagnols. C. V. P.

2943. G. May. *Die Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche.* Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Strafrechts. — Zeitschr. kathol. Theol. 83 (1961) 15-43.

La position dominante du droit romain et les étroits rapports entre l'Église et l'État dans le royaume wisigothique expliquent comment l'Église wisigothique a adopté dans son système pénal la peine d'infamie. G. M.

2944. J. A. Rochibaud. *The Immaculate Conception in the Magisterium of the Church Before 1854.* — Marian Studies 5 (1954) 73-145.

Les pages 82-108 concernent l'antiquité (à partir du pape Honorius I[er]) et le moyen âge (jusqu'à Sixte IV).

2945. Serapio de Yragui O. F. M. Cap. *La realeza de la Virgen María en la liturgia.* — Actas del Congreso asuncionista franciscano de América Latina, Buenos Aires 28 septiembre-4 octubre 1948 (Studia mariana cura Commissionis marialis franciscanae edita, 5. — Buenos Aires, Itinerarium, 1949 ; in 8, XXIV-401 p.) 29-65.

En étudiant le thème de la royauté de Marie dans la liturgie et les hymnes du moyen âge, le P. S. distingue royauté effective mais subordonnée à celle du Christ et royauté morale, fondée sur l'intercession. La première forme est clai-

rement attestée, mais la liturgie insiste surtout sur la seconde, dont le fondement est la maternité divine. C. V. P.

2946. S. Wenzel. « *Acedia* » *and Related Terms in Medieval Thought, with Special Emphasis on Middle English Literature.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 1197-1198.

Faut-il voir dans l'*acedia* du moyen âge la préfiguration de la mélancolie romantique et Pétrarque aurait-il opéré la transition au sentiment moderne en traitant de l'*accidia* dans le *Secretum* ? La réponse de M. W. est assez nuancée, semble-t-il. Il refait l'histoire du mot depuis les moines égyptiens jusqu'aux théologiens médiévaux, et en particulier chez les auteurs dévots et mystiques anglais. Dès Évagre le Pontique, l'idée d'*acedia* est liée au schéma des péchés capitaux. Sa nature est clarifiée au moyen âge et sa place en morale est précisée, mais son caractère essentiel n'est pas modifié. A partir du XIIIe siècle son introduction dans la littérature profane y fait inclure la négligence de devoirs non strictement religieux. Pétrarque est fidèle à l'école médiévale, mais son *accidia* est « sécularisée » et adaptée à la vie morale de l'humaniste. On ne peut toutefois dire s'il a considéré l'*accidia* comme une qualité positive, telle la *melancholia* de la Renaissance. Dissertation en microfilm, Dl. 3.60. H. B.

2947. A. Emmen O. F. M. *S. Ildephonsus et Immaculata Conceptio.* — Studi francesc. 51 (1954) 304-309.

Saint Ildephonse a-t-il enseigné l'immaculée conception, comme beaucoup d'auteurs l'ont pensé, à la suite du sermon anonyme *Necdum* (vers 1430 ; conservé, entre autres, dans *Vat. Pal. lat. 397*) ? Ni les œuvres authentiques d'Ildephonse ni les douteuses n'en portent la trace. Le texte qu'on allègue appartient à l'opuscule *De partu virginis* (PL 96, 207 sv. ; le texte se trouve col. 212A), dont l'auteur est probablement Paschase Radbert. Celui-ci ne semble affirmer que la sanctification du corps de Marie avant son animation, théorie contre laquelle saint Bernard objectait : comment la Vierge peut-elle avoir été sanctifiée avant d'exister ? Le texte de Migne n'est d'ailleurs pas très sûr. C. V. P.

2948. P. Vignaux. *Philosophy in the Middle Ages.* An Introduction VIIIe s. Translated from the French by E. C. Hall (Meridian Books, M 81). — New York, Meridian Books, 1959 ; in 12, 223 p. Dl. 1.35.

L'original français a été recensé *Bull.* VIII, no 1872.

2949. J. M. Egan O. P. *The Doctrine of Mary's Death During the Scholastic Period.* — Marian Studies 8 (1957) 100-124.

Divisant son travail en deux périodes (VIIIe-XIIe s. ; jusqu'au concile de Trente) et citant les textes des nombreux auteurs qui ont touché au problème de la mort de Marie, le P. E. fait remarquer leur unanimité sur le fait de la mort de la Vierge. F. V.

2950. L. B. Cunningham O. P. *The Relationship Between Mary and the Church in Medieval Thought.* — Marian Studies 9 (1958) 52-78.

Le P. C. embrasse une période très vaste : du VIIIe au XIVe siècle. Après un

aperçu historique, il fractionne son exposé selon un plan systématique, examinant successivement la place et le rôle de Marie dans l'Église. A propos de la place, la prééminence de la Vierge apparaît comme la condition ontologique de sa médiation entre le Christ et l'Église. Quant à son rôle, il apparaît suspendu à l'incarnation du Verbe, à la compassion et à la royauté de Marie. Les textes ne sont qu'assez rarement reproduits, mais le lecteur peut bénéficier de l'enquête documentaire dont les références sont données. F. V.

2951. Bedae Venerabilis *Opera.* Pars III : *Opera homiletica,* cura et studio D. Hurst ; Pars IV : *Opera rhythmica,* cura et studio J. Fraipont (Corpus Christianorum, Series Latina, 122). — Turnholti, Brepols, 1955 ; in 8, xxiv-473 p. Fr. 400, rel. 450.

M. H. édite le texte des homélies généralement considérées comme authentiques d'après quelques manuscrits qu'il décrit brièvement et dont il justifie plus brièvement encore le choix. Les apparats, — celui des sources, celui des variantes et celui des péricopes liturgiques correspondantes, — sont abondants et précis. Un appendice dresse la liste, avec références aux écrits authentiques, des homélies dites *subdititiae.* Cette liste est reprise à une étude de dom J. Leclercq publiée en 1947 (voir *Bull.* VII, n° 1301). L'*Index scriptorum* (p. 387-403) embrasse les citations bibliques, classiques et patristiques.

M. F. réunit, p. 407-470, 19 hymnes et pièces poétiques ainsi qu'un recueil d'extraits des psaumes intitulé *Psalterium parvum,* dont l'authenticité est plus que probable. Le texte est basé sur les éditions reçues (G. Dreves, W. Meyer, A. Wilmart). Mais M. F. l'améliore le plus souvent par un recours direct aux manuscrits. Les apparats donnent tous les éclaircissements nécessaires.
M. C.

2952. H. Riedlinger. *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38,3). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, xxvii-415 p. Mk. 35.

Mgr F. Stegmüller peut enregistrer un premier et très beau résultat de la publication de son *Repertorium biblicum Medii Aevi.* Un de ses élèves, M. R., a recueilli dans les commentaires sur le Cantique des cantiques l'exégèse que, depuis les premiers écrivains ecclésiastiques jusqu'à Denys le Chartreux († 1471), les auteurs chrétiens ont donné du texte *Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in te* (*Cant.* 4, 7). Dans ce texte on a vu une image de la pureté de Marie ; mais on a surtout célébré les épousailles du Christ avec son Église, une Église sans tache ni ride, *Ecclesiam non habentem maculam aut rugam* (*Eph.* 5, 27). Sur les 203 commentaires signalés par Mgr St., M. R. en a consulté 98, dont 52 inédits. C'est assez dire la somme de travail que celui-ci a dépensée. C'est Origène qui donne le ton à toute la tradition : l'Église y est présentée comme l'épouse sans tache ni ride ; elle est l'assemblée des saints et des parfaits, tout en conservant en son sein les chrétiens médiocres. Saint Ambroise introduit une distinction heureuse : l'Église ne se blesse pas en elle-même, mais dans ses membres. Saint Augustin célèbre à son tour l'Église sans tache ni ride, tout en présentant plusieurs couches sociales plus ou moins parfaites. C'est avec Bède le Vénérable († 735) que débute l'exégèse médiévale : il célèbre l'Église des saints et des élus, qui reste sans tache aussi longtemps qu'elle est l'Église du Christ. Au XII^{e} siècle on voit se développer trois thèmes. Avec l'école d'Anselme de Laon, c'est

l'aspect moral qu'on envisage en proclamant que l'Église est dégagée de toute faute grave. Avec saint Bernard, c'est l'essor de l'aspect mystique : on souligne le rapport entre l'âme unie à Dieu et l'Église, la puissance transfigurante de la vie contemplative et on y discerne un effort pour purifier l'Église. Avec Rupert de Deutz s'affirme l'interprétation mariale du texte du Cantique ; tout en restant très réservés concernant le privilège de l'immaculée conception, nombre d'auteurs associent volontiers Marie et l'Église, la virginité de Marie et la pureté de l'Église. Le XIIIe siècle offre les plus beaux commentaires où le point de vue moral prévaut sur l'aspect ecclésial, lequel n'est d'ailleurs pas négligé : c'est ici que figurent les noms bien connus des maîtres séculiers et réguliers. L'aspect mystique, si cultivé au XIIe siècle, n'a plus guère de représentants : seuls sont à signaler Thomas Gallus et Pierre Jean Olivi. Les XIVe et XVe siècles continuent la tradition sans grande innovation : les uns célèbrent une Église sans faute, les autres l'aspect mystique, d'autres enfin le point de vue marial. Avec Denys le Chartreux se clôt l'exégèse du Cantique des cantiques.

On aura pu le constater, je n'ai exposé que les grandes lignes de l'évolution des idées : il était absolument impossible d'étudier chacun des 98 écrits consacrés à ce thème. Cette nomenclature présenterait cependant un grand intérêt d'ordre littéraire. L'histoire des doctrines médiévales se borne le plus souvent à exploiter les commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard et les sommes théologiques du temps. Or, dans l'ouvrage de M. R., on voit apparaître de nombreux auteurs étrangers à la théologie systématique et l'historien de la pensée médiévale trouvera ici, grâce aux notes biographiques qui accompagnent chaque exégète, un moyen facile d'enrichir ses connaissances. Un autre mérite de l'ouvrage de M. R. réside dans l'édition des textes. Non seulement des exposés assez étendus se lisent dans les notes d'un grand nombre de pages, mais on trouve des sermons entiers ou de longs extraits de commentaires ; je cite les textes de Godefroid de Saint-Victor (p. 188-193), de Guillaume d'Auvergne (p. 247-250), d'Odon de Chériton (p. 258-263), de Guillaume de Méliton (p. 281-284), d'un anonyme dominicain (p. 295-297), d'Alexandre Neckam (p. 325-333), de Léonard de Giffono (p. 348-353). L'ouvrage de M. R. se recommande par la clarté de ses exposés et sa belle présentation typographique ; il sera grandement utile pour une connaissance plus approfondie de la spiritualité médiévale. O. L.

2953. E. Pellegrin. *CR de H. Silvestre, Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque Royale de Bruxelles* (voir *Bull.* VIII, n° 974). — Bibliothèque École Chartes 117 (1959) 284-286.

Mlle P. saisit l'occasion de la publication par M. Silvestre d'une série d'additions et rectifications au *Hand-list of Bede Manuscripts* de M. L. W. Laistner et H. H. King (voir *Bull.* V, n° 152) pour y ajouter à son tour une nouvelle liste complémentaire d'après les fichiers de l'Institut de recherches et d'histoire des textes. Ce supplément très utile comprend une cinquantaine de manuscrits conservés dans diverses bibliothèques d'Europe. H. B.

2954. F. Wasner. *Literarische Zeugen für eine Federkrone der Päpste im Mittelalter.* — Ephemer. liturgicae 74 (1960) 409-427.

Un texte du XIe siècle affirme que le pontife romain avait l'habitude de porter une couronne ornée de plumes de paon. L'examen de ce texte, que plusieurs interprétèrent allégoriquement, permet d'établir qu'il en était bien ainsi. D'une comparaison avec la Constitution dite de Constantin il apparaît même que cet

ornement, symbolisant la résurrection du Seigneur, était déjà porté au VIII^e siècle. G. M.

2955. W. VON DEN STEINEN. *Der Kosmos des Mittelalters.* Von Karl dem Grossen zu Bernhard von Clairvaux. — Bern, Francke, 1959 ; in 8, 400 p. et 16 pl. Fr. 43, rel. 48.

Le contenu de cet ouvrage montre que le terme *Kosmos*, — combien galvaudé aujourd'hui, — y est encore à prendre au sens traditionnel de monde harmonieusement organisé. Le programme de M. v. d. St. n'en est pas moins ambitieux. Jugez-en : le monde chrétien des premiers siècles (Bible et théocratie), en 20 pages ; le monde médiéval depuis Charlemagne jusqu'au XI^e siècle (les races, l'État, les institutions, l'homme, les langues et la littérature, les poètes et les penseurs, les deux pouvoirs), en 150 pages ; le monde médiéval depuis le XI^e jusqu'au milieu du XII^e siècle (Grégoire VII, les croisades, l'humanisme naissant et la littérature courtoise, la philosophie d'Anselme de Cantorbéry et de Pierre Abélard, les nouveaux conquérants, Bernard de Clairvaux etc.), en 170 pages. Le tout est illustré d'images et de notes.

Il va de soi qu'une synthèse de ce genre s'adresse plutôt au grand public et ne se prête guère à une analyse critique. Néanmoins, les historiens du moyen âge et les théologiens y trouveront des vues intéressantes. M. C.

2956. L. WALLACH. *Alcuin and Charlemagne.* Studies in Carolingian History and Literature (Cornell Studies in Classical Philology, 32). — Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1959 ; in 8, X-325 p. Dl. 6.50.

Depuis dix ans, M. W. a beaucoup écrit sur Alcuin et l'époque carolingienne. On en trouvera le détail dans la bibliographie de ce livre, qui reprend d'ailleurs plusieurs études publiées antérieurement (dont quelques-unes ont été recensées dans ce *Bull.* VIII, n^os^ 977 et 1868).

M. W. nous dit, p. VII, que le présent volume a été commencé dès 1932 et qu'il a été composé entre 1950 et 1954, puis légèrement complété. Il ne s'agit pas d'une étude d'ensemble, ni même d'un portrait doctrinal ou littéraire. M. W. s'est attaché spécialement au rôle politique joué par Alcuin au service de Charlemagne. Sujet passionnant mais dangereux aussi, car le *Praeceptor* Alcuin n'apparaît guère sous ce masque dans ses écrits certainement authentiques.

M. W. glane dans un premier chapitre les diverses pensées politiques qu'Alcuin exprime occasionnellement tout au long de son œuvre. Puis, ch. II-VI, il étudie avec grand soin et à tous les points de vue la *Rhetorica*, qu'il considère moins comme un traité d'éloquence que comme une *via regia*, un recueil de préceptes moraux à l'usage du prince. Dans les chapitres suivants (VII-VIII), il nous montre Alcuin aux prises avec les problèmes de droit et faisant prévaloir ses avis juridiques à la cour. Puis (ch. IX-XI) il souligne la part prise par Alcuin dans la rédaction de certains documents officiels du règne : l'*Epistola Caroli ad Elipandum*, au sujet de l'adoptianisme espagnol ; l'*Epistola synodica episcoporum Franciae* de Francfort 794 : les *Libri Carolini*, au sujet de la lutte des images ; l'épitaphe d'Hadrien I^er^ ; l'*Epistola de litteris colendis* de 794-800. A chacune de ces pièces M. W. consacre un examen approfondi. Il y décèle avec soin la main d'Alcuin. Peut-être se montre-t-il trop timide pour ce qui est des *Libri Carolini*.

Au ch. XII M. W. étudie, toujours avec le même soin, le *De virtutibus et vitiis*,

dont il relève comme pour la *Rhetorica* le caractère de *speculum principis*. Les ch. XIII-XIV sont consacrés à l'épitaphe d'Alcuin (texte et commentaire), ainsi qu'à l'origine des anciens recueils de lettres. A cet égard, M. W. estime, — en s'appuyant sur diverses utilisations plus ou moins contemporaines, — qu'Alcuin conservait et classait les brouillons de ses lettres et que certains recueils établis par lui servaient à l'occasion de *liber formularum*.

Le livre de M. W. ouvre de nouvelles perspectives sur l'activité d'Alcuin à la chancellerie et dans les services politico-religieux de la cour de Charlemagne. Il reste de nombreux points obscurs, mais M. W. en a certainement élucidé quelques-uns. Espérons qu'il continue dans cette voie. M. C.

2957. G. Ellard. *An Example of Alcuin's Influence of the Liturgy.* — Manuscripta 4 (1960) 23-28.

Parmi d'autres additions au Sacramentaire grégorien, Alcuin inséra dans le canon de la messe le *Memento* des défunts, selon la coutume irlandaise. G. M.

2958. P. Bellet O. S. B. *El « Liber de imaginibus sanctorum » bajo el nombre de Agobardo de Lyon, obra de Claudio de Turín.* — Analecta sacra Tarracon. 26 (1953) 151-194. IXe s.

Le manuscrit *Paris Nat. lat. 2853* contient, parmi les œuvres d'Agobard de Lyon, le *Liber de imaginibus sanctorum*. Les éditeurs, P. Masson et E. Baluze, ont maintenu cette attribution. Dom C. Charlier a émis l'hypothèse qu'il serait l'œuvre de Florus de Lyon (voir *Bull.* V, n° 159). Une comparaison attentive du *Liber* avec le court résumé ou *Excerptum* de l'*Apologeticum*, œuvre perdue de Claude de Turin, montre sans aucun doute que ce dernier est l'auteur du *Liber*. Dom B. donne en même temps d'intéressants détails sur les origines de l'*Apologeticum* et de l'*Excerptum*, sur les réfutations de Dungal et de Jonas d'Orléans, et fait remarquer en terminant que, si sa thèse est exacte, il faudra corriger le verdict injuste que l'histoire a porté sur Claude de Turin : celui-ci n'est pas l'iconoclaste que Dungal et Jonas ont dit. C. V. P.

2995. C. Fantini. *Il trattato ps.-agostiniano « De vera et falsa paenitentia ».* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-1957) 200-209.

Replace le traité dans le cadre de l'évolution de la pénitence au cours des IXe-XIe siècles. La conception du sacrement n'y est pas encore entièrement développée, certains points demeurent obscurs, mais on retrouve déjà les éléments fondamentaux de la doctrine scolastique. C. V. P.

2960. St. Hilpisch O. S. B. *Der heilige Rabanus Maurus, Abt des Klosters Fulda und Erzbischof von Mainz.* — Fulda, Parzeller, 1955 ; in 12, 55 p. et 2 pl. Mk. 1.80.

Opuscule populaire destiné à répandre le culte de saint Raban et à souligner son importance pour l'Église d'Allemagne, à l'occasion du XIe centenaire de sa mort. Dom H. présente successivement le jeune moine, l'abbé et l'archevêque. Il termine par quelques considérations sur le savant, qui sut rester si près du peuple et se montrer homme d'Église. G. M.

2961. W. Mohr. *Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker (um*

850). — Archivum Latinit. Medii Aevi, Bulletin Du Cange 29 (1959) 239-267.

Audrade, moine de Saint-Martin de Tours, puis chorévêque à Sens (847), a décrit sous forme de visions le destin du genre humain à l'époque troublée des luttes fratricides entre les successeurs de Louis le Pieux.

M. M. analyse longuement le contenu et la signification de ces visions et prophéties, qui ne nous sont plus connues que fragmentairement. Il distingue divers moments dans leur rédaction. Audrade acheva la première rédaction de ce *Liber revelationum* en 849 et la présenta la même année au pape Léon IV. Il compléta ce *Liber* jusqu'en 858 au plus tard. Un rédacteur anonyme l'enrichit encore, vers 870, de nouvelles visions.

Audrade rappelle les fils de Louis le Pieux à leurs devoirs et à la soumission au jugement de Dieu. Placés sous le patronage de trois saints, ils doivent veiller à l'expansion du christianisme. Son autorité sera mise à profit par un auteur anonyme qui, dans des visions supplémentaires, défendra un programme ecclésiastique d'unité plus accentué, s'inspirant de l'idéal antique de l'*imperium christianum* réalisé sous Charlemagne et que le traité de Meerssen (870) semblait vouloir restaurer. G. M.

2962. Y. M.-J. Congar O. P. *Ecce constitui te super gentes et regna (Jer. 1.10) « in Geschichte und Gegenwart »*. — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 671-696.

Le texte de l'offertoire de la nouvelle messe du commun des souverains pontifes est constitué par un texte où s'exprime la vocation confiée par Dieu au prophète Jérémie : « Ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et aedifices, et plantes ».

Sans viser à faire un historique complet de son exégèse, le P. C. évoque d'abord les interprétations anciennes, pour en venir ensuite à ce qu'on peut appeler l'usage pontifical de ce verset.

Le point de vue des Pères et de la liturgie apparaît comme étant surtout moral et pastoral. Sous le pontificat de Nicolas Ier et de Jean VIII, dans la seconde moitié du IXe siècle, ce verset est employé pour exprimer la fonction et la mission papales. Sous Innocent III il devient, dans une certaine mesure, indépendant du contexte de correction et de réforme dans lequel il s'était d'abord situé ; il prend figure d'une sorte de première institution du pouvoir pontifical, concurremment avec les textes classiques. *Jer.* 1, 10 est une des autorités volontiers invoquées par les théologiens théocratiques du parti de Boniface VIII. Pour ce pape ce texte inclut la *potestas in temporalibus*, l'autorité juridique sur la dignité impériale ou royale. Les théologiens du roi de France s'attaqueront à cette autorité. Ainsi Jean Quidort, dans son *De potestate regia et papali*, rétablit le sens du texte jérémien. Son argumentation sera reprise peu après par l'auteur du traité *Rex pacificus*. G. M.

2963. J. Huber. *Johannes Scotus Erigena*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. — Hildesheim, G. Olms, 1960 ; in 8, xvi-442 p. Mk. 46.

Reproduction photomécanique de l'édition de Munich 1861.

2964. R. Steiner. *Perspektiven der Menschheitsentwicklung. Scotus Erigena und der Übergang von einer geistdurchdrungenen zu einer intellektualistischen Weltauffassung.* Fünf Vorträge, gehalten in Dornach am 5. und 13. Mai, 2., 3. und 5. Juni 1921. — Basel, R. G. Zbinden, 1958 ; in 8, 99 p. Fr. 7.50.

Ces cinq conférences datent de 1921. Nous n'en retenons que la troisième et la quatrième qui concernent Jean Scot Érigène. La troisième (*Dionysius der Areopagita und Johannes Scotus Erigena*) énonce quelques idées très générales à propos du Pseudo-Denys et de Jean Scot. La quatrième (*Die Denkweise der ersten christlichen Jahrhunderte, Johannes Scotus Erigena, Die Anschauung der ersten Christen über den Weltuntergang*) rattache ses réflexions à la doctrine de Jean Scot sur le « retour à Dieu ». M. C.

2965. U. Corsini. *Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Razionalismo o misticismo ?* (Estratto dagli Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Anno accademico 202, Serie V, vol. 2, 1953). — Rovereto, R. Manfrini, 1953 ; in 8, 55 p.

Dans cette étude M. C. s'efforce de montrer que la pensée de Jean Scot Érigène doit être considérée comme un « mysticisme philosophique », se tenant à égale distance du mysticisme religieux de la tradition chrétienne et du rationalisme postérieur.

M. C. veut apporter des corrections importantes aux interprétations fort divergentes de C. Albanese (voir *Bull.* I, n° 1137) et de M. Dal Pra (voir *Bull.* VI, n° 1408). Il cite de nombreux textes à l'appui de son exégèse. Malheureusement il opère un choix qui me paraît assez tendancieux et il se laisse guider par des préoccupations par trop modernes. Je ne puis résumer ni discuter toutes les positions philosophiques et théologiques que M. C. prête à Jean Scot, mais il me paraît impossible de souscrire à des affirmations comme celles-ci, qui dominent en somme tout le débat : « par hommage au christianisme et à la suite des positions patristiques précédentes on (Jean Scot) continue à parler de la grâce divine, mais celle-ci ne joue plus désormais qu'un rôle de moindre importance » (p. 20) ; « (Jean Scot), dans le monde de la pensée chrétienne du moyen âge, s'élève à une position de liberté et d'indépendance de la tradition et des dogmes telle à le placer parmi les plus hardis penseurs » (p. 55, résumé français).

M. C.

2966. P. Mazzarella. *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena.* Saggio interpretativo (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di Magistero di Catania, Serie filosofica, Monografie, 3). — Padova, CEDAM, 1957 ; in 8, 183 p. L. 1000.

Ce livre est fort bien fait. Il analyse et synthétise objectivement les principaux aspects de la pensée érigénienne : rôle de l'Écriture, de la tradition et de la raison, théisme et panthéisme, essences et individus, causes primordiales, théologie négative et affirmative, Dieu créateur, les créatures, l'homme, la rédemption, le retour à Dieu.

Est-ce à dire que je sois d'accord à tous égards avec l'exégèse de M. M. ? Non point. C'est surtout au chapitre II (*Teismo e panteismo*) que M. M. précise son point de vue et critique les principales interprétations plus ou moins récentes, parmi lesquelles la mienne occupe une place de choix. Il n'est pas possible de

discuter le détail de cet exposé. Disons seulement que les divergences proviennent moins des textes allégués et du sens qu'on y attache que de la perspective différente des interprètes.

Aux yeux de M. M. Jean Scot n'est pas rationaliste parce que, tout en exaltant théoriquement la raison, sa psychologie est encore celle des Pères, qui identifiaient la raison et la foi. Pour d'autres Jean Scot est rationaliste puisque, tout en respectant théoriquement l'autorité de l'Écriture et des Pères, il interprète tout à la lumière de la seule raison néoplatonicienne. Pour d'autres encore, — et j'en suis, — Jean Scot n'est rationaliste qu'en apparence, car il ne se sert de la raison que pour présenter la théologie traditionnelle sous des symboles néoplatoniciens. Même différence de perspective pour ce qui est du monisme. D'après M. M., Jean Scot ne réussit pas, malgré ses bonnes intentions, à repenser le néoplatonisme à la lumière de la théologie chrétienne et sacrifie en fait cette dernière au panthéisme et à l'émanatisme. Pour moi, Jean Scot ne prétend pas repenser le néoplatonisme, mais exposer la doctrine chrétienne moyennant un cadre et une mise en scène néoplatoniciens.

Question de perspective dès lors. Laquelle est la bonne ? C'est celle, sans doute, qui a le bon sens pour elle. C'est-à-dire celle qui s'inspire non de la classification et du contenu théoriques des systèmes de philosophie, mais bien de l'évolution historiquement constatée de la pensée des Pères et des intellectuels du moyen âge. M. C.

2967. G. Capone Braga. *Della dialettica.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 166-182, 278-302, 687-706 ; 10 (1955) 283-293, 903-921 ; 11 (1956) 58-85.

Le second article de cette série est consacré au moyen âge et le début du troisième à la Renaissance, encadrés par l'étude de l'antiquité d'une part et par celle de la pensée moderne de l'autre. M. C. B. entend la dialectique dans un sens très large, tandis que par ailleurs il limite son exposé à quelques auteurs choisis dans une ligne bien déterminée. Sous l'étiquette de moyen âge sont rangés Origène (surtout la question de la création), Jean Scot Érigène (le retour des êtres à Dieu), Roscelin et Abélard (le problème des universaux). La Renaissance est représentée par Nicolas de Cues (la recherche de l'absolu), Giordano Bruno et Jacob Böhme. H. B.

2968. C. E. Lutz. *Remigius' Ideas on the Classification of the Seven Liberal Arts.* — Traditio 12 (1956) 65-86.

Dans son Commentaire sur le *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Martianus Capella, Remi d'Auxerre a exposé ses idées sur les arts libéraux. Pour lui, ils sont dits libéraux non par dérivation étymologique du mot *liber*, mais parce qu'ils nourrissent généreusement l'âme de vérité, ou parce qu'ils requièrent un esprit libre et délivré des troubles du monde. Ils se distinguent des arts pratiques et mécaniques. Remi d'Auxerre ne considère pas les « arts » comme un groupe homogène d'études séculières ayant pour but de préparer aux études bibliques. Le *trivium*, qui s'occupe de l'expression et de la communication de la pensée, prépare aux quatre sciences théoriques qui rendent l'esprit apte à l'abstraction. Tous ces arts ne sont que des parties nécessaires de cette connaissance plus vaste du savoir qu'est la philosophie, dont le but ultime est la recherche de la sagesse. Remi d'Auxerre a été nettement influencé par Jean Scot Érigène. A son tour son enseignement se retrouve dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor.

G. M.

2969. *Ordines coronationis imperialis.* Die *Ordines* für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Herausgegeben von R. Elze (Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi, 9). — Hannoverae, Hahn, 1960 ; in 8, L-230 p. Mk. 12. x^e s.

Le rite du couronnement impérial n'a plus guère d'actualité. Cependant il a suscité beaucoup d'intérêt depuis une vingtaine d'années. E. Eichmann lui a consacré deux gros volumes en 1942 et plus récemment C. A. Bouman (voir *Bull.* VIII, n° 1477) a étudié le développement des rites du sacre et de l'onction. C'est qu'on trouve dans ces anciens rituels l'expression d'idées religieuses et politiques qui ont exercé une grande influence au moyen âge. En dehors du *Pontificale Romanum*, des textes anciens ont été publiés, depuis M. Hittorp, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Cologne 1568, jusqu'aux éditions des *Ordines Romani* et des *Pontificaux romains du moyen âge* par M. Andrieu. Mais bien des textes étaient épars dans des éditions partielles ou dans des manuscrits inédits. M. E. a réuni ces rituels en une seule édition refaite d'après les manuscrits. Il distingue 27 rituels, auxquels il faut ajouter parfois des extraits séparés. Ils vont du Pontifical romano-germanique du X^e siècle jusqu'aux imprimés du XVI^e. Pour chaque *ordo* l'éditeur signale les manuscrits utilisés (il y en a plus de 200), puis les éditions antérieures. Après une courte notice sur l'origine et les sources, vient le texte et l'apparat. A la fin se trouve une table des incipit des formules liturgiques et un index des mots importants et des noms propres. Quant à la datation et au classement des textes, M. E. a naturellement profité des travaux d'Eichmann, Andrieu et d'autres. On trouvera dans l'introduction un bon aperçu de la question ou plutôt des questions qui se posent à propos de ces rituels. Signalons que pour le Pontifical d'Apamée, qu'on ne connaissait plus que par une copie du XVII^e siècle, M. E. a pu utiliser l'original retrouvé depuis quelques années ; il fait partie de la collection du Professeur Wormald à Londres. B. B.

2970. C. Selmer. *A Study of the Latin Manuscripts of the « Navigatio sancti Brendani ».* — Scriptorium 3 (1949) 177-182.

Plus de cent manuscrits couvrant une période de six siècles et provenant de tous les pays d'Europe ont conservé avec de nombreuses variantes la *Navigatio sancti Brendani*, cette œuvre épique qui, selon toute probabilité, a été écrite au X^e siècle par un Scot et apparaît pour la première fois en Lotharingie, la patrie de nombreux monastères scots sur le continent. Les manuscrits ont consigné ce récit sous diverses dénominations : *Navigatio, Liber, Peregrinatio, Circuitus* ou même *Vita sancti Brendani.* G. M.

2971. G. Arnaldi. *Il biografo « romano » di Oddone di Cluny.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 19-37.

M. A. rassemble tout ce qu'on sait du moine Jean, romain de naissance, qui écrivit la *Vita Odonis* à Salerne en 943 ; il évoque ses relations avec saint Odon. O. L.

2972. O. Capitani. *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 1-18.

Pages suggestives sur la spiritualité du Cluny primitif. Saint Odon et les clunisiens ont certes soutenu la conversion substantielle et l'identité du corps historique et du corps sacramentel du Christ, mais ils sont restés étrangers aux discussions théologiques. Chez saint Odon en particulier le thème principal est d'ordre religieux. L'essentiel est le respect dû à l'autel ; défense, par exemple, d'y déposer des reliques. Saint Odon se préoccupe de la communion sacrilège et insiste sur la nécessité d'être un *vir spiritualis* pour s'approcher des saints mystères et célébrer la liturgie. O. L.

2973. Gunzo, *Epistola ad Augienses* und Anselm von Besate, *Rhetorimachia*. Herausgegeben von K. Manitius (Monumenta Germaniae historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 2). — Weimar, H. Böhlau, 1958 ; in 8, vii-215 p. Mk. 19.50.

Ces deux écrits, — deux très longues lettres, — appartiennent à des époques différentes : le premier se place vers 965 ; le second vers 1048. Ils ont cependant bien des points communs : de part et d'autre l'auteur est un clerc italien, épris d'humanisme et de grammaire, polémiqueur à souhait et souffrant difficilement les critiques des Allemands à l'endroit de son latin d'Italie.

C'est dire que ces textes offrent un intérêt particulier pour l'histoire de la culture et de la langue latine. On comprend dès lors que M. M. ait pris soin, — tout en normalisant le texte lui-même, — de donner dans son apparat bon nombre de variantes orthographiques. Pour l'*Epistola ad Augienses*, il s'appuie sur les trois manuscrits aujourd'hui connus (*Maihingen I 2*, *Valenciennes 298* et *Douai 749*) ; pour la *Rhetorimachia*, sur *Paris Nat. lat. 7761* et *Cues 52*, les seuls témoins que nous possédons encore.

Outre la description des manuscrits, les introductions donnent des renseignements détaillés sur Gunzo, — qu'il ne faut pas confondre comme on l'a fait jusqu'à présent, avec Gunzo de Novare, — et sur Anselme de Besate. Ces deux personnages mystérieux, surtout le dernier, prennent aujourd'hui, grâce à M. M., une physionomie consistante, tant au point de vue historique qu'au point de vue littéraire.

A la fin du volume, des tables détaillées des citations, des noms, des mots et des matières. En appendice : *Die neumierten Stellen im Cod. P* (*Paris Nat. lat. 7761*), par N. Fickermann. M. C.

XI^e S **2974.** C. Mazzantini. *Il platonismo della scuola di Chartres*. Lezzioni raccolte da L. Gazzola Palazzo. — Torino, Gheroni, 1958 ; in 8, 91 p.

Dans son cours d'introduction M. M. donne une idée générale du moyen âge et des savants qui l'ont étudié en ces dernières années ; il constate que cette époque ne peut être ignorée de l'historien, puisqu'elle est la transition entre l'époque classique et la pensée moderne. S'attachant spécialement à l'école de Chartres, il évoque les noms des précurseurs : Fulbert de Chartres, Bérenger de Tours, saint Pierre Damien, Manegold de Lautenbach, saint Anselme. L'école, au XII^e siècle, est représentée avant tout par Bernard de Chartres, Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras. Quant à la doctrine, M. M. signale le réalisme de l'école dans le problème de l'origine de la connaissance. Le savant professeur consacre enfin plusieurs leçons à Bernard Silvestre (différent de Bernard de Chartres), à Guillaume de Conches et à sa cosmogonie, à Gilbert de la Porrée et à sa distinction entre le *id quod* et le *id quo*, ainsi qu'à sa théorie des universaux. L'exposé est clair et sobre, comme il convient à un cours. L'intérêt du livre est doublé du fait que, chemin faisant, M. M. porte un jugement critique sur les récents historiens qui ont traité ces problèmes. O. L.

2975. *The Old English Prudentius Glosses at Boulogne-sur-Mer.* Edited by H. D. Meritt. — Stanford (California), Stanford University Press, 1959 ; in 8, xiv-158 p. et 5 pl. Dl. 3.

M. M. a publié plusieurs études sur les gloses anglo-saxonnes (*Old English Glosses*, 1945 ; *Old English Words*, 1954). Le présent travail est consacré à un groupe de gloses relativement tardives, mais dont certains termes offrent un intérêt spécial de nouveauté ou de rareté.

Il était donc important de reproduire avec une exactitude minutieuse le document étudié. Et c'est pourquoi M. M. ne s'est pas contenté des éditions existantes (1839, 1869, 1878). Il appuie son travail sur le manuscrit lui-même (*Boulogne-sur-Mer 189*, du XIe s.), d'origine insulaire mais émigré plus tard à Saint-Bertin. M. M. donne d'une part le texte de Prudence, d'autre part côte à côte les gloses latines et les gloses anglo-saxonnes qui sont de la même main.

M. M. compte quelque 130 mots qui ne sont pas signalés ailleurs ; ils se rattachent cependant presque tous à des termes connus. Tant dans l'introduction que dans l'apparat explicatif, M. M. commente abondamment ses constatations.

Un index des mots en vieil-anglais et un autre des mots latins terminent le volume, où figurent également cinq fac-similés. M. C.

2976. S. J. P. van Dijk O. F. M. *The Origin of the Latin Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary.* — Dublin Review 228 (1954) 251-267, 428-442.

Avant la conquête normande (1066) la fête de la conception de Marie est attestée par six manuscrits liturgiques se rapportant à Winchester, Exeter et Cantorbéry. Il est probable qu'en Angleterre le mouvement est parti de Winchester vers le milieu du XIe siècle. De là il aurait gagné d'une part Exeter, de l'autre les monastères de Saint-Augustin et de Christ Church à Cantorbéry, où Eslin semble avoir été son fervent propagateur. Winchester aurait emprunté la fête à l'Orient byzantin par l'intermédiaire des monastères grecs de l'Italie du sud. A ce moment en effet l'objet de la fête (une sorte de doublet de la Nativité de Marie) est le même qu'en Orient.

Après la conquête, Lanfranc supprime la fête de la Conception, mais elle reparaît vers 1125, sans doute sous l'influence d'Anselme de Bury-Saint-Edmond et du roi Henri Ier et malgré l'opposition de Roger de Salisbury. Le traité d'Eadmer *De conceptione sanctae Mariae* marque déjà la fin de la controverse. C. V. P.

2977. H. F. Davis. *The Origins of Devotion to Our Lady's Immaculate Conception.* — Dublin Review 228 (1954) 375-392.

Dans l'article de S. J. P. van Dijk (voir *Bull.* VIII, no 2976) M. D. conteste deux points : la fête de la conception de Marie est venue d'Orient, mais sans passer par l'Italie ; il n'est pas probable que la fête ait été supprimée par Lanfranc.

Les plus anciens témoignages littéraires de la dévotion envers la conception de Marie en Angleterre sont le traité d'Eadmer, les écrits d'Osbert de Clare et le traité de Nicolas de Saint-Alban publié par C. H. Talbot dans *Revue bénéd.* 69 (1954) 92-117 (voir *Bull.* VII, no 1373). M. D. analyse les arguments qu'ils apportent en faveur de l'immaculée conception et les réponses qu'ils donnent

à l'objection tirée de l'universalité du péché originel. Ces écrits ont été ignorés sur le continent parce qu'ils se situaient en dehors du courant théologique proprement dit. C. V. P.

2978. B. Capelle O. S. B. *La fête de la conception de Marie en Occident.* — L'Immaculée Conception (voir *Bull.* VIII, nº 2695) 147-161.

« Les vicissitudes par lesquelles passa, en Occident, la fête de la conception de Marie sont solidaires des oppositions tenaces que rencontra la croyance elle-même ». Dom C. ouvre cette longue histoire (du XIe siècle en Angleterre jusqu'au concile de Trente) par un examen de la position de saint Augustin, dont l'influence a été prépondérante jusqu'à Duns Scot. La mention et l'analyse des documents liturgiques se rapportant à la fête augmentent l'intérêt de l'article.

Celui-ci a paru aussi dans *Questions liturg. et paroiss.* 35 (1954) 259-271. C. V. P.

2979. M.-J. Nicolas O. P. *L'Immaculée Conception dans la tradition vivante de l'Église.* — L'Immaculée Conception (voir *Bull.* VIII, nº 2695) 131-145.

La croyance à la sainteté de Marie a conduit graduellement l'Église à prendre pleinement conscience de son immaculée conception.

2980. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XV : *De Immaculata Conceptione in litteratura et in arte christiana.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; in 8, VIII-418 p. et 40 pl. L. 4200.

Pour ce qui concerne le moyen âge, nous retiendrons ici, de ce volume qui embrasse aussi la période moderne, les travaux du P. E. Sloots O. F. M., *Autour du tournant du culte de la Vierge au moyen âge* (p. 1-17), et de M. J. Fournée, *Les thèmes iconographiques de l'Immaculée Conception en Normandie au moyen âge et à la Renaissance* (p. 18-106). Ce dernier travail présente un grand intérêt, étant souvent basé sur des documents inédits ou difficiles à trouver. Malheureusement, il est restreint à une aire géographique étroite, et c'est ce qui fait regretter que le reste de l'univers chrétien n'ait pas fait l'objet d'un exposé, sinon aussi détaillé, du moins suffisamment informé. Le P. V. Alce O. P., *L'Immacolata nell'arte dalla fine del sec. XV al sec. XX* (p. 107-135) s'est consacré en grande partie à l'examen d'œuvres du XVe et du XVIe siècle. On retiendra encore l'article du P. L. Swider, « *Horulae Matris Dei* » *seu Officium parvum de Immaculata Conceptione B. M. V. eiusque mira cum cantu populari per Poloniam expansio* (p. 339-364) : cet office date de la fin du XVe siècle. F. V.

2981. R. V. Callen S. J. *Selected Signs of Mary's Universal Queenship in Medieval Liturgy.* — Marianum 16 (1954) 441-464.

Le titre de reine, donné à Marie dans les textes liturgiques du moyen âge, surtout à partir du XIe siècle.

2982. J. M. Casas Homs. *Dos antiguos tratados catequísticos.* — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 16 (Spanische

Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 16. — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, XII-228 p. et 71 pl.) 77-84.

M. C. examine deux catéchèses baptismales du XIe siècle, contenues dans *Barcelone Univ. 228.*

2983. L. Bréhier. *Avant la séparation du XIe siècle. Les relations normales entre Rome et les Églises d'Orient.* — Istina 6 (1959) 352-372.

Cette étude, parue pour la première fois dans la *Documentation catholique* (no 415, 18 février 1928), a gardé toute son actualité.

Pour M. B. le schisme qui a déchiré les consciences n'a pas été voulu par les fidèles, mais leur a été imposé par des politiques. Après des siècles de crises redoutables, les Églises d'Occident et d'Orient étaient parvenues à établir entre elles un régime de concorde, qui n'avait pas atteint la perfection mais était susceptible de durée et d'amélioration. L'autonomie des Églises d'Orient n'était pas incompatible avec l'autorité dogmatique et disciplinaire du Saint-Siège. Si la question était restée sur le terrain religieux, l'accord fût devenu définitif. G. M.

2984. M. Verbaarschot. *De iuridica natura impedimenti consanguinitatis in theologia et in iure canonico a S. Petro Damiano usque ad Decretales Gregorii IX (ca. 1063-1234).* — Ephemer. theol. Lovan. 30 (1954) 697-739.

Le P. V. a recherché en vertu de quel droit, d'après les premiers scolastiques, les décrétistes et les premiers décrétalistes, la consanguinité empêchait le mariage, et dans quelle mesure cette doctrine était appliquée au mariage des infidèles convertis à la foi. G. M.

2985. J. Leclercq O. S. B. *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église* (Uomini e dottrine, 8). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 ; in 8, 283 p. L. 5000.

C'est un livre bien attachant que vient d'écrire dom L. sur saint Pierre Damien. Il est apparemment difficile de pénétrer l'âme d'un ermite. Mais l'ermite que fut avant tout Pierre Damien a beaucoup écrit et parlé de lui-même. Dom L. a lu et relu tous ses écrits et y a découvert des trésors de vie intime et de doctrine spirituelle. Né à Ravenne en 1007, Pierre étudie les arts libéraux à Faenza et à Parme ; en 1035 il se fait ermite à Font Avellane ; en 1042, il écrit la vie de saint Romuald, quinze ans après la mort de celui-ci ; en 1043, il est élu prieur de l'ermitage de Font Avellane. Sans mésestimer la vie cénobitique, il préfère la vie solitaire, insiste sur la nécessaire austérité de celle-ci, sur le caractère sociable et enjoué que doit avoir l'ermite, sur l'obéissance qu'il doit à son prieur ; à ses yeux la vie cénobitique n'est que la préparation à la vie érémitique. Malgré sa solitude, Pierre Damien se préoccupe de la réforme des mœurs du clergé, condamnant la simonie, l'incontinence et l'ignorance. En 1057, malgré lui, il est nommé cardinal d'Ostie ; il se signale surtout par sa lutte contre la simonie et sa violente opposition à l'antipape Cadalous. Pendant son cardinalat il continue à s'intéresser aux moines, s'efforce de modérer les prétentions des chanoines et ne cesse d'encourager les ermites. A sa demande il retourne en 1063 à sa chère solitude de Font Avellane et y meurt en 1072. Pendant ces dernières années il poursuit ses efforts de réforme des clercs ; il prend la défense de Cluny.

Mais surtout il compose des ouvrages de pure édification où, spécialement dans ses lettres d'amitié, il décrit sans le vouloir sa propre vie intérieure et sa ferveur d'ermite.

Pour compléter le portrait de son héros, dom L. s'attache aussi au contenu de ses écrits. Pierre cultiva tous les genres littéraires : lettres, sermons, vies de saints, prières, poèmes, épigrammes. Il est poète, admirateur de la nature, de l'ordre du monde, aimant à décrire les mœurs des animaux pour en tirer des leçons morales. Il ne mésestime aucunement la science profane ; il pense cependant qu'elle doit tendre à nous faire connaître Dieu et qu'il ne faut pas la chercher en dehors de la vie monastique ; les sources du savoir sont l'histoire, le droit romain, le droit canonique et surtout la Bible. Pierre est aussi quelque peu théologien, s'intéressant aux sources de la foi, aux règles d'interprétation, à la toute-puissance divine, à la procession du Saint-Esprit, à la royauté du Christ et de sa Mère, à la constitution de l'Église.

D'un style clair et précis, sans accumuler d'inutiles notes d'érudition, animé d'une secrète sympathie pour l'ermite et le défenseur de l'Église, dom L. nous offre un livre à la fois savant et bienfaisant. O. L.

2986. G. Miccoli. *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il codice di S. Pietro D 206 e il Vat. lat. 3797* (Note e discussioni erudite, 8). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959 ; in 8, 43 p. et 6 pl.

Précisions utiles concernant les écrits de Pierre Damien. Dans PL 145, 41-68, on lit deux opuscules : un *Antilogus contra Iudaeos* et un *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, dédiés à un même personnage, *Honestus*. Une simple lecture a convaincu M. M. que les deux opuscules ne constituent qu'un seul écrit. Le savant critique apporte une confirmation convaincante de cette unicité dans *Vat. lat. 3797* et dans *Mont-Cassin 358*. Une autre précision concerne l'*Antilogus* conservé dans *Rome Basil. Saint-Pierre D. 206* : une confrontation minutieuse de ce dernier témoin permet de conclure avec certitude que ce texte est un apographe de *Vat. lat. 3797*.

O. L.

2987. Fulcoii Belvacensis *Utriusque De nuptiis Christi et Ecclesiae libri septem*. Edited from the Manuscripts with Introduction and Notes by M. I. J. Rousseau (Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 22). — Washington, Catholic University of America Press, 1960 ; xviii-145-182* p. Dl. 5.75.

La France du XI^e^ siècle a compté parmi ses poètes un auteur assez prolifique en vers latins, le clerc Fulcoie de Beauvais. M. R. décrit ses trois volumes de poésies connus sous les titres assez curieux de *Uter*, *Neuter* et *Uterque* et composés à la fin du XI^e^ siècle. Ils contiennent des épîtres, des « tituli », des vies de saints et le *De nuptiis Christi et Ecclesiae*.

M. R. livre une édition de ce dernier traité inédit d'après *Beauvais Bibl. munic. 11*, — le seul manuscrit qui nous l'ait conservé en entier, — *Paris Nat. lat. 5305* et *16701* qui en reproduisent des fragments. Le *De nuptiis*, long poème en sept chants, se présente comme l'épithalame du Christ avec la création. Dans cette perspective sont retracés, dans leurs lignes essentielles, tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette édition bien présentée, est accompagnée de nombreuses notes et d'index divers.

On peut saluer cette dissertation comme le travail le plus complet sur l'œuvre de ce « précurseur trop méconnu de cette renaissance des lettres latines classiques qui dominera tout le XIIe siècle ». G. M.

2988. P. Meyvaert O. S. B. *Bérenger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin.* — Revue bénéd. 70 (1960) 324-332.

Dom M. évoque l'ardente controverse qui s'éleva au concile de Rome en 1078-79 entre Albéric du Mont-Cassin et Bérenger de Tours quant à l'emploi du mot *substantialiter*.

L'attitude première d'Albéric envers Bérenger peu après l'arrivée de celui-ci à Rome fut plutôt compréhensive. C'est ce qui expliquerait le ton serein d'un court traité sur la querelle eucharistique, contenu dans le manuscrit *Mont-Cassin 276*, publié pour la première fois en 1936 par dom M. Matronola, lequel en attribuait la paternité à Bérenger (voir *Bull.* III, no 551). Cette paternité fut controversée précisément à cause de l'absence de ce ton combatif, de cette violence dans la discussion si chers à l'hérésiarque. Quand Albéric, pressentant tous les dangers de son attitude, eut fait volte-face, Bérenger s'estima trahi par le moine du Mont-Cassin. C'est alors qu'il rédigea cet autre traité dont Mabillon a cité quelques extraits dans ses *Acta Sanctorum O. S. B.* Dom M. a eu le bonheur de le retrouver en entier, copié de la propre main de Mabillon, dans *Paris Nat. lat. 12301* et il le publie en appendice sous le titre de *Berengarii ut videtur De eucharistia.* On entrevoit combien la pensée théologique, au XIe siècle, cherche à se définir et à se formuler. G. M.

2989. F.-W. Wentzlaff-Eggebert. *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters.* Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, XIX-404 p. Mk. 28.

M. W.-E. évoque successivement le déroulement historique des deux premières croisades (1096-1149), de celles de Barberousse et d'Henri VI (1187-1198), du temps d'Innocent III et de Frédéric II (1198-1230), ainsi que la disparition de l'idée de croisade. Conjointement il expose leur histoire littéraire, passant en revue hymnes, chants de pèlerins, épopées historiques et de ménétriers, en provençal, vieux-français, allemand ou latin.

De cette vaste confrontation originale, il apparaît combien l'idée de croisade fut un élément essentiel de la littérature médiévale des XIIe et XIIIe siècles. Cette dernière permet de mieux comprendre les mobiles de cette grande épopée chrétienne. G. M.

2990. J. Hourlier O. S. B. *La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf.* — Revue Mabillon 50 (1960) 1-20.

Vers la fin du XIe siècle, Hariulf, l'auteur d'une histoire de l'abbaye de Saint-Riquier, dresse un tableau de la vie qu'on y menait. Dom H. en détache les thèmes principaux : le but et la valeur de la vie monastique, le cadre matériel, l'abbé, la vie du moine, ses vertus, son activité, l'union à Dieu. Tout est centré sur le Christ et le désir du ciel. O. L.

2991. J. Gross. *Die Erbsündenlehre Manegolds von Lautenbach nach seinem Psalmen-Kommentar.* — Zeitschr. Kirchengesch. 71 (1960) 252-261.

Dans son Commentaire sur les psaumes Manegold de Lautenbach revient à plusieurs reprises sur le péché originel. Au XI^e siècle, les théologiens suivaient unanimement les thèses de saint Augustin sur la nature du péché originel et ses conséquences. M. G. établit que Manegold se sépare assez nettement du pessimisme augustinien. Sans doute il reprend l'expression *massa damnata*, mais il maintient, plus clairement que l'évêque d'Hippone, que le péché originel n'a guère atteint ni la faculté de connaître la vérité, ni la liberté de vouloir le bien.
O. L.

2992. Anselmo d'Aosta. *Proslogion e Liber apologeticus.* Traduzione, introduzione e note di M. T. Antonelli (I classici della filosofia). — Torino, Società Editrice Internazionale, 1952 ; in 8, lxiii-67 p. L. 250.

Cette traduction assez libre n'est malheureusement pas accompagnée du texte latin d'Anselme. Par contre, les notes explicatives et documentaires sont abondantes et l'introduction est fort développée. Ses 63 pages passent en revue la vie d'Anselme, les principales caractéristiques de sa pensée, le sens du *Proslogion* et de ses annexes, les grandes lignes de la philosophie anselmienne. Tout cela est vu sous l'angle traditionnel. Pour finir quelques pages de bibliographie.
M. C.

2993. S. Anselmo d'Aosta. *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni.* Introduzione e testo latino di F. S. Schmitt O. S. B. Traduzione italiana di G. Sandri (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magistero di Catania, Serie filosofica, Testi e traduzioni, 1). — Padova, CEDAM, 1959 ; in 8, 295 p. L. 2000.

Dom S. a voulu réunir dans ce volume, — qui inaugure une nouvelle collection de l'université de Catane, — quelques textes anselmiens qui tiennent à la fois de la prière et de la spéculation. Pour le *Proslogion* le caractère spéculatif est évident. Pour les *Orationes* et les *Meditationes* il est souvent méconnu, mais il n'est pas négligeable.

Le texte latin, — sans l'apparat, — est emprunté à l'édition des *Opera omnia* de dom S. La traduction est à la fois fidèle et aussi littérale que possible, car il est fort difficile de traduire saint Anselme.

Dans sa longue introduction (p. 7-79), dom S. résume le contenu des différentes pièces, rappelle quelques-uns des problèmes historiques et littéraires qu'elles posent et qu'il a largement contribué lui-même à résoudre dans une série de travaux antérieurs. Mais il s'attache surtout à dégager l'inspiration et la valeur littéraire ainsi que le contexte théologique spécial du *Proslogion*, tout en conservant à l'argument dit ontologique son sens traditionnel.
M. C.

2994. Anselm von Canterbury. *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden.* Lateinisch und deutsch. Besorgt und übersetzt von F. S. Schmitt O. S. B. — München, Kösel, 1956 ; in 8, xii-155 p. Mk. 12.80.

C'est toujours avec plaisir et sans crainte d'être déçu qu'on prend connaissance des travaux de dom S. sur saint Anselme. Qu'il s'agisse de la biographie, de la chronologie des œuvres, de l'édition des textes ou de l'analyse de la doctrine, on est sûr d'être comblé.

Le *Cur Deus homo* est sans doute l'écrit le plus soigné et le plus durable d'Anselme. Dom S. en a donné l'édition critique en 1940 (voir *Bull.* V, n° 1383),

après une première édition manuelle en 1929 (voir *Bull.* I, n° 82). Aujourd'hui il met à la disposition de tous, en un petit volume plus maniable, son texte critique muni d'une traduction allemande. Cette traduction est un chef-d'œuvre de fidélité. Elle pourra servir de modèle à tous ceux que l'amour de la facilité pousse à faire des traductions dites libres.

Dans une brève introduction, dom S. donne quelques indications sur la vie et l'œuvre de saint Anselme, ainsi que sur l'origine et le sens du *Cur Deus homo*.

M. C.

2995. O. Pächt. *The Illustrations of St. Anselm's Prayers and Meditations.* — Journal Warburg Courtauld Institutes 19 (1956) 68-83.

M. P. reproduit, avec commentaire, une cinquantaine de miniatures ornant des manuscrits des *Orationes* et des *Meditationes* de saint Anselme, spécialement ceux d'Oxford, d'Admont et de Verdun. O. L.

2996. K. Barth. *Fides quaerens intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme.* Translated by I. W. Robertson (Library of Philosophy and Theology). — London, S. C. M. Press, 1960 ; in 8, 173 p. Sh. 25.

Traduction de la deuxième édition allemande (voir *Bull.* VIII, n° 1524).

2997. P. Rousseau. *Notes sur la connaissance de Dieu selon saint Anselme.* — De la connaissance de Dieu (Recherches de philosophie, 3-4. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 410 p. Fr. 280) 177-185.

Réflexions pénétrantes sur le mode de penser de saint Anselme. Le saint docteur n'est pas le père de la scolastique, ainsi qu'on le dit souvent ; car il n'a pas le goût des structures systématiques et il ne dissocie aucunement la nature et la foi. Pour atteindre la vérité, il faut la faire, c'est-à-dire réaliser ce qui est voulu par la Vérité même. Cette rectitude doit être voulue pour elle-même. De là sa définition du libre arbitre : celui-ci consiste, non pas à pouvoir faire le bien et le mal, mais à rechercher la rectitude pour elle-même. Or le but de toute réflexion, de toute rectitude n'est autre que Dieu lui-même. Mais Dieu n'est pas un objet dont on puisse parler, même par voie d'analogie et de transcendance ; ce qu'il en dit, Anselme le dit en métaphysicien, en partant de la notion de l'infini. Ce qui ne l'empêche nullement de fonder essentiellement sa preuve de l'existence de Dieu sur le principe de causalité. O. L.

2998. C. R. P. Anstey. *St Anselm De-mythologized.* — Theology 64 (1961) 17-23.

M. A. établit que saint Anselme, dans son *Cur Deus homo*, sous les concepts très juridiques de dette et de rachat, développe une théorie de la justice divine répondant aux tendances les plus profondes de la sotériologie chrétienne.

G. M.

2999. M. Giraudo O. P. *Storia della controversia del dogma dell'Immacolata.* — Sapienza 7 (1954) 498-527.

Le P. G. expose successivement la doctrine du péché originel d'après saint Augustin, la position du problème de l'immaculée conception par saint An-

selme et la vision de l'abbé Elsin, les essais de solution d'Eadmer et de saint Bernard, l'opposition des scolastiques Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin, la clarification du problème par Guillaume de Ware et Duns Scot, les dernières vicissitudes de la controverse : dissentiments à l'université de Paris entre 1387 et 1403, la question au concile de Bâle, sous Sixte IV, au concile de Trente. C. V. P.

XII^e S. **3000.** J. Le Goff. *Genio del Medio Evo* (Enciclopedia popolare Mondadori). — Milano, Mondadori, 1959 ; in 12, 192 p. L. 500.

Traduction italienne de l'ouvrage recensé *Bull.* VIII, n° 676.

3001. *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters.* Herausgegeben von J. Koch (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 5). — Leiden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, XII-155 p. Fl. 21.

Mgr K. édite les rapports présentés au congrès des médiévistes tenu à Cologne en octobre 1955. Le thème de l'assemblée était l'histoire des arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*). Comme Mgr K. le dit dans la préface, les arts libéraux nous viennent de l'antiquité, mais on pourrait peut-être se demander s'ils ont continué à être enseignés avant le XII^e siècle. M. H. M. Klinkenberg, *Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter* (p. 1-32), prouve qu'il en est bien ainsi, quoique l'enseignement en fût encyclopédique et élémentaire. Deux rapports visent deux arts en particulier : l'un sur la musique, par M. K. G. Fellerer, *Die musica in den Artes liberales* (p. 33-49), l'autre sur la grammaire par M. Ph. Delhaye, *« Grammatica » et « Ethica » au XII^e siècle*, montrant comment on introduisit la morale dans le programme des arts libéraux. Ce dernier rapport ayant été jugé trop étendu pour être inséré en ce volume, M. D. l'a publié, sous le même titre, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 59-110 (voir *Bull.* VIII, n° 1528). On en trouve ici un résumé, p. 91-93. Le P. H. Wolter S. J., *Geschichtliche Bildung in Rahmen der Artes liberales* (p. 50-83), établit que, si l'histoire n'était pas inscrite au programme des arts libéraux, elle n'en fut pas moins largement cultivée au XII^e siècle. M. P. O. Kristeller, *Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert. Kurze Mitteilung über handschriftliche Funde* (p. 84-90), rappelle l'influence de l'école de Salerne sur le développement de la science médicale au XII^e siècle. Le P. H. Roos S. J., *Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts* (p. 94-106) évoque les traités *De modis significandi* et leur importance dans la formation de la pensée. M. O. Pedersen, *Du quadrivium à la Physique. Quelques aperçus sur l'évolution scientifique au moyen âge* (p. 107-123), établit comment les arts libéraux du moyen âge préparèrent l'essor des sciences exactes et des sciences naturelles modernes. Le P. S. Clasen O. F. M., *Der Studiengang an der Kölner Artistenfakultät* (p. 124-136), s'intéresse au programme des études à la faculté des arts de Cologne au cours des XIV^e et XV^e siècles. Et enfin M. F. Schalk, *Zur Entwicklung der Artes in Frankreich und Italien* (p. 137-148), donne quelques aperçus sur l'évolution des arts libéraux en France et en Italie.

Tous ces rapports, bien documentés, sont hautement instructifs : la pensée du moyen âge ne s'est pas concentrée sur les problèmes strictement historiques. Les maîtres ès arts et bon nombre de théologiens ont compris l'importance d'une culture qui les aidât à mieux saisir les richesses de la nature humaine, image de Dieu. O. L.

3002. G. Masi. *L'Università di Bologna al suo primo albeggiare.* — Rivista Storia Diritto ital. 31 (1958) 269-331.

M. M. traite des origines de cette école qu'illustra, au début du XII^e siècle, Irnerius et qui allait rivaliser en valeur avec l'université de Paris. Il envisage aussi les relations de ce *studium* avec Frédéric I^er, Frédéric II et leurs successeurs ainsi qu'avec l'Église.

M. M. considère dans l'enseignement bolonais non seulement l'œuvre de systématisation juridique, mais aussi de doctrine philosophique influencée par la scolastique naissante. G. M.

3003. L. Ferro O. P. *¿ Teología monástica y teología escolástica ?* — Estudios teológicos y filosóficos 1 (1959) 252-257.

Présente sous un jour très favorable l'ouvrage de dom J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, et fait quelques remarques sur l'unité de la théologie malgré la division entre théologie monastique et théologie scolastique. O. L.

3004. H. Ley. *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter.* — Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957 ; in 8, VII-572 p. Mk. 30.

On trouve dans ce volume, de provenance est-allemande, deux parties nettement distinctes. La première traite d'Avicenne, d'Averroès, plus rapidement d'Algazel, et cherche à déterminer l'origine (à vrai dire ceci est peu apparent), l'essence et la signification de leur philosophie. Celle-ci, selon M. L., est foncièrement un « matérialisme philosophique ». L'auteur se plaît volontiers à noter en quoi ce matérialisme est en réaction contre le régime féodal de leur époque et de leur milieu. Même la doctrine de l'intellect agent d'Averroès est présentée comme porteuse d'un « ferment démocratique ». La seconde partie brosse un large tableau de la philosophie occidentale, du XI^e au XIV^e siècle, en soulignant la pénétration progressive qu'y exercèrent l'aristotélisme et l'averroïsme. Ces courants furent autant de « ferments hérétiques », qui engendrèrent une lutte contre l'Église et la société dont on ne pourrait restreindre la portée au seul plan des idées, celui du matérialisme aristotélicien et averroïste se dressant contre la doctrine officielle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, par exemple. Bien au contraire, cette fermentation entraîna une véritable lutte des classes. Maître Eckhart prend (évidemment !) dans cette perspective une importance ressuscitée de celle que lui avait donnée peu avant la guerre de 1939 la philosophie nationale-socialiste. Plus tard, Marsile de Padoue et Jean de Jandun deviennent les représentants de l'« averroïsme politique », Jean de Sterngasse et Thierry de Freiberg continuent le courant averroïste, hétérodoxe et « antikirchlich », tandis que Nicolas d'Autrecourt devient le doctrinaire d'un « scepticisme idéaliste », et Tauler et Suso ceux d'une « mystique réactionnaire ». Le tout contient des pages dignes d'un historien de métier, mais ces pages sont régulièrement encadrées de déclarations qui étonnent dans un ouvrage sur la pensée médiévale. Même s'il faut concéder à l'auteur qu'il y a souvent du vrai dans ses thèses et qu'en tout cas il a le mérite de citer largement les textes et de recourir à une vaste bibliographie, ces déclarations seraient mieux à leur place dans un meeting politique en Europe de l'Est. F. V.

3005. I. Riudor S. J. *La Concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII.* — Estudios ecclesiást. 28 (1954) 445-472.

Trois parties : opinions des auteurs qui nient l'immaculée conception ; quelques témoignages montrant qu'ils auraient pu l'affirmer ; premiers défenseurs explicites. Le principal obstacle à l'affirmation est l'idée que l'on se fait, à cette époque, du péché originel et de sa transmission. C. V. P.

3006. R. Masi, V. Lauro. *La natura del carattere sacramentale nella teologia medievale.* — Euntes docete 12 (1959) 212-222.

Analyse détaillée et appréciation très flatteuse de l'ouvrage du P. J. Galot S. J., *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (voir *Bull.* VIII, n° 195). O. L.

3007. H. M. J. Banting. *Imposition of Hands in Confirmation : a Medieval Problem.* — Journal eccles. History 7 (1956) 147-159.

L'imposition des mains à la confirmation a subsisté dans la liturgie occidentale à côté de la chrismation, puis elle a disparu ou du moins n'a plus été mentionnée par les Pontificaux et, en tout cas, elle a été considérée comme un rite accessoire. M. B. voit la cause de ce changement dans le développement de la pensée scolastique. Il est possible que la spéculation ait joué là un certain rôle. Mais la question me paraît plus complexe. Il était difficile de garder à deux rites différents (l'imposition des mains et la chrismation) la même valeur. De plus, il y a eu flottement entre l'onction postbaptismale et la confirmation. Notons d'ailleurs que les rites orientaux ne connaissent pas non plus l'imposition des mains à la confirmation. B. B.

3008. L. Hödl. *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt.* Teil I : *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38,4). — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, xxvii-398 p. Mk. 34.

M. H. annonce un grand ouvrage sur le « pouvoir des clés » depuis le début du XII^e siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin et sur l'histoire de la lutte des maîtres séculiers de Paris déniant aux Ordres mendiants le pouvoir d'entendre les confessions. Par « pouvoir des clés » il faut entendre la faculté d'ouvrir les portes du ciel par le sacrement de pénitence, que doit préparer la pénitence intérieure (contrition) et que doit suivre la pénitence extérieure (satisfaction) que l'Église peut d'ailleurs commuer en indulgences. Mais par « pouvoir des clés » on entendra aussi — et même c'est par là que la spéculation a commencé — le pouvoir de fermer les portes de l'Église à certains chrétiens indignes (excommunication). La matière est abondante : ce premier tome s'arrête à Guillaume d'Auxerre (vers 1225) ; M. H. nous avertit de plus que son ouvrage s'intéresse à l'histoire littéraire plutôt qu'à l'histoire des idées. Le savant érudit débute par l'école d'Anselme de Laon et ses vues sur l'excommunication, que celles-ci soient conservées en des sentences séparées (*Liber pancrisis, Clm 22272, 17101, 14506*) ou en recueils systématiques plus ou moins organisés (*Pater iste familias, Auctoritate sanctorum Patrum*). Cette même école traite aussi de la pénitence, soit en sentences séparées, soit en recueils systématiques (*Pater iste familias,*

Liber septem partium, Sententiae Anselmi, Prima rerum origo, Sacramentum poenitentiae). A l'école de Saint-Victor appartient non seulement Hugues, mais de nombreuses sentences mêlées à celles de l'école d'Anselme de Laon (*Clm 17100, 17101, 7972*). La *Summa Sententiarum* est apparentée au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et à la collection de *Clm 7972*. Pierre Abélard traite du pardon des péchés en général ; ses disciples s'intéressent davantage au pouvoir des clés (l'*Epitome theologiae christianae* de Hermann, l'*Ysagoge in theologiam*, Roland Bandinelli, Omnebene, Robert Pullus, Zacharie de Besançon, plus tard Maître Simon, *Clm 7698*). Nous voici à la seconde moitié du siècle avec les *Quaestiones* d'Odon d'Ourscamp, les *Sententiae Varsavienses*, le Décret de Gratien et les décrétistes jusque Huguccio, Pierre Lombard et les sententiaires qui en dépendent (Bandinus, *Filia magistri*, le *Magister ignotus* de *Todi 69*, la Somme d'*Udo*, Gandulphe de Bologne), les glossateurs (Odon le Chancelier, la glose de *Naples Naz. VII. C. 14*) et Pierre de Poitiers. L'école de Gilbert de la Porrée est représentée par les *Sententiae divinitatis*, Simon de Tournai, Alain de Lille, Raoul Ardent, Maître Martin, *Breves dies hominis* (*Bamberg 136*). Dans les cercles victorins de la fin du XIIe siècle : Richard de Saint-Victor, Prévostin, Pierre de Capoue, la Somme *Ne transgrediaris* de *Vat. lat. 10754*, la Somme *Ne ad mensam* (*Florence Laur. Plut. XX. 38*). Un dernier groupe : Pierre le Chantre, Robert de Courçon, le recueil d'*Erlangen 260*, Étienne Langton, Godefroid de Poitiers, Gui d'Orchelles et enfin Guillaume d'Auxerre.

On a pu admirer l'extrême richesse de la documentation : la liste des auteurs étudiés est, peut-on dire, complète. C'est à peine si l'on peut relever l'un ou l'autre oubli : M. H. ne cite pas les deux premiers décrétistes, Paucapalea et sa source (voir *Bull.* VIII, no 3040) ni le dernier (Jean le Teutonique et sa *Glosa ordinaria* ; mais sans doute parlera-t-il de celui-ci au début du tome suivant). De même l'un des derniers porrétains, Nicolas d'Amiens, ne paraît pas.

Je ne résumerai pas les doctrines émises au cours de ce XIIe siècle. M. H. l'a fait lui-même, p. 376-391. Mais je voudrais relever trois particularités d'ordre littéraire très heureuses. D'abord, au lieu de se borner à quelques phrases extraites d'un exposé assez long, M. H. publie celui-ci *in extenso* ; je relève 17 exposés qui occupent 3 pages et plus : le texte intégral est certes plus vivant et plus intéressant que le pâle résumé que nous pouvons en donner. Ensuite, quand M. H. rencontre une question qui l'intéresse et qui se trouve au milieu d'un groupe de questions, il dresse la liste de toutes ces questions ; idée excellente : tant de questions restent enfouies qui sont peut-être très importantes ; que l'on songe aux questions de *Douai 434*, *Toulouse 737*, *Paris Nat. lat. 3804A* et autres. Je relève cinq listes de ce genre, p. 116-117, 119-122, 254-256, 275, 328. Et enfin, on trouve chez M. H. nombre de confrontations de textes en vue d'établir leurs rapports chronologiques. Voici les principaux couples : *Clm 17101* et *22272* (p. 10-13) ; *Summa Sententiarum*, *Sententiae Anselmi*, *De sacramentis* de Hugues, *Clm 7972* (p. 59) ; *Summa Sententiarum*, *De sacramentis* et *Clm 7972* (p. 61-62, 64, 70-71) ; *Summa Sent.* et *Sententiae Hermanni* (p. 68-69) ; *Summa Sent.* et Maître Simon (p. 105) ; Pierre Lombard et Odon (p. 123) ; Pierre Lombard et Gratien (p. 189-190) ; Simon de Tournai et Raoul Ardent (p. 240) ; *Breves dies hominis* et Pierre de Poitiers (p. 257) ; *Vat. lat. 10754* et *Ne ad mensam* (p. 297) ; Petrus Comestor et Petrus Cantor (p. 311) ; Guillaume d'Auxerre et Gui d'Orchelles (p. 367). Certes, le maniement de la critique interne n'est pas sans péril ; mais, aux mains d'un érudit sagace et prudent, elle peut conduire à d'excellents résultats. Il faut souligner les mérites de la monographie de M. H. et la proposer en exemple aux médiévistes pour que, dans leurs exposés d'histoire doctrinale, ils aient soin de les enrichir d'enquêtes d'histoire littéraire.

O. L.

3009. O. Lottin O. S. B. *Études de morale. Histoire et doctrine.* — Gembloux, J. Duculot, 1961 ; in 8, 365 p. Fr. 375.

La seconde moitié de cet ouvrage est consacrée à des exposés doctrinaux. Seule la première partie, historique, nous intéresse ici. Les deux premières études reproduisent des articles parus après la publication de *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. C'est d'abord une enquête sur la connexion des vertus morales acquises, au début du XIV^e siècle, où l'on voit comment la solution aristotélicienne prévaut sur la position traditionnelle (voir *Bull.* VII, n° 2692). La seconde étude définit la position des théologiens depuis Pierre Abélard jusqu'à Pierre Auriol (vers 1320) se demandant si les vertus morales acquises sont de véritables vertus. On y démontre que saint Thomas a été le premier à reconnaître explicitement que ces vertus sont d'authentiques vertus et que sa thèse a été admise unanimement dans les écoles au début du XIV^e siècle. Cette étude permet de fixer la position de saint Thomas sur le primat de la charité dans la vie chrétienne (voir *Bull.* VII, n^os 372 et 1101). Les deux études suivantes paraissent ici pour la première fois. L'une expose en détail les textes où saint Thomas affirme que les vertus morales acquises sont de vraies vertus indépendamment de leur référence à la fin dernière surnaturelle ; on y démontre aussi que, chez saint Thomas, l'existence de vertus morales infuses ne se déduit pas logiquement des prémisses, mais est une simple concession apparente à la doctrine commune. La seconde enquête porte sur la quadruple bonté dont est doté l'acte humain : on y voit le développement de la thèse jusqu'à sa dernière expression dans la *I^aII^ae*, q. 18. Parmi les recherches d'ordre historique qui figurent dans ce volume on peut ranger aussi l'étude concernant la méthode à suivre dans l'étude de saint Thomas (voir *Bull.* VIII, n° 3112). O. L.

3010. G. Le Bras. *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale.* I : *Préliminaires et première partie, livre I* (Histoire de l'Église, 12). — Paris, Bloud et Gay, 1959 ; in 8, 237 p. Fr. 18.

M. Le B. entreprend au sujet des « institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale » un ouvrage dont la première partie, *L'organisation de l'Église*, comporte, à elle seule, 4 livres : le premier étudie « La personne dans la communauté », le second « Temporel et spirituel » (double aspect de la puissance dans l'Église), le troisième « La tête et les membres » (centralisation et décentralisation) et le quatrième « Monarchies ou polyarchies ? » (gouvernements et administrations dans l'Église). La seconde partie de l'ouvrage traitera de la vie spirituelle de l'Église, et la troisième, de la discipline sociale. Tel est le plan d'un ouvrage qui s'annonce monumental. Le volume qui vient de paraître contient le 1^er livre de la 1^re partie, à savoir « La personne dans la communauté ». Mais le tout est précédé de « Préliminaires » qui occupent la moitié du volume. En réalité, comme le dit M. Le B. (p. 118), ces préliminaires sont toute l'histoire externe des institutions du moyen âge, c'est-à-dire, plus concrètement, depuis 1130 (élection d'Innocent II) jusqu'à 1378 (mort de Grégoire XI) : ce sont ces préliminaires que nous présentons d'abord.

Les siècles qui font l'objet des enquêtes de M. Le B. sont à la fois ce qu'il appelle des « siècles d'or » et des « siècles de fer ». Siècles d'or, car ils marquent l'obéissance du monde occidental à la papauté ; une commune civilisation tend à s'imposer ; les puissances publiques se restaurent ; une renaissance intellectuelle s'opère par la résurrection du droit romain, la création des universités, le progrès de la théologie. L'Église reprend une nouvelle vitalité grâce à ses papes éminents et à la fidélité du peuple chrétien. Mais ces siècles sont aussi

des « siècles de fer » par suite de l'opposition des pouvoirs séculiers, des schismes et hérésies et des fléaux comme la guerre, la peste et la famine. C'est pour remédier aux causes de déchirements et de dispersion que s'imposait la formation d'un droit universel : c'est l'œuvre du Décret de Gratien qui rassemble toutes les *auctoritates* accréditées (décisions des papes et des conciles antérieurs) et leur applique une méthode de discussion basée sur la *ratio*, pour arriver à des *solutiones* qui doivent servir de fondement à l'édification d'un droit classique universel. Le Décret de Gratien s'enrichit grâce aux décrétales, aux synodes, à de nouveaux recueils et aux codes pontificaux : le tout constituant ce qu'on appelle le *Corpus iuris canonici*. Mais cette nouvelle classification posait des problèmes ; de là un effort pour constituer une science canonique (gloses et sommes) qui peu à peu se détache de la science théologique pour se rapprocher du droit romain. Pour s'imposer le droit canon devra coordonner le nouveau droit universel et le droit local, les lois et les coutumes régionales ; et de la sorte les deux sources du droit seront la loi et la coutume

Après ces préliminaires d'une importance capitale, M. Le B. aborde le premier livre de la première partie : « La personne dans la communauté ». L'Église veille d'abord à introduire l'individu en son sein, — elle le fait par le baptême, — et l'accompagne jusqu'au tombeau. Dans l'intervalle, elle a soin d'éduquer les fidèles, en définissant les conditions communes du salut, les aptitudes de chacun d'eux et en exerçant son magistère. Chaque fidèle doit choisir entre l'état clérical, l'état laïque et l'état religieux. M. Le B. s'étend longuement sur la législation que leur impose l'Église. Celle-ci pourvoit à la sanctification de chacun de ces états par des règlements appropriés, sans toutefois arriver toujours à ses fins ; c'est ainsi qu'il faut déplorer le concubinage et l'ignorance du clergé, le dérèglement des moines et des moniales. Cependant ces trois états doivent coexister dans la paix : l'Église exige de tous une cohésion, une solidarité, des engagements stables dont elle seule peut assouplir la rigueur. Ainsi l'Église du moyen âge se définit par une harmonie entre la discipline et la liberté.

Que dire de cet ouvrage ? M. Le B. écrit : « La sécheresse du droit ne peut qu'irriter un esprit profondément religieux. Entre les élévations sur les mystères, les évanouissements devant Dieu et, d'autre part, l'énumération des conditions d'aptitude à l'ordination ou au mariage, la distance est du ciel à la terre » (p. 11, n. 4). La sécheresse disparaît sous le style bien connu de M. Le B. : alerte, imagé, presque enjoué, qu'assaisonne, à l'occasion, un brin d'humour contenu. Quant au fond, il faut lire l'ouvrage lui-même : servi par une étonnante richesse d'information, M. Le B. a pu, par delà des analyses très poussées, s'élever à de solides vues synthétiques qui, dominant les faits, en atteignent les traits communs. Faut-il ajouter qu'une parfaite loyauté sait reconnaître les fautes qui ont affligé l'Église médiévale ? On attend avec impatience les volumes suivants.

O. L.

3011. F. Munari. *Mediaevalia I-II.* — Philologus 104 (1960) 279-292.

Le premier seul de ces deux *Mediaevalia* nous intéresse ici. Il est intitulé : *Zu den Verseinlagen in Bernardus Silvestris' De mundi universitate.* De cet écrit, dont on a maintes fois souligné l'influence sur la poésie médiévale, on ne possède que la peu satisfaisante édition de C. S. Barach et J. Wrobel, Innsbruck 1876. Elle ne repose que sur deux manuscrits alors qu'on en connaît aujourd'hui près d'une trentaine. C'est dire combien une nouvelle édition serait la bienvenue. A l'intention du futur éditeur M. M. discute quelques passages et propose des corrections.

H. B.

3012. M. B. Savorelli. *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo) : l'« Experimentarius »*. — Rivista critica Storia Filos. 14 (1959) 283-342.

Il s'agit d'un manuel de géomancie d'origine arabe, traduit en latin par Bernard Silvestre de Tours. L'attribution à Bernard est certaine. La traduction a été faite entre 1167 et 1197. C'est le premier ouvrage de ce genre qui ait été introduit en Occident. Le traité eut grand succès : il nous est parvenu en 19 manuscrits. L'édition qui nous est présentée est basée sur *Londres Brit. Mus. Sloane 3554* (le témoin le plus complet, du XV^e^ siècle), *Oxford Bodl. Digby 46* et *Ashmol. 304*. O. L.

3013. M. Magrassi O. S. B. *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Studia Urbaniana, 2). — Roma, Pont. Universitas Urbaniana de Propaganda Fide, 1959 ; in 8, 290 p.

Dom M. se propose de tirer d'un oubli immérité la valeur théologique de Rupert de Deutz. Quelques mots d'abord sur la vie mouvementée de Rupert, né vers 1070-1075, entré très jeune à l'abbaye de Saint-Laurent à Liège, pour finir ses jours comme abbé de Deutz en 1129-1130. Dom M. dresse ensuite la liste, par ordre chronologique, des 19 écrits authentiques édités dans PL 167-170. Après ces préambules, il dégage le sens de la théologie de Rupert. L'abbé de Deutz admet les traits essentiels de la théologie « monastique » (la Bible comme source, la nécessité d'une expérience personnelle pour en saisir le sens, respect profond pour le mystère condamnant l'usage d'une dialectique raisonneuse). Mais Rupert ajoute sa note personnelle : les textes sacrés ont été interprétés par les Pères ; toutefois leurs exposés doivent être contrôlés par des *rationes probabiles*, qui les convertissent en *auctoritates*. Et ainsi se dessine la mentalité de Rupert théologien : il faut s'appuyer sur la tradition, mais ménager une place au progrès dû à une réflexion personnelle. On peut donc ranger Rupert parmi les promoteurs de l'émancipation théologique du XII^e^ siècle. Il ne faudrait cependant pas faire de lui un précurseur du libre examen ; car la Bible et les Pères sont sous la juridiction du magistère de l'Église.

Nous voilà informés concernant l'esprit de la théologie pour Rupert. Mais quel en est le contenu ? La théologie est essentiellement centrée sur le Christ, considéré dans la perspective de l'histoire de notre salut. La théologie de l'abbé de Deutz n'est donc pas un exposé abstrait constitué de thèses ; c'est une théologie historique. Cette histoire est une, car l'Ancien Testament ne fait qu'un avec le Nouveau ; l'Église de son côté est une ; le plan de Dieu est un : restaurer par le Christ la similitude de Dieu perdue par le péché. C'est donc bien le Christ qui est le centre de l'histoire, révélé partiellement dans l'Ancien Testament et pleinement dans le Nouveau. L'histoire sainte nous montre ainsi le Christ en lutte contre Satan, lequel, d'après Rupert et ses contemporains, avait des droits sur l'homme déchu ; la victoire du Christ se continue dans l'Église. Après avoir situé le Christ au centre de l'histoire humaine, il s'agit d'en définir le rôle. A cet effet, il faut tenir compte d'un fait capital : l'apparition du péché dans le monde. A propos du péché, l'école d'Anselme de Laon s'était posé la question : *an Deus velit mala fieri ?* Et elle avait répondu que Dieu veut le mal, non pas en l'approuvant, mais en le permettant : *voluntas Dei, alia approbans, alia permittens*. Dom M. rapporte à ce sujet plusieurs sentences de l'école éditées en ces dernières années et les confronte avec les idées de Rupert émises dans son *De voluntate Dei* (vers 1114) et ensuite dans son *De omnipotentia Dei*. C'est à la suite de cette risposte de Rupert qu'Anselme de Laon envoya sa fameuse lettre à

Héribrand, élu abbé de Saint-Laurent depuis 1116. Les pages que dom M. consacre à tout le conflit sont du plus haut intérêt ; à ses yeux Rupert annonce nettement la solution que donnera saint Thomas d'Aquin : *Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri.* Après cet excursus, dom M. situe la place du Christ dans le plan divin de restauration du genre humain : avant 1115-1120, Rupert parlait d'une incarnation conditionnelle, supposant le péché ; mais ultérieurement la pensée de Rupert se fixe sur une incarnation inconditionnelle, réalisée avant tout pour glorifier la Trinité : anticipation de la solution scotiste. Une dernière thèse : même si l'ange n'avait pas péché, le Verbe se fût quand même incarné.

On doit féliciter dom M. d'avoir mis en vive lumière et défini en termes précis la personnalité de Rupert de Deutz. On retiendra qu'il est le premier à avoir confronté les vues du moine avec celles de l'école d'Anselme de Laon. Ce travail de comparaison, il est vrai, est délicat. Connaît-on, en effet, la pensée d'Anselme lui-même ? Sans doute la distinction entre *voluntas approbans* et *voluntas permittens* se lit dans des sentences anonymes que, faute de meilleure information, nous avons rangées parmi les produits de « l'école d'Anselme » (voir *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. V, p. 236-240). Mais cette distinction se rencontre-t-elle chez Anselme lui-même ? Nous sommes mal renseignés sur son enseignement personnel. Il faudrait, à cet effet, posséder son commentaire sur les épîtres de saint Paul, plus développé que sa *Glossa ordinaria.* En attendant, nous trouvons dans le *Liber pancrisis* (*Troyes 425*) nombre de sentences nommément attribuées à Anselme et il y a lieu de croire que les attributions sont exactes. Or il faut avouer que la distinction entre les deux espèces de volonté ne se lit pas dans ce recueil (voir *Psychologie et morale..., ibid.*, p. 32-34). Sans doute, le *Liber pancrisis* ne rapporte que certaines sentences d'Anselme. Qui sait même si les sentences anonymes présentées ci-dessus comme « sentences de l'école » ne sont pas d'Anselme lui-même ? Bref, on n'en est encore qu'à un premier déblaiement des sentences authentiques. Et cependant, si l'on veut que, dans son écrit *De voluntate Dei* (vers 1114), Rupert ait visé Anselme lui-même, il faudrait être sûr qu'avant cette date Anselme avait exprimé cette distinction. Il est donc trop tôt encore pour émettre une conclusion certaine. En attendant de nouveaux documents, l'historien dispose de l'exposé de dom M., qui reste la base solide des enquêtes futures. O. L.

3014. L. Scheffczyk. *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 90-118.

Ce travail très documenté met en relief à quel point la théologie trinitaire de Rupert de Deutz procède, non de présupposés abstraits, mais de la « révélation dans l'économie du salut ». Son *De Trinitate et operibus eius* tient dans cette phrase du *Prologus* : « Verumtamen singulis horum, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut personae proprietas, ita et in perfectione mundi consideranda est actio propria, videlicet ut Patris creatio, Filii redemptio, Sancti Spiritus proprium sit opus creaturae innovatio » (PL 167, 199B). M. S. examine enfin la portée théologique de cette manière d'envisager la révélation trinitaire, notamment à propos des notions d'appropriation, de procession et de mission. F. V.

3015. P. Classen. *Der verkannte Johannes Damaszenus.* — Byzant. Zeitschr. 52 (1959) 297-303.

Les travaux de ces dernières années ont fait la lumière sur la question de « l'entrée de Jean Damascène dans le monde littéraire occidental » et sur les deux traductions anciennes du *De fide orthodoxa*, celle dite de Cerbanus et celle de Burgundio de Pise (voir *Bull.* IV, n° 856 ; VI, n°s 1701-1702 ; VII, n° 1762). La première est citée à maintes reprises dès 1147 par Gerhoh de Reichersberg, mais, chose curieuse, elle l'est tantôt sous le nom de Jean Damascène, tantôt sous celui de saint Basile. M. C. cherche à expliquer cette anomalie. Il constate, en faisant le relevé de ces citations, que Gerhoh a d'abord cru avoir affaire à une œuvre de saint Basile et qu'il n'a reconnu son erreur que vers 1163-64, en corrigeant lui-même son *De gloria et honore Filii hominis* dans le manuscrit *Salzbourg Saint-Pierre VI a 33*. Comme son frère Arno, Gerhoh aura appris à connaître le véritable auteur du *De fide* par les Sentences de Pierre Lombard, pendant qu'il écrivait le *De gloria et honore Filii hominis*. Des indices permettent de croire que le texte de Cerbanus n'était pas originairement attribué à Jean Damascène, mais qu'il était anonyme ou même portait le nom de Basile.

H. B.

3016. R. Roques. *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'« In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii » de Hugues de Saint-Victor.* — De la connaissance de Dieu (voir *Bull.* VIII, n° 2997) 187-266.

M. R. s'attache à souligner comment, dans son exégèse de la *Hiérarchie céleste*, Hugues de Saint-Victor reprend, transforme, restreint ou élargit les thèmes du Pseudo-Denys. Et d'abord, en étudiant d'une manière générale les conditions de notre connaissance de Dieu. Sans doute, et beaucoup plus que le Pseudo-Denys, Hugues reconnaît une valeur réelle à la connaissance naturelle, mais notre connaissance de Dieu est essentiellement surnaturelle. Il faut en effet distinguer la théologie « mondaine », qui s'attache à la nature et à la création, et la théologie « divine », qui s'occupe de la grâce et de la restauration et plus précisément du Christ humilié sur la croix. Cette divinisation de l'intelligence s'opère non point tant par la science que par une expérience tout intime, laquelle s'acquiert par la purification ascétique, l'illumination, l'union, l'amour, qui est à la fois connaissance et expérience. Plus que pour le Pseudo-Denys, le primat revient à l'amour qui produit la connaissance, amour qui est contact, goût, saveur, réfection et joie. Cette connaissance de Dieu se précise chez Hugues dans le traitement théologique du symbole. D'abord dans la définition même du symbole, où Hugues rectifie le Pseudo-Denys en soulignant le réalisme de ce symbole qu'est l'eucharistie, présenté par celui-ci comme une image de notre participation à Jésus. Ensuite dans la théorie du symbolisme ressemblant (tel le symbolisme du soleil, de la lumière, du feu) et du symbolisme de dissemblance (telles les images de pierre, animaux sauvages, ver de terre, ivrognerie) ; ce dernier doit être préféré, car par lui l'esprit saisit mieux qu'il doit dépasser la signification propre. Et ainsi s'éclairent davantage les rapports entre le symbolisme et la théologie négative et, par celle-ci, l'acheminement vers la théologie mystique. Tels sont les grands traits d'une étude très documentée, qui témoigne d'une rare pénétration de la théologie du grand Victorin.

O. L.

3017. E. Bertola. *Di alcuni trattati psicologici attribuiti ad Ugo da S. Vittore.* — Rivista Filos. neo-scolast. 51 (1959) 436-455.

Des divers traités psychologiques attribués par des catalogues médiévaux à Hugues de Saint-Victor, seul le *De arrha animae* lui revient en toute certitude. Le *De claustro animae* relève de l'école clunisienne. Quant aux *De anima libri IV*, au *De medicina animae* et au *De unione corporis et spiritus*, ils s'insèrent dans le courant bernardin. G. M.

3018. D. Van den Eynde O. F. M. *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 13). — Romae, Pont. Athenaeum Antonianum, 1960 ; in 8, IX-250 p.

Le P. V. d. E. est une autorité incontestée en fait de chronologie des écrits théologiques du XII^e siècle. C'est ce talent qui lui a permis d'établir — ce que personne n'a tenté jusqu'ici — une chronologie des multiples écrits de Hugues de Saint-Victor († 1141). Certes on rencontre dans ces écrits des références à des écrits antérieurs, des citations de personnages du temps ; mais le plus souvent on est réduit à des confrontations d'ordre doctrinal et littéraire, c'est-à-dire au maniement toujours délicat de la critique interne, facilité, il est vrai, par le fait que Hugues perfectionne sans cesse ses propres écrits, ce qui permet de les sérier d'après le progrès dans la formulation. Avant d'aborder son travail le P. V. d. E. rappelle les collections que l'on possède des ouvrages de Hugues : l'*Indiculum omnium operum* d'*Oxford Merton Coll. 49, Paris Maz. 717, Paris Nat. lat. 14506, Bruges 153* et *Metz 1230*. La collection de *Douai 359-366* n'a pas de valeur pour la discrimination des œuvres du Victorin. Le P. V. d. E. répartit les ouvrages en 5 classes : exégèse, propédeutique, théologie, spiritualité, lettres et sermons ; en chacune des classes il intègre les *Miscellanea* qui leur correspondent. Il est absolument impossible de résumer les preuves apportées pour fixer la date de chaque écrit ; nous pensons cependant qu'il sera utile de présenter l'ordre chronologique des principaux ouvrages. 1) Avant 1125 : *In Pentateuchum, In librum Iudicum, In libros Regum, Didascalion de studio legendi, Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam, In Hierarchiam caelestem S. Dionysii.* 2) Vers 1125-1130/31 : *De tribus diebus, De arca Noe morali, Sententiae de divinitate, De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae, De arca Noe mystica, Institutiones in decalogum legis dominicae, De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus, De vanitate mundi.* 3) Vers 1130/31-1137 : *Chronicon, De beatae Mariae virginitate, De scientia animae Christi, De votis, De sacramentis christianae fidei.* 4) 1137-1140 : *De amore sponsi ad sponsam, De arrha animae, In Ecclesiasten.* Ce tableau indique qu'à ses débuts Hugues s'est intéressé surtout aux arts libéraux, à la propédeutique profane et à la philosophie, tandis que plus tard il s'est attaché davantage à la théologie ; et c'est pendant toute sa vie qu'il s'est occupé d'exégèse. Comme on a pu le voir, le P. V. d. E. exclut la *Summa sententiarum*, malgré l'attestation de deux des manuscrits cités de Douai ; de même le *De contemplatione* (voir *Bull.* VIII, n^os 1029 et 2405). A côté de cette liste des principaux écrits de Hugues, le P. V. d. E. établit six groupes supplémentaires, dont il intègre les écrits parmi ceux de la série principale, et enfin des écrits collatéraux et les cas douteux. Pour chacune de ces pièces, souvent même très courtes, tels nombre de *Miscellanea*, on trouve les arguments de critique interne qui ont permis de les dater. Parmi les sept tables qui clôturent l'ouvrage, je signale la deuxième, établissant pour chaque écrit les traités antérieurs et postérieurs avec lesquels il a des rapports chronologiques. L'ouvrage du savant érudit est indispensable à tout historien qui s'occupe du grand Victorin. O. L.

3019. D. Van den Eynde O. F. M. *Les « Notulae in Genesim » de Hugues de Saint-Victor, source littéraire de la « Summa Sententiarum ».* — Antonianum 35 (1960) 323-327.

Par une confrontation de nombreux textes, le P. V. d. E. prouve à l'évidence que les *Adnotatiunculae elucidariae in Genesim* (PL 175, 32-61), un des tout premiers écrits de Hugues de Saint-Victor, sont une des sources immédiates de la *Summa sententiarum.* O. L.

3020. E. Gilson. *Heloise and Abelard.* Translated by L. K. Shook (Ann Arbor Paperbacks). — Ann Arbor, Michigan University Press, 1960 ; in 8, xiii-194 p. Dl. 1.75.

Traduction, déjà publiée en 1951 (New York, Regnery), de l'ouvrage paru en 1938 (voir *Bull.* IV, n° 866).

3021. R. Oursel. *La dispute et la grâce. Essai sur la rédemption d'Abélard* (Publications de l'Université de Dijon, 19). — Paris, « Les Belles Lettres », 1959 ; in 8, 95 p. Fr. 5.

Ce titre est énigmatique comme celui d'un roman. Il ne s'agit cependant pas d'une histoire « romancée », mais d'une histoire stricte, comme le prouve le supplément, où M. O. parle très savamment de la chronologie des faits. Mais cette histoire a les charmes d'un roman avec son brillant colori aux reflets poétiques. M. O. met trois personnages en scène : Pierre Abélard, le fougueux et intrépide novateur, sûr de lui-même, féru d'une dialectique que les théologiens conservateurs ne comprendront pas toujours, désireux de défendre ses positions au concile de Sens (1140) ; saint Bernard, fougueux lui aussi à ses heures, animé d'un amour passionné pour l'Église, prêt à foncer contre celui dont il ne comprend peut-être pas toujours le langage de logicien, mais en qui il discerne un novateur dangereux pour la foi traditionnelle, homme d'une habileté consommée, parvenant à convertir en tribunal cette assemblée de prélats où Abélard s'apprêtait à défendre ses thèses ; enfin un troisième personnage, le plus sympathique sans doute, le doux Pierre le Vénérable, accueillant Abélard condamné, l'intégrant dans sa propre communauté, le conduisant chez saint Bernard pour en recevoir le baiser de paix, prenant un soin jaloux de la santé du vieux lutteur épuisé, s'intéressant à Héloïse et au jeune Astrolabe, admirant le fier théologien partager les menues corvées de toute journée monastique et s'éteindre doucement dans la sérénité conquise par l'humilité. L'énigme du titre de l'ouvrage de M. O. se résout : la « dispute », ce sont les deux adversaires ; la « grâce » c'est Pierre le Vénérable, qui a si puissamment contribué à la « rédemption d'Abélard ». O. L.

3022. Pietro Abelardo. *I « Planctus ».* Introduzione, testo critico, trascrizioni musicali a cura di G. Vecchi (Istituto di filologia romanza della Università di Roma, Testi e manuali, 35). — Modena, Società tipografica Modenese, 1951 ; in 12, 118-xx p. L. 500.

Pierre Abélard était poète. On a conservé de lui six *planctus*, petits poèmes destinés à être chantés, c'est-à-dire des lamentations sur le malheur de Dina, fille de Jacob, des lamentations de Jacob sur ses deux enfants Benjamin et Joseph, des jeunes filles d'Israël sur la mort de la fille de Jephté, d'Israël sur

la mort de Samson, de David sur la mort d'Abner et sur celle de Saül et de Jonathas. M. V. en donne une édition meilleure que celle de PL 178, en se basant sur deux manuscrits (*Vat. Regin. 288* et *Florence Laur. Aedil. 197*) et d'anciennes éditions ; pour deux de ces *planctus*, il publie leur notation musicale. Le savant éditeur observe judicieusement que, sous le symbolisme des personnages bibliques, le poète a voulu évoquer ses propres malheurs. En appendice, M. V. publie d'après plusieurs manuscrits les lettres 2 et 4 d'Héloïse à Pierre Abélard, ainsi que des extraits de lettres de celui-ci. O. L.

3023. J. M. Canal. *Guillermo de Malmesbury y el Pseudo-Agustín.* — Ephemerides mariologicae 9 (1959) 479-489.

Guillaume, bénédictin de Malmesbury († 1143), a composé un *De miraculis sanctae Virginis*, conservé dans *Salisbury Cathedr. 93, Paris Nat. lat. 2769, Cambridge Trinity Coll. B. 11. 16*. Le P. C. espère l'éditer bientôt. En attendant il publie, en le commentant, le texte relatif à l'assomption de Marie : ce privilège se justifie par les mérites éminents de la sainte Vierge, la piété de Jésus pour sa mère, la pureté du corps de Marie, le tombeau vide. A cette occasion, le P. C. rappelle ce qu'on sait du traité *De assumptione* attribué faussement à saint Augustin (PL 40, 1141-1148), dont l'auteur doit être un disciple de saint Anselme, au début du XII^e siècle. O. L.

3024. E. Jeauneau. *Macrobe, source du platonisme chartrain.* — Studi medievali, Serie III, 1 (1960) 3-24.

En étudiant les gloses de Guillaume de Conches sur le commentaire de Macrobe au *Somnium Scipionis*, M. J. y constate nombre d'emprunts à la pensée de Macrobe. Avec Chalcidius, Boèce et Martianus Capella, Macrobe est, de la sorte, une des sources du platonisme chartrain. M. J. relève des rapprochements d'ordre purement verbal (entre deux images empruntées, l'une aux philosophes, l'autre à la Bible), des parentés d'ordre doctrinal (par exemple, l'identification de la triade des néoplatoniciens et de la Trinité), mais aussi des oppositions doctrinales (quand Macrobe propose des thèses inconciliables avec la foi chrétienne). M. J. nous révèle de la sorte un aspect nouveau de la philosophie chartraine. O. L.

3025. M. L. Colker. *Latin Poems from Paris Codex B. N. lat. 8433.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 3-10.

M. C. édite d'abord deux poèmes en vers hexamètres conservés dans *Paris Nat. lat. 8433* (XIII^e s.), f. 115^r-116^r. L'un décrit les maux qui annonceront le jugement dernier, l'autre est l'œuvre d'un maître Malcus prêchant la morale à son disciple. Aux f. 4^r-5^v du même manuscrit on trouve trois autres pièces de contenu disparate et dont M. C. édite ce qui en subsiste. O. L.

3026. R. Javelet. *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle.* — Strasbourg, Muh-Le Roux, 1959 ; in 8, 175 p. Fr. 12.

Les auteurs spirituels étudiés en ce livre sont saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et les deux victorins Hugues et Richard. M. J. n'en traite pas séparément, parce qu'il ne veut pas faire un travail analytique ; il a au contraire l'intention de faire la synthèse de leurs positions. Certes chacun d'eux a sa personnalité très marquée, mais M. J. estime qu'on peut ramener leur pensée à

un dénominateur commun qui autorise une vue synthétique. Le XII^e siècle est « l'âge d'or de la contemplation », ce qui suppose une psychologie commune de la connaissance et de l'amour, pénétrée d'un néoplatonisme chrétien. Il y a trois genres de connaissance, selon que l'on connaît par les sens, la raison, l'esprit : l'âme peut en rester à sa « région naturelle » ; elle peut aussi s'aventurer en pleine « région divine », et toute la vie intérieure consiste à passer de la « ressemblance animale » à la « ressemblance divine ». Pour les mystiques de cette époque, il n'y a pas de théologie rationnelle ; l'étude de l'homme nous plonge en Dieu. Tel est, selon M. J., le fonds commun d'idées qui permet de comprendre les thèmes fondamentaux de la liberté et de la personne. Il faut distinguer entre le *velle* et le *posse* : on veut le bien, mais on ne peut pas toujours le faire. La liberté est dans le *velle* ; elle est inaliénable, inamissible ; elle poursuit nécessairement un but, lequel est le terme d'une intention, et elle se spiritualise dans la mesure où celle-ci est désintéressée ; elle est essentiellement personnelle ; c'est cette liberté qui constitue la personne. Or celle-ci n'est autre que la ressemblance spirituelle de l'Esprit personnel. Pour y arriver il faut dépasser le sensible et la raison, c'est-à-dire passer de l'image à la ressemblance ; et l'on y passe par la liberté aimante. Et en cela contemplation et amour collaborent intimement ; c'est à l'intérieur de la contemplation que s'épanouit l'amour ; mais la contemplation n'est possible que par l'effacement de la raison, et l'âme connaît Dieu en le sentant en une sorte d'extase.

Ces quelques lignes ne peuvent donner qu'une idée très imparfaite de ce livre d'une densité extrême qui embarrasse quelque peu le lecteur : quel dommage que M. J. n'ait pas couronné son ouvrage par un substantiel résumé ! A-t-on par cette étude la doctrine commune des auteurs spirituels du XII^e siècle ? On y voit sans doute une mentalité commune ; on y retrouve ce que dom J. Leclercq a dénommé la « théologie monastique ». Elle est le fait de religieux qui, dans la solitude du cloître, ont interprété les textes sacrés selon le sens littéral et les sens spirituels. Cette méditation toute personnelle, cette connaissance expérimentale de Dieu est toute différente de l'exposé plus technique, plus abstrait qui se donnait dans les écoles cléricales visant à instruire le clergé plutôt qu'à l'édifier. Comme le dit M. J., « la misère de ce siècle d'or de la contemplation réside en ce manque de survol métaphysique qui lui a interdit d'oser et de réussir la construction de cathédrales définitives de la pensée » (p. 2). Mais cette mentalité commune est-elle en même temps une doctrine commune ? Il serait malaisé de le dire. Quoi qu'il en soit, des exposés synthétiques comme ceux que nous donne M. J. sont très utiles, parce qu'ils susciteront certainement de nouveaux exposés analytiques visant à apprécier, sinon à rectifier, la synthèse elle-même. — Ce volume avait paru d'abord sous forme d'articles dans la *Revue des Sciences religieuses* 33 (1959) 18-64, 97-164, 209-268. O. L.

3027. A. M. Landgraf. *Problem um den hl. Bernhard von Clairvaux.* — Cistercienser Chronik 61 (1954) 1-16.

Quelques réflexions à propos de quatre questions : saint Bernard a-t-il attribué à tort certaines théories à Abélard ? Est-ce celui-ci qui a introduit en théologie la méthode dialectique et est-ce cette méthode qui a rendu possible le progrès de la science théologique au XII^e siècle ? L'école claustrale faisait-elle alors montre d'un conservatisme excessif en face des universités naissantes ? Les élèves prenaient-ils déjà par écrit l'enseignement du maître ? On ne connaît que des fragments de l'*Apologia* d'Abélard et, si toutes les théories qui lui sont reprochées ne se retrouvent pas dans les écrits qui en sont conservés, il se peut

que ses adversaires se basaient sur une rédaction perdue de la *Theologia scholarium* (le texte actuel serait le fruit d'un remaniement postérieur), ou même sur son enseignement oral, dont seuls des échos nous sont parvenus par les *Sententiae* de plusieurs de ses disciples, comme les *Sententiae Parisienses* ; il se peut aussi que cet enseignement oral ne coïncidait pas toujours avec la mise par écrit de sa pensée. Quant à l'usage des *dialecticae rationes* et de la méthode du *Sic et non* en théologie, Mgr L. n'a pas de peine à montrer qu'il existait déjà avant Abélard ; on en trouve des traces dans l'école d'Anselme de Laon et même auparavant. Pour répondre à la troisième question Mgr L. rapporte seulement l'avis de Philippe de Harvengt, qui ne croyait pas les écoles claustrales inférieures aux *scholae forenses* de Laon ou de Paris et proclamait la nécessité de l'étude, et en particulier de la dialectique, pour le religieux. Enfin, il ne manque pas d'indications contemporaines qui montrent l'habitude déjà bien établie de prendre par écrit l'enseignement du maître ou les disputes scolaires. H. B.

3028. I. Majoor. *Towards a Bernard-Concordance?* — Cîteaux 11 (1960) 209-211.

Quelques réflexions et suggestions concernant une concordance verbale des œuvres de saint Bernard et la valeur d'un tel travail. On désirerait avoir sur ce point l'avis des éditeurs. O. L.

3029. J. Leclercq O. S. B. *Pour l'histoire des traités de S. Bernard.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 56-78.

Le texte des traités de saint Bernard a une histoire qui ne fut pas déterminée par l'auteur seulement. Copistes, bibliothécaires et innombrables lecteurs ont constitué un milieu dans lequel ce texte est demeuré vivant. C'est un peu de la vie culturelle du moyen âge et c'est un aspect de l'influence qu'y a exercée saint Bernard que révèle une telle étude. G. M.

3030. M. d'Elia Angiolillo. *L'epistolario femminile di S. Bernardo.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 23-55.

Dans ses relations épistolaires avec les dames et les moniales de son temps saint Bernard a témoigné de tact diplomatique et d'intuition psychologique profonde. Les hauts traits de sa spiritualité, son désir d'adoucir les mœurs contemporaines, ses efforts pour réformer la vie religieuse s'y affirment nettement. G. M.

3031. J. B. Bauer. *Lo Pseudo-Origene, fonte di San Bernardo nel sermone « De aquaeductu ».* — Marianum 22 (1960) 370-372.

M. B. établit que la comparaison de l'aqueduc exploitée par saint Bernard vient non pas d'Origène, mais du dialogue anonyme *De recta in Deum fide* (écrit en Syrie vers 300) ; on attribua aisément cet écrit à Origène, parce que l'un des interlocuteurs du dialogue est nommé Adamantius, surnom donné aussi à Origène. Saint Bernard y vit un écrit d'Origène. O. L.

3032. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Le mystère de l'incarnation chez saint Bernard.* — Cîteaux 10 (1959) 85-92, 165-177, 245-267.

Chez saint Bernard, note le P. V. d. B., on ne trouve ni controverse ni polémique concernant l'incarnation : ce qui apparaît dans tous ses textes, c'est l'âme

du saint en face du Christ bien plus qu'une image du Christ. L'incarnation est essentiellement une œuvre d'amour. Par l'Esprit-Saint, le Père avait orné l'âme de la sainte Vierge d'une ineffable beauté ; le Verbe fut captivé par cette beauté et il s'incarna. Le lien entre l'humain et le divin dans le Verbe incarné (l'union hypostatique) est amour encore. En effet, dans l'unité personnelle du Christ, l'union du Verbe avec la nature humaine appartient au même genre d'union que, dans l'homme, l'union d'une âme et d'un corps ; or ces deux genres d'union sont dictés par l'amour. Dans le Christ ainsi constitué, saint Bernard discerne, même dans l'humanité du Christ, une majesté qui lui donne la prééminence sur toute créature, mais une majesté infiniment condescendante qui se penche sur la misère humaine ; et cette condescendance est, elle aussi, amour. C'est donc l'amour éternel du Père pour l'infirmité de l'homme qui constitue le mystère de l'incarnation. Par son étude très attentive aux textes, le P. V. d. B. a mis en vive lumière une des attitudes les plus caractéristiques de l'âme de saint Bernard en face du Christ. O. L.

3033. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Dieu devenu connaissable dans le Christ d'après saint Bernard.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 11-20.

Pour saint Bernard, écrit le P. V. d. B., le Christ est avant tout la manifestation de Dieu, c'est-à-dire concrètement la révélation de la bonté miséricordieuse du Père. Dans la chair du Christ, Dieu est présent d'une manière beaucoup plus manifeste que dans la création, la chair du Christ nous fait remonter par le Fils jusqu'au cœur du Père. O. L.

3034. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Le Christ, Dieu devenu imitable d'après S. Bernard.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 341-355.

Le P. V. d. B. poursuit ses méditations sur le mystère du Christ. D'après saint Bernard, le Christ nous rend Dieu, non seulement connaissable (voir *Bull.* VIII, n° 3033), mais aussi imitable. Si le Christ est la manifestation de la bonté de Dieu, c'est afin que nous puissions imiter Dieu en nous conformant à lui. Or le Christ nous manifeste un Dieu humble ; c'est dans ce dessein qu'il s'est fait petit enfant, et cela par amour. Dans un prochain et dernier article, le P. V. d. B. montrera que le Christ rend Dieu, non seulement imitable, mais aussi aimable. O. L.

3035. N. M. Haring. *The Case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142-54).* — Mediaeval Studies 13 (1951) 1-40.

Excellente mise au point de la doctrine de Gilbert de la Porrée qui lui valut d'être condamné à Reims en 1148. Ses juges parlaient en théologiens, Gilbert avait parlé en logicien ; on était en pleine équivoque. Quand on parle des créatures, écrit Gilbert, tout nom signifie deux choses : la substance du nom, *id quod est* (le blanc, par exemple) et la qualité de cette substance, *id quo est* (la blancheur). Et il conclut : dans les créatures, *aliud est quod est et aliud quo est.* Quand il dit de Dieu : autre est Dieu, autre est la divinité, Gilbert parle non pas en théologien, mais en logicien : *in theologicis, multis nominibus idem significamus.* Dans son explication du mystère de la Trinité, M. H. prouve que Gilbert manqua de clarté en considérant les relations entre les trois personnes comme de simples catégories extrinsèques ; et dans son explication de l'union

hypostatique dans le Verbe incarné, Gilbert partagea l'erreur de ses contemporains sur la *persona-habitus*, quoiqu'il ne puisse être accusé de semi-nestorianisme. O. L.

3036. S. Gammersbach O. F. M. *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen* (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 5). — Köln, H. Böhlau, 1959 ; in 8, VIII-159 p. Mk. 12.

Le P. G. connaît bien et exploite judicieusement l'abondante littérature consacrée à Gilbert de la Porrée († 1154) au cours des dernières décennies. Après avoir rassemblé ce que les documents rapportent de sa vie, le P. G. passe en revue ses écrits : ses quatre commentaires sur Boèce (vers 1142), ses commentaires sur saint Paul (avant 1141), ses lettres à Bernard de Chartres et à l'abbé Matthieu de Saint-Florent près de Saumur. Quant au *Liber de sex principiis*, son authenticité n'est pas assez garantie. L'intention du P. G. n'est pas d'étudier toutes les théories de Gilbert comme philosophe et comme théologien, mais de s'attacher à celles qui permettent de mieux comprendre ses condamnations aux conciles de Paris (1147) et de Reims (1148) : son attitude à l'égard du problème des universaux, où il a voulu éviter à la fois le nominalisme et le réalisme exagéré ; et en théologie sa théorie sur la sainte Trinité : Gilbert n'admet évidemment pas de distinction réelle entre Dieu et la divinité, mais en appliquant sa théorie sur la distinction entre *id quod* et *id quo*, qui n'est pas une distinction de pure raison, il compromettait la simplicité divine. Les théories de Gilbert connurent des adversaires et des partisans. Comme adversaires, il faut citer saint Bernard, Geoffroy d'Auxerre, Clarembaud d'Arras, Gauthier de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg, les actes du concile de Reims. Comme partisans, il faut ranger Jean de Salisbury, Othon de Freising, le *Liber de vera philosophia*, Évrard d'Ypres, un éloge funèbre et une épitaphe. Toutes ces données permettent de mieux saisir la portée des décisions des conciles de Paris et de Reims : Gilbert ne fut pas condamné formellement ; mais, par leur dialectique à laquelle ses juges n'étaient pas habitués, ses formules ne pouvaient, selon ces juges, que jeter le désarroi dans l'esprit des fidèles. Il dut d'ailleurs, si l'on en croit Jean de Salisbury, souscrire aux quatre propositions de saint Bernard. Comment les contemporains jugèrent-ils le comportement et la personnalité de Gilbert ? Le P. G. reprend la série des partisans et des adversaires de l'évêque de Poitiers pour en rapporter le jugement et il évoque la confrontation de Gilbert avec Pierre Abélard faite par Othon de Freising, ainsi que celle de Gilbert avec saint Bernard établie par Jean de Salisbury.

On le voit, l'étude du P. G. trace un portrait très vivant de l'état des esprits du XII^e siècle à l'égard de l'un de ses maîtres qui, par sa trop subtile dialectique, devait être mal compris par nombre de ses lecteurs. O. L.

3037. N. M. Haring. *Sprachlogische und philosophische Voraussetzung zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers.* — Scholastik 32 (1957) 373-398.

Reprenant une étude antérieure (voir *Bull.* VIII, n° 3035), M. H. donne de précieuses indications en vue de comprendre équitablement les thèses christologiques de Gilbert de la Porrée. On ne peut saisir la pensée de ce dernier si l'on ne comprend pas sa terminologie. Gilbert parle en logicien, non en théologien. Il s'inspire de la grammaire de Priscien, qui distingue dans tout substantif la substance du nom, *id quod est*, et sa qualité, *id quo est*. La terminologie de

Gilbert se rattache d'ailleurs au platonisme du temps. De même, pour Gilbert, l'âme n'est pas la forme du corps ; elle est une substance : c'est l'animation du corps et l'incorporation de l'âme qui produisent l'animal vivant ; corps et âme sont les deux éléments, *id quo*, de cette production. On tiendra compte de cette terminologie quand on voudra saisir la pensée de Gilbert sur l'incarnation du Verbe. O. L.

3038. R. Folz. *Otton de Freising, témoin de quelques controverses intellectuelles de son temps.* — Bulletin Société histor. archéol. Langres 13 (1958) 70-89.

M. F. essaie de définir d'abord les grandes lignes de la philosophie et de la théologie de l'évêque de Freising, puis de présenter son témoignage sur trois de ses contemporains les plus illustres, dont chacun représente un aspect de la spéculation du XII^e^ siècle : Abélard, Gilbert de la Porrée et saint Bernard.

Par sa haute culture, sa méditation sereine, son souci d'objectivité, son effort de clarification, Othon de Freising occupe dans le mouvement intellectuel de son temps une place intermédiaire entre l'abbé de Clairvaux et les maîtres de la première scolastique. G. M.

3039. J. F. Dedek. *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity : An Historical Study of the Doctrine of St. Thomas* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 30). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1958 ; in 8, VI-167 p.

Pouvons-nous savoir expérimentalement que la sainte Trinité habite en nous ? Pouvons-nous savoir expérimentalement que nous sommes en état de grâce ? Malgré leur différence, ces deux problèmes se fondent en un seul : pouvons-nous avoir conscience du surnaturel ? Ces deux questions, surtout la première, ont vivement intéressé les auteurs spirituels du XII^e^ siècle, tels saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, les maîtres de Saint-Victor. M. D. ne s'en est pas occupé ; il s'est borné aux théologiens scolastiques depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin. L'enquête est menée très sérieusement. A Pierre Lombard il rattache Robert de Melun, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, Pierre de Capoue, la Somme de *Vat. lat. 10754* et Prévostin de Crémone. Dans l'école de Guillaume d'Auxerre, il introduit Guillaume d'Auvergne, Hugues de Saint-Cher, Roland de Crémone, Richard Fishacre. A la suite d'Alexandre de Halès il étudie Jean de la Rochelle, l'anonyme de *Vat. lat. 691*, Odon Rigaud, saint Bonaventure, Richard Rufus. Et la série se clôt avec saint Albert le Grand et saint Thomas. M. D. n'a rien trouvé dans les *Disputationes* de Simon de Tournai, ni dans la *Summa de bono* du chancelier Philippe, ni dans le Commentaire sur saint Paul de Thomas Gallus. Il ne dit pas s'il a consulté Étienne Langton et Pierre de Poitiers. Pierre Lombard a introduit le problème en ces termes : le Saint-Esprit *illabitur mentibus* ; ou bien *mittitur*, c'est-à-dire : *se in animas pias sic transfert ut ab eis percipiatur ac cognoscatur* ; et ailleurs, parlant du don de sagesse : *in cognitis delectamur*. Autant de formules qui seront triturées par tous les théologiens. Il faut noter la théorie de Guillaume d'Auxerre, s'occupant avant tout du second problème : ***utrum aliquis sciat se habere caritatem*** ; et il répond : nul ne peut le savoir de science proprement dite, sinon par révélation ; mais il peut le savoir par expérience, c'est-à-dire par certains signes, par exemple joie intérieure, bons désirs, bonnes œuvres. C'est ici qu'inter-

viennent lés sens spirituels et le don de sagesse qui nous fait goûter Dieu et nous y délecter. Guillaume d'Auxerre exerça une grande influence : c'est à l'envi que les successeurs parlent de connaissance expérimentale, de goût spirituel, du don de sagesse qui nous fait jouir de Dieu et de sa présence en nous. Dans ce domaine tout surnaturel, où la raison humaine n'a pas d'accès, on comprend que la théologie n'ait guère fait de progrès et ait sans cesse répété les mêmes formules. M. D. s'étend davantage sur saint Thomas d'Aquin : il en expose les vues sur notre connaissance expérimentale des personnes divines, la conscience expérimentale d'être en état de grâce, la connaissance affective que nous donne le don de sagesse. Mais saint Thomas ne fait que codifier l'enseignement commun : la science expérimentale ou quasi expérimentale de la Trinité habitant en nous est la science qui s'accompagne de l'expérience affective de l'amour et d'un goût tout surnaturel.

En appendice M. D. édite d'après *Vat. lat. 782*, f. 143^r-144^r, une intéressante question de Jean de la Rochelle, *De cognitione gratiae.* O. L.

3040. *Studia Gratiana.* Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita curantibus I. Forchielli et A. M. Stickler. T. VI et VII. — Bononiae, Institutum Gratianum, 1959 ; 2 vol. in 8, 453 et 483 p. L. 6000 chac.

Le tome VI est occupé tout entier par deux catalogues, dont il faut féliciter les courageux auteurs. M. E. Will, *Decreti Gratiani Incunabula, Beschreibendes Gesamtverzeichnis der Wiegendrucke des Gratianischen Dekretes* (p. 1-280) dresse l'inventaire des 44 éditions incunables du Décret (dont il subsiste quelque 1760 exemplaires). La base du travail est le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, en manuscrit à la Staatsbibliothek de Berlin ; mais M. W. donne tous les détails que comporte une description soignée. M. A. Adversi, *Saggio di un catalogo delle edizioni del « Decretum Gratiani » posteriori al secolo XV* (p. 281-451) donne la liste de 164 éditions imprimées de 1501 à 1955, avec notes typographiques et bibliographiques, ainsi qu'indication des bibliothèques où l'édition est conservée.

Les cinq premières études du tome VII sont des descriptions de manuscrits du Décret. M. G. Scano, *I manoscritti del Decreto di Graziano conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (p. 1-68), décrit les 40 manuscrits de la Bibliothèque Vaticane ; le fonds latin, à lui seul, en contient 19. M. G. Rabotti, *Elenco descrittivo di codici del Decretum in Archivi e Biblioteche italiane e straniere* (p. 69-124), analyse 41 manuscrits conservés en grande partie en Italie et secondairement en France, Allemagne et Suisse. M. F. Eheim, *Die Handschriften des Decretum Gratiani in Österreich* (p. 125-173), décrit 37 manuscrits repérés dans les bibliothèques d'Autriche. M. J. Sydow, *Die Dekret-Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München* (p. 175-232), présente 15 manuscrits conservés à Munich, dont 10 sont des XII^e et XIII^e siècles. Et enfin M. H. L. Pink, *Decretum Manuscripts in Cambridge University* (p. 233-250). décrit 11 exemplaires du Décret conservés dans les bibliothèques de Cambridge. En vue d'une édition critique de la *Summa Decretorum* de Huguccio et en complément d'une étude précédente parue au t. III des *Studia Gratiana* (voir *Bull.* VII, n° 1744), M. L. Prosdocimi, *I manoscritti della « Summa Decretorum » di Uguccione da Pisa, I : Iter germanicum* (p. 251-272), étudie 9 manuscrits conservés en Allemagne occidentale et orientale. L'étude de M. A. Vetulani, *Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière d'une source nouvelle* (p. 273-355), nous introduit en histoire littéraire. Le savant érudit décrit d'abord *Gdańsk Biblioth. de l'Acad. polonaise Mar. F. 275*, manuscrit provenant, estime-t-il, de la première

moitié du XII^e siècle ; il s'agit d'un abrégé du Décret de Gratien. Ce résumé comporte une introduction. Or celle-ci est tellement apparentée à la préface qu'a rédigée le décrétiste Paucapalea (1148) que l'un a copié l'autre. M. V. pense que l'abrégé de Gdańsk est la source de Paucapalea ; il faudrait donc renoncer à voir en celui-ci le premier décrétiste. De plus cet abrégé contient des gloses qu'on retrouve chez Paucapalea. Enfin, parmi les prédécesseurs de celui-ci il faut encore ranger le juriste qui a enrichi l'œuvre de Gratien de textes tirés de la codification de Justinien. Il faudrait donc avancer la date du Décret qu'on met d'ordinaire en 1140 et en fixer la composition ou du moins l'ébauche dans la première décennie du XII^e siècle. M. V. ne fait d'ailleurs là qu'émettre une hypothèse plausible. Mais elle déroute tellement les idées reçues qu'il faudrait la confirmer en voyant, par exemple, si le Décret de Gratien est utilisé par les Sommes issues de l'école d'Anselme de Laon, par Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard et autres écrivains antérieurs à 1140. Mgr K. Wojtyla, *Le traité « De penitentia » de Gratien dans l'abrégé de Gdańsk Mar. F. 275* (p. 357-390), s'attache à son tour au manuscrit de Gdańsk en vue de résoudre le problème de l'authenticité du *Tractatus de penitentia* inséré dans le Décret. Il confronte attentivement les textes du *Tractatus* avec ceux de Gdańsk. Il en résulte que ce dernier écrit n'est pas seulement un abrégé du Décret, mais aussi comme un remaniement du texte primitif. L'examen du texte de Gdańsk ne démontre donc pas que le *Tractatus de penitentia* soit entièrement interpolé. D'autre part, le texte original de Gratien, *De penitentia*, a subi des interpolations de textes du droit romain et de théologie : il n'y a donc guère de chances que le *Tractatus de penitentia* soit l'œuvre de Gratien. Le regretté Mgr F. Gillmann († 1941), *Il codice di Praga XVII A 12 (anteriormente I B I) e l'apparato al Decreto di Laurentius Hispanus* (p. 391-445), décrit minutieusement les gloses interlinéaires et marginales du manuscrit du Musée national de Prague et constate qu'elles ne contiennent pas l'*Apparatus* au Décret de Gratien de Laurent d'Espagne, mais qu'elles sont plutôt empruntées à la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique. Mgr P. Palazzini, *L'imputabilità dell' atto umano nel periodo pregrazianeo e nel « Decretum » di Graziano* (p. 447-460), constate qu'avant Gratien on mesurait l'imputabilité des actes humains, soit au consentement de la volonté, soit aux effets des actes selon qu'ils étaient prévus ou imprévus. Gratien fait la synthèse des deux opinions : l'imputabilité se mesure à la volonté libre et dirigée par la connaissance. M. B. Biondi, *Appunti interno allo stato servile nel Corpus iuris civilis e nel Decreto di Graziano* (p. 461-480), compare le droit romain et le droit ecclésiastique tel qu'il est supposé dans le Décret de Gratien. Le droit romain admettait que, de droit naturel, tous les hommes sont égaux ; quant au droit post-classique et justinien, les juristes, sous l'influence du christianisme, reconnaissent une égalité quasi totale de l'homme libre et de l'esclave, même selon le droit positif. Le Décret de Gratien, témoin de la doctrine de l'Église, admet une totale égalité par rapport à la religion. Mais, en raison de la situation économique des pays occidentaux, l'Église ne voulut pas changer le statut juridique des esclaves ; elle s'attacha à les sauvegarder de tout abus de pouvoir. Et ainsi s'achève le tome VII des *Studia Gratiana*, qui maintient la haute tenue scientifique des tomes précédents. O. L.

3041. S. Kuttner. *Notes on the Presentation of Text and Apparatus in Editing Works of the Decretists and Decretalists.* — Traditio 15 (1959) 452-464.

Ces instructions intéressent les éditeurs de textes canoniques. Elles envisagent successivement la présentation du texte, l'apparat critique et l'identification

des sources légales ou extra-légales citées dans le texte (*apparatus fontium*). Les éditeurs de textes théologiques pourront aussi en faire leur profit. G. M.

3042. P. LEGENDRE. *Miscellanea Britannica.* — Traditio 15 (1959) 491-497.

Les bibliothèques britanniques sont encore riches de nouveautés pour l'histoire canonique à l'époque des glossateurs. M. P. nous livre le résultat de premières investigations : une liste de nouveaux manuscrits (fragments glosés du Décret, sommes sur le Décret, introductions au Décret et questions) ainsi que l'édition de textes caractéristiques. G. M.

3043. *Ancrene Wisse. Parts Six and Seven.* Edited by G. SHEPHERD (Nelson's Medieval and Renaissance Library). — Edinburgh, Th. Nelson, 1959 ; in 12, LXXIII-116 p. Sh. 12.6.

M. S. publie une édition critique des deux dernières parties de l'*Ancrene Riwle*, d'après un manuscrit qui n'a pas encore été édité par la *Early English Text Society* : *Cambridge Corpus Christi Coll. 402*, f. 94-111. Ce manuscrit, dont il a déjà été question ici (voir *Bull.* V, n° 1413 ; VII, n° 1757), est à situer entre 1225 et 1235. Dans l'introduction, M. S. dépasse de loin le cas de ce seul témoin et livre un état des recherches sur la tradition manuscrite de l'*Ancrene Riwle*, sur sa langue, sa date, son auteur, sa doctrine spirituelle, — notamment celle des parties éditées ici, — et ses qualités littéraires. Le texte lui-même prend peu de place (p. 3-30). La fin du volume est occupée par des notes explicatives, une bibliographie et un glossaire. On ne peut exprimer qu'un seul regret : que cette édition soit restreinte aux deux dernières parties de l'*Ancrene Riwle*. F. V.

3044. *The French Text of the Ancrene Riwle.* Edited from *Trinity College Cambridge MS R. 14. 7*, with Variants from *Bibliothèque Nationale MS F. FR. 6276* and *MS Bodley 90* by W. H. TRETHEWEY (Early English Text Society, Original Series, 240). — Oxford, University Press, 1958 ; in 8, XXXIII-271 p.

Nous avons déjà recensé les belles éditions, publiées récemment par la *Early English Text Society*, de divers textes en anglais médiéval de l'*Ancrene Riwle* (voir *Bull.* V, n° 629 ; VI, n° 2145 ; VII, n° 1756) et du texte vieux-français contenu dans *Brit. Mus. Cotton Vitellius F. VII* (voir *Bull.* V, n° 628). Cette fois la même *Society* publie, avec un soin comparable, une autre traduction en vieux-français, sans doute indépendante de la première, celle que représentent les manuscrits *Cambridge Trinity Coll. R. 14. 7*, *Paris Nat. fr. 6276* et *Oxford Bodl. 90*. L'éditeur commence par décrire ces témoins, tous du XIII^e siècle (le premier est peut-être du début du XIV^e). Le texte est composé d'extraits de l'*Ancrene Riwle*. La première section a pour titre *La Compileison de set morteus pecches* ; la suivante, *La Compileison de seinte penance* ; enfin, la troisième, un peu plus loin dans le manuscrit de Cambridge, *La compileison de la Vie de Gent de Religion*. Une table précieuse donne les correspondances entre ces « compilations » et l'édition de J. Morton. Quant à la langue, l'éditeur montre brièvement qu'elle est le français anglo-normand de la fin du XIII^e siècle. F. V.

3045. A. SQUIRE O. P. *The Literary Evidence for the Preaching of Aelred of Rievaulx.* — Cîteaux 11 (1960) 165-179.

Nous possédons, note le P. S., six collections de sermons attribués à Aelred de Rievaulx. Deux ont été conçues comme telles par leurs auteurs : *Troyes 910* et, entièrement indépendante, *Durham Cosin V. I. 11*. En voici d'autres, où les sermons sont mêlés à d'autres écrits : *Oxford Trinity Coll. 19* et *Oxford Jesus Coll. E. 6*. De notables divergences de texte séparent ces deux manuscrits, comme le prouve abondamment le P. S. Un autre texte est celui de Tissier, donné dans PL 195. Le P. S. note enfin qu'il existe des doublets dans *Oxford Jesus Coll. E. 6*. En voilà assez pour conclure aux difficultés que devra vaincre une édition critique de ces sermons. O. L.

3046. A. Hallier O. C. S. O. *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx.* — Paris, J. Gabalda, 1959 ; in 8, 199 p. Fr. 13.

Comme le titre le dit suffisamment, Aelred de Rievaulx (1110-1167) est considéré par le P. H. comme formateur d'âmes monastiques. Le fondement de toute spiritualité comporte un traité sur l'âme. L'âme, écrit le moine anglais, est créée à l'image de Dieu ; l'homme a flétri cette image ; il doit la restaurer ; il peut le faire grâce au Christ. Dieu, vers lequel nous devons retourner, est essentiellement amour ; c'est par l'amour que s'opère ce retour à Dieu, par un amour dégagé de toute « cupidité ». Ce retour s'opère avant tout par la vie monastique : le moine, sorti de l'Égypte, doit subir les épreuves de ce désert qu'est la vie claustrale avant d'arriver à la terre promise ; il le fait en se mettant à l'école du Christ. D'une manière plus concrète, il le fait par la lecture de l'Écriture et des Pères, par la liturgie, par la Règle de saint Benoît et les observances monastiques. Cette formation monastique s'opère dans une expérience spirituelle qui est un sentir, un goût et un contact de Dieu, un repos en Dieu. Mais cette formation monastique n'est nullement individualiste ; c'est au sein d'une communauté que doit se faire cette expérience de Dieu, c'est-à-dire par la charité fraternelle qui assure notre montée vers Dieu, nourrit notre désir du ciel et nous fait mener une vie angélique. Dans la conclusion de ce beau travail, dom H. constate que l'originalité d'Aelred réside dans sa personnalité très attachante, dans l'humanisme de sa culture et dans un réalisme sain et équilibré qui inspire toute la formation donnée à ses moines. Ce livre se lit sans effort et fournit un bel exemple de ce qu'on appelle la « théologie monastique ». O. L.

3047. L. Gaggero O. C. S. O. *Isaac of Stella and the Theology of Redemption.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 22 (1960) 21-36.

Le P. G. constate que les historiens n'ont pas suffisamment étudié le problème de la rédemption chez Isaac de Stella († 1169 ou un peu avant). Après avoir rappelé les théories du début du XII^e^ siècle (école d'Anselme de Laon et de Pierre Abélard), le P. G. définit la position du théologien cistercien : le Fils de Dieu nous a délivrés de la servitude du démon et il a anéanti les « droits » du démon sur l'homme ; il assume notre nature, il en chasse tout ce qui est péché, vaincu la mauvaise concupiscence, et par cette restauration de la nature humaine, le Christ a rendu possible notre union avec le Père. O. L.

3048. L. Hödl. *Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur.* — Scholastik 33 (1958) 62-80.

Jusqu'en ces derniers temps on faisait d'Odon d'Ourscamp († 1171) un disciple de Pierre Lombard. M. H. prouve que, au contraire, Odon doit être rangé parmi les adversaires du maître des Sentences. Pour étudier leurs rapports, l'historien dispose d'abord des *quaestiones* mêmes de ces deux maîtres. On connaît celles d'Odon d'Ourscamp par l'édition que le cardinal J.-B. Pitra en a faite d'après *Paris Nat. lat. 17990*. Ces questions sont sans doute des reportations ; mais leur texte suffit pour des confrontations d'ordre doctrinal. D'autre part, on peut aussi parler de *quaestiones* de Pierre Lombard, puisque le Livre des Sentences est le résultat de questions discutées dans son enseignement oral. Or M. H. apporte plusieurs cas de divergences doctrinales entre les deux maîtres. Et cette opposition est aussi attestée par les premières *glossae* qui s'attachèrent à leurs *quaestiones*, spécialement celles de *Bamberg Patr. 128* et *Clm 22288*. O. L.

3049. Richard de Saint-Victor. *La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes de G. Salet S. J. (Sources chrétiennes, 63 ; Textes monastiques d'Occident, 3). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 526 p. Fr. 24.

Le texte du *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor est quelque peu énigmatique. Le P. S. en a fait une traduction fidèle, lisible et alerte. On lui en saura gré. Une excellente introduction en facilite d'ailleurs l'intelligence. D'abord une vue générale sur le XII^e siècle, à la fois intellectualiste et mystique, et sur les sources du traité (saint Augustin, saint Anselme, Hugues et Achard de Saint-Victor). Ensuite une analyse substantielle du contenu du traité. Et enfin un exposé des thèses fondamentales : c'est la charité qui requiert non seulement la communication parfaite de l'amour entre deux personnes, mais la communication de cet amour réciproque à une troisième personne ; et c'est la charité qui explique l'unité divine, puisque la charité est unique dans les trois personnes. Cette explication toutefois n'est en rien rationaliste, puisque toute la dialectique de Richard, comme celle de saint Anselme, se place à l'intérieur de la foi, car elle suppose le donné révélé et ne prétend pas en démontrer l'existence. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les *rationes necessariae* du grand Victorin. L'intelligence de l'exposé est encore facilitée par quelque trente notes plus ou moins étendues (p. 463-508) rapportant les vues de certains Pères et de théologiens du XII^e siècle. — Disons en passant que les *Sententiae divinae paginae*, p. 477, ne sont pas l'œuvre d'Anselme de Laon. O. L.

3050. R. Roques. *CR de Richard de Saint-Victor, Liber exceptionum. Texte critique avec introduction, notes et tables publié par* J. Châtillon (voir *Bull.* VIII, n° 1579). — Revue Hist. Religious 157 (1960) 87-97.

On trouvera dans ce long compte rendu une excellente analyse du *Liber exceptionum*, dont M. R. souligne à la fois et la banalité et l'importance dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor. Pour l'édition elle-même, le recenseur n'a que des éloges. H. B.

3051. J. Leclercq O. S. B. *Sermon sur l'unité dans un manuscrit des Dunes*. — Cîteaux 11 (1960) 212-213.

Dom L. édite d'après *Cambridge Univ. GG. 1. 17* (XII^e s.), f. 130-131^v, un petit sermon sur l'*unum necessarium* (*Lc.* 10, 42), où il s'agit de l'unité inté-

rieure de l'âme, condition de sa simplicité, thème connu au moyen âge sous le nom de *sancta simplicitas*. O. L.

3052. C. De Clercq. *Le « Liber de rota verae religionis » d'Hugues de Fouilloi.* — Arch. Latinit. Medii Aevi, Bulletin du Cange 29 (1959) 219-228.

Dans *Bruxelles Bibl. roy. II. 1076*, f. 82r-93r, est conservé le *Liber de rota verae religionis* de Hugues de Fouilloi, des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Heilli (près de Corbie), où il fut prieur jusqu'en 1174. M. De C. s'attache aux deux miniatures ayant la forme d'une roue représentant l'abbaye fervente et l'abbaye relâchée. Comme la roue tourne toujours, ceux qui sont en haut finissent par être en bas : le bon abbé démissionnaire occupe utilement son temps à lire, le mauvais abbé ne fait que geindre. O. L.

3053. J. A. Soggin. *Il matrimonio presso i Valdesi prima della Riforma (1170-1532).* — Diritto ecclesiastico 64 (1953) parte I, 31-95.

A mesure qu'il se détachèrent de l'Église romaine les Vaudois sentirent le besoin d'organiser leur mouvement. Cette organisation se précisa progressivement, jusqu'à sa consécration officielle à la *Capitulazione* de Cavour en 1561. En ce qui concerne la discipline du mariage, une des sources importantes est le traité *Yo entendo de dire*, dont M. S. s'est déjà occupé (voir *Bull.* VIII, n° 3209). Les autorités principales que ce traité invoque sont Gratien et Pierre Lombard ; elles étaient déjà celles sur lesquelles s'appuyaient les Vaudois aussi bien que les représentants de l'orthodoxie lors de la dispute de Narbonne en 1190. Contre l'opinion de certains polémistes médiévaux, M. S. n'a pas de peine à montrer que les Vaudois admettaient le caractère sacramentel du mariage, avec toutefois une tendance à minimiser la valeur de l'*opus operatum* et à accentuer le rôle subjectif des conjoints. Le *consensus de praesenti* leur semblait suffire pour assurer l'indissolubilité du lien matrimonial. Les formalités extérieures étaient purement accessoires. Dans le domaine des empêchements, les Vaudois ont suivi la doctrine commune, avec ça et là quelques divergences, par exemple en réduisant à trois au lieu de quatre les degrés prohibitifs de consanguinité. Les cas où le divorce était permis semblent plus difficiles à déterminer. M. S. admet le cas d'infidélité, le consentement mutuel pour s'adonner au ministère ecclésiastique ou une *iusta occasio*, qui pouvait varier selon les régions. Mais comme il n'est jamais question dans ces cas de la possibilité d'un nouveau mariage, M. S. est porté à y voir une simple séparation plutôt qu'un véritable divorce. L'évolution s'est d'ailleurs faite vers un renforcement de l'indissolubilité, basée sur la lettre de l'Écriture. Le synode de Chanforan en 1532 ne changea la discipline que sur un seul point : le célibat ne fut plus requis pour l'ordination au ministère ecclésiastique. H. B.

3054. N. M. Haring. *The « Tractatus de assumpto homine » by Magister Vacarius.* — Mediaeval Studies 21 (1959) 147-175.

M. H. enrichit le dossier du nihilisme christologique du XIIe siècle en publiant, d'après *Cambridge Univ. Libr. Ii. 3. 9*, f. 146v-151v, le *Tractatus de assumpto homine* de Vacarius (né vers 1115-20), qui de juriste et d'historien finit par s'occuper de théologie avant 1177. M. H. a eu soin, dans son introduction, de résumer le traité. Le problème se posait alors comme suit : si vous dites que *Christus ut homo est aliquis*, vous en faites une personne qui va s'ajouter à la

personne du Verbe. Direz-vous que *Christus ut homo est aliquid*, c'est-à-dire une réalité ? Mais cette réalité n'est-elle pas assumée, donc résorbée dans la personne du Christ ? Et Vacarius de répondre : non, dans l'unité de la personne subsiste dans le Christ la substance humaine ; le Christ reste un homme parfait composé d'un corps humain et d'une âme rationnelle ; cette réalité est la forme ou différence spécifique d'une substance qui s'appelle l'humanité. O. L.

3055. Th. E. Marston. *A Thirteenth-Century Manuscript of Comestor's Historia scholastica.* — Yale University Library Gazette 30 (1955-56) 60-63.

Description d'un manuscrit de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor donné par L. M. Rabinowitz à la Bibliothèque universitaire de Yale. Il a passé au XIX^e siècle par les mains de Firmin Didot. Il daterait au plus tard de 1229. H. B.

3056. M. L. Colker. *Causa viri ementulati et eius uxoris petentis fieri divorsium.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 11-15.

M. C. édite d'après *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1544* (fin du XV^e siècle), f. 92^v-94^r, une discussion entre mari et épouse : celle-ci se voit frustrée dans son espoir de fonder une famille ; le mari met en avant les exigences de l'amour. Ce poème ne prétend pas trancher le débat, mais uniquement dépeindre les conséquences d'ordre moral et juridique d'une telle situation. O. L.

3057. Andrea Capellano. *Trattato d'amore.* Andreae Capellani regii Francorum « *De amore* » *libri tres.* Testo latino del sec. XII con due traduzioni toscane inedite del sec. XIV, a cura di S. Battaglia. — Roma, Perrella, 1947 ; in 8, xxxvi-429 p.

Ce livre paru en 1947 n'a pas perdu son actualité. Il reproduit le texte latin du *De amore* publié en 1892 par E. Trojel et qui est aujourd'hui introuvable. La traduction italienne du XIV^e siècle qui l'accompagne est inédite. Elle est empruntée au manuscrit *Florence Riccard. 2318.* Il existe une autre version italienne de la même époque (*Vat. Barb. XLVI-28*) dont M. B. donne des extraits en notes et en appendice.

L'introduction replace le *De amore* d'André le Chapelain dans son milieu historique et souligne ses rapports avec Ovide d'une part, avec la littérature courtoise du XII^e siècle d'autre part. M. B. cite les études les plus importantes sur le sujet, mais néglige les travaux qui précèdent immédiatement le sien. Signalons donc, en guise de complément bibliographique, le livre de J. J. Parry (voir *Bull.* V, n° 791) et les articles de A. J. Denomy (voir *Bull.* VII, n^os 2216-2217). M. C.

3058. J. F. Mahoney. *Philippe de Harveng's « Logogrypha et aenigmata ». An Unfinished Deciphrement.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 16-22.

Dans PL 203, 1395-1398, on lit une pièce en vers attribuée au prémontré Philippe de Harveng († 1183). M. M. ne doute pas de l'authenticité du poème ; il en donne une édition plus correcte, accompagnée de notes en vue de déchiffrer le sens du texte. O. L.

3059. P. ALPHANDÉRY. *La chrétienté et l'idée de croisade.* II : *Recommencements nécessaires.* Texte établi par A. DUPRONT (L'évolution de l'humanité, 38 bis). — Paris, A. Michel, 1959 ; in 8, IX-336 p. Fr. 11.70.

Comme pour le tome Ier, ce second volume a été établi par M. D. d'après les textes et notes des cours de P. Alphandéry à l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses (voir *Bull.* VIII, nº 1011).

L'ouvrage est divisé en trois parties. Une première partie, *Continuités et « déviations » de la croisade*, étudie les 3e et 4e croisades, leur puissance, leurs forces vives, leurs déviations ; une seconde partie, *Retours eschatologiques*, contient un beau chapitre sur la croisade des enfants et s'intéresse à la 5e croisade ; une dernière partie s'attarde aux projets, tentatives et échecs des dernières croisades ainsi qu'aux « empreintes » de croisade dans l'Occident des XIIIe et XIVe siècles.

Le dernier chapitre, *La croisade après les croisades*, est l'œuvre de M. D., seul en cause quant aux perspectives proposées. Il a déjà été publié sous forme d'article dans *La Table ronde*, nº 130 (1958) 94-106.

Ce volume, comme le précédent, a moins voulu décrire l'histoire externe et politique des croisades qu'approfondir la psychologie et la sensibilité religieuse de ces masses chrétiennes qui en ont fait partie. Reprenant la pensée de son maître, M. D. constate « qu'après le faste des Croisades des barons, des rois ou des grands, la Croisade devient privilège et vocation de pauvreté. Vision qui peut exprimer une sublimation politique ; elle peut aussi manifester, en images de l'épique et de chair fraternelle, un terme d'une dialectique de l'histoire. De toute façon, elle explique le fait essentiel de cette histoire d'âme collective : la lente disparition de la Croisade des événements de l'histoire et sa latence manifeste, plus ou moins ensevelie au travers des temps modernes et prête à une vie neuve, quand ceux-ci s'achèvent — aujourd'hui » (p. 273). G. M.

3060. V. CILENTO. *Il metodo e la dottrina del « Microcosmus » di Goffredo di San Vittore.* — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1959 ; in 8, 118 p. L. 1700.

M. C. expose d'abord assez longuement ce qu'on sait sur les deux tendances de la théologie au XIIe siècle : la théologie monastique axée sur saint Bernard et la théologie scolaire, cléricale, professée par Pierre Abélard et Pierre Lombard. D'une part, piété, poésie, expérience mystique ; d'autre part, la *lectio* basée sur les *auctoritates* et la *quaestio disputata*. Ces pages sont une introduction à une étude sur Godefroid de Saint-Victor († après 1194). Ce que dit M. C. sur la vie et les œuvres du victorin est inspiré de l'ouvrage de M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* VI, nos 1127-1128). Le *Fons philosophiae* (après 1176) est la description symbolique et poétique de la formation d'un religieux victorin ; il est dédié à Étienne, abbé des Victorins de Sainte-Geneviève, futur évêque de Tournai qui, de son côté, dans son *Figmentum*, parlait des études des clercs adonnés aux arts libéraux. Dans le *Microcosmus* (vers 1185), M. C. souligne, après M. Ph. Delhaye, l'humanisme qui intègre les vertus morales dans la vie de la grâce. Sans apporter des données nouvelles, la dissertation de M. C. donne une idée exacte de la doctrine de Godefroid qui s'apparente à celle de Hugues de Saint-Victor. O. L.

3061. C. A. ROBSON. *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily.* With the Text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS. — Oxford, B. Blackwell, 1952 ; in 8, XII-219 p. Sh. 25.

Maurice de Sully, évêque de Paris et successeur de Pierre Lombard, a été mêlé à bien des péripéties de la scolastique naissante. Son œuvre littéraire relève surtout de l'exégèse, — inspirée de l'école de Saint-Victor, — et de la prédication. M. R. s'attache exclusivement dans ce livre à un autre aspect de l'activité de Maurice : son rôle prépondérant dans la diffusion littéraire de l'ancien français.

Nous n'avons pas à apprécier ici l'édition des 67 homélies françaises de Maurice de Sully (p. 75-194), ni les notes et le glossaire qui la suivent (p. 195-218). Disons simplement que, dans son introduction et dans les appendices documentaires, M. R. donne des renseignements précieux sur la méthode de travail des premiers traducteurs, — et plus spécialement sur celle de Maurice, — sur les préoccupations théologiques du temps et sur quelques manuscrits, notamment sur *Paris Nat. fr. 13314* (XIIIe s.), originaire de la cathédrale de Sens et qui contient la meilleure copie des homélies françaises. M. C.

3062. R. Masi. *La teologia della transustanziazione in Pietro Cantore.* — Divinitas 3 (1959) 451-475.

Exploitant le *Verbum abbreviatum*, la *Summa Abel*, mais surtout la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre († 1197) dont M. J.-A. Dugauquier a entrepris l'édition (voir *Bull.* VII, n° 1037), Mgr M. expose très clairement la doctrine du théologien sur le concept de transsubstantiation, sur le moment précis où elle s'opère (c'est-à-dire au moment de la consécration du vin, opinion reprise de Pierre le Mangeur), sur le mode de présence du Christ dans les espèces consacrées et sur la permanence des accidents eucharistiques. Sans doute, grâce surtout à l'influence d'Aristote, le XIIIe siècle introduira les concepts de matière et de forme, de substance et d'accident, et des précisions sur les espèces de présence ; mais, conclut Mgr M., Pierre le Chantre a déjà donné la substance de la doctrine des maîtres du grand siècle. O. L.

3063. Nigellus de Longchamp, dit Wireker. T. I : *Introduction, Tractatus contra Curiales et Officiales Clericos.* Texte établi et commenté par A. Boutemy (Université Libre de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, 16). — Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; in 8, VII-262 p. Fr. 15.

M. B. s'intéresse depuis de nombreuses années à la littérature et aux manuscrits du XIIe siècle. Nigel de Longchamp, — appelé sans trop de raison jusqu'à présent Wireker, — est un des auteurs qui ont retenu spécialement son attention depuis 1931, et nous pouvions nous attendre depuis 1945 (voir *Bull.* V, n° 793) à un travail d'ensemble sur le sujet.

Ce premier volume contient une étude biographique et littéraire très détaillée sur Nigellus, ainsi que le texte abondamment muni de commentaires du *Contra Curiales*. A vrai dire, M. B. avait projeté de publier l'ensemble des œuvres, à commencer par le *Speculum stultorum*. Mais il s'est judicieusement entendu avec un autre spécialiste en la matière, M. J. H. Mozley, pour se partager la besogne. Ce dernier s'est chargé du *Speculum stultorum* (voir *Bull.* VIII, n° 3064) et, en collaboration avec M. B., — sans doute dans le t. II du présent ouvrage, — des œuvres inédites.

Nigellus appartient à ce petit groupe d'écrivains non conformistes du XIIe siècle, avec Jean de Salisbury, Walter Map, André le Chapelain et quelques autres, qui nous ont laissé une image à la fois réaliste, ironique et extrêmement

instructive des mœurs de leur temps. Il est intéressant de faire revivre ces personnages. M. B. pousse peut-être un peu loin le culte de la mémoire de Nigellus, mais on lui saura gré d'avoir pour ainsi dire épuisé le sujet.

Pour ce qui est du *Contra Curiales*, une longue introduction (p. 79-143) nous fait connaître les circonstances historiques du traité, le contenu et la forme littéraire, la date, l'intérêt et la valeur historique, les sources, l'état de conservation du texte. Le texte lui-même est notablement meilleur que celui de Th. Wright (1872). Et pour cause. Th. Wright ne connaissait pas le manuscrit *Cambridge Gonv. and Caius Coll. 427* (XII^{e}-XIII^{e} s.) que le catalogue de M. Rh. James signalait en 1908 comme étant un autographe possible et que M. B., après un examen minutieux, a pris comme base de son édition. Aux p. 211-255, M. B. donne d'excellents commentaires historiques qu'il se propose d'ailleurs de compléter par une étude sur les graphies. L'orthographe de son texte a été en effet, — avec raison croyons-nous, — uniformisée et modernisée.

En appendice (p. 256-260), M. B. transcrit un poème *De presbytero qui nescivit aliam missam nisi de sancta Maria*, d'après *Brit. Mus. Cott. Vesp. D. XIX*, f. 17^{v}. M. C.

3064. Nigel de Longchamps. *Speculum stultorum*. Edited with an Introduction and Notes by J. H. Mozley and R. R. Raymo (University of California Publications, English Studies, 18). — Berkeley, University of California Press, 1960 ; in 8, 191 p.

Ainsi que nous le disons par ailleurs (*Bull.* VIII, n° 3063), c'est en plein accord avec M. A. Boutemy que M. M. s'est chargé de l'édition du *Speculum stultorum* de Nigellus.

L'introduction est brève : quelques lignes judicieuses sur la vie et l'homme ; quelques notes sur le thème, les sources, le genre littéraire, le style, la langue et l'influence du *Speculum* ; puis, p. 9-28, la description de 40 manuscrits et de 10 éditions ainsi que l'analyse des variantes et le classement des témoins.

Le texte est basé sur un choix de 10 manuscrits appartenant à deux groupes parallèles, dont l'un remonte au XIII^{e} siècle et l'autre au XIV^{e}. En cas de désaccord, c'est ce dernier qui mérite la préférence. L'apparat (p. 129-140) est légèrement plus large que la base choisie. Les notes explicatives (p. 140-180) sont abondantes et utiles.

A vrai dire, l'édition tout comme l'introduction est le fruit d'une longue collaboration entre M. M. et M. R. Le premier a établi le texte, examiné sa transmission et décrit les manuscrits non insulaires. M. R. est responsable du reste. C'est lui également qui publie en appendice une interpolation de *Oxford Bodl. Digby 27* sur les ordres mendiants. M. C.

3065. H. Grundmann. *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*. — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 16 (1960) 437-546.

M. G. a entrepris l'étude des sources littéraires récemment découvertes sur la vie de l'abbé calabrais.

Dans une première partie il retrace la vie de ce moine Rainier qui, en hiver 1192, fut invité avec Joachim de Fiore à se présenter devant le chapitre général cistercien. Dans une seconde partie il traite de la transmission, de l'ancienneté et de la valeur de la *Vita B. Joachimi abbatis* que dom Baraut a récemment éditée (voir *Bull.* VIII, n° 1077). A la lumière de cette biographie, rédigée vrai-

semblablement dans la première décade du XIII^e siècle et utilisée par les biographes des XVI^e et XVII^e siècles, de nombreux événements de la vie de Joachim peuvent être précisés et des légendes écartées. Dans une dernière partie M. G. discute les propos sévères de Godefroid d'Auxerre, secrétaire de saint Bernard, sur Joachim de Flore. L'une de ses assertions était que Joachim était un converti du judaïsme.

En appendice, M. G. reprend l'édition de la *Vita B. Joachimi abbatis*, à laquelle il apporte quelques corrections grammaticales, le témoignage de l'archevêque Luc de Cosenza sur Joachim de Flore et cette homélie de Godefroid d'Auxerre où Joachim est pris à partie.

Nul doute qu'un approfondissement aussi minutieux de ces sources ne contribue largement à une meilleure connaissance de la vie et des œuvres de l'étrange abbé calabrais. G. M.

3066. B. Hirsch-Reich. *Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 141-147.

M^lle H.-R. commente longuement l'édition de l'*Adversus Iudaeos* de Joachim de Fiore présentée par A. Frugoni (voir *Bull.* VIII, n° 741). Ce traité offre un double intérêt pour l'étude du genre littéraire médiéval de polémique avec les Juifs et aussi pour déterminer les relations du prophète calabrais avec le judaïsme. M. Frugoni a retrouvé divers emprunts faits par ce traité à d'autres écrits joachimites ou anti-juifs, mais M^lle H.-R. regrette qu'il n'ait pas mieux fouillé la littérature contemporaine, tel par exemple ce Dialogue entre le chrétien Pierre et le juif Moïse du juif espagnol converti Pierre Alphonse. Pour dresser la liste des ouvrages joachimites, M. Frugoni aurait trop fidèlement suivi la *Bibliografia gioachimita* de F. Russo (voir *Bull.* VII, n° 2600). Pour l'édition du texte, deux manuscrits importants lui ont échappé. Ce travail est néanmoins une belle réussite et jettera une nouvelle clarté sur la polémique contre les Juifs au moyen âge. G. M.

3067. A. Crocco. *Simbologia gioachimita e simbologia dantesca.* — Sophia 29 (1961) 95-102.

Simple reproduction d'un chapitre de l'ouvrage de M. C., *Gioacchino da Fiore*, Naples 1960, p. 167-180 (voir *Bull.* VIII, n° 2428).

3068. L. Thorndike. *Questiones Alani.* — Isis 51 (1960) 181-185.

M. Th. signale dans *Paris Nat. lat. 18081*, f. 210^va-227^rb, entre les *Questiones naturales* d'Adélard de Bath et le *Liber lapidum* de Marbode, un recueil de 141 questions intitulées *Questiones Alani*. Malgré la différence d'époque avec ses deux voisins, on pense tout de suite à Alain de Lille. Il s'agit, comme chez Adélard, de questions de science naturelle, dont la première s'énonce : *Questio quare nitimur in vetitum*, et où l'explication est donnée suivant la théorie des divers appétits naturels. M. Th., sans examiner de plus près le problème d'authenticité, donne une idée de la variété de ces questions, rassemblées sans ordre apparent. Il les compare à celles d'Adélard et signale un recueil similaire dans *Cambridge Peterhouse 178. II*, f. 43^rb-51^va. H. B.

3069. G. Hasenkamp. *Das Spiel vom Antichrist.* Deutsch, mit einem Beitrag über den *Ludus de Antichristo*, seine Aufführung und Übersetzung. 4. Auflage. — Münster, Aschendorff, 1949 ; in 12, 48 p. Mk. 1.80.

M. H. publie une version allemande, propice à la représentation théâtrale, du *Ludus de Antichristo*, rédigé en latin médiéval fort germanisé, au temps de Frédéric Barberousse par un clerc resté anonyme. Ce drame historico-théologique, qui constitue un des chefs-d'œuvre de la littérature médiévale allemande, décrit la chute du Saint-Empire romano-germanique, l'établissement d'un État totalitaire par l'Antéchrist et son renversement final par le Seigneur au jugement dernier. G. M.

3070. L. Frías S. J. *Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada en España.* — Miscelánea Comillas 22 (1954) 27-64.

Étudie l'apparition de la fête de la conception de Marie (confondue souvent avec celle de l'Annonciation ou conception de Jésus) dans les documents liturgiques appartenant à 17 églises ou provinces ecclésiastiques espagnoles et s'échelonnant du XII^e^ siècle au commencement du XIV^e^. C. V. P.

3071. L. Frías S. J. *Origen y antigüedad del culto a la Inmaculada Concepción en España.* Disertación histórica. — Miscelánea Comillas 22 (1954) 67-87.

Le P. F. établit les dates les plus anciennes de la célébration ou de l'institution du culte dans diverses villes épiscopales d'Espagne. Il conclut que la fête apparaît probablement à la fin du XII^e^ siècle à Ripoll, dans la seconde moitié du XIII^e^ à Barcelone et probablement ailleurs, et qu'elle se répand à partir du début du XIV^e^. Elle est venue probablement d'Angleterre ou de France. C. V. P.

3072. A. Vetulani, St. Kuttner. *Un fragment d'une collection systématique de Décrétales antérieure à la «Compilatio prima».* — Traditio 16 (1960) 534-540.

Le manuscrit *106* (nouvelle cote) de la Bibliothèque capitulaire de Cracovie contient le premier et le dernier feuillet d'un cahier qui formait autrefois la partie finale d'une collection de décrétales de la fin du XII^e^ siècle. Une comparaison de ces textes avec les collections rédigées avant la *Compilatio prima* permet d'établir que le fragment cracovien provient d'une collection systématique appartenant au groupe de la *Collectio Bambergensis* et, plus particulièrement, qu'il est très proche de la *Collectio Lipsiensis*. G. M.

XIII^e^ s. **3073.** P.-M. de Contenson. *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e^ siècle.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 29-97.

Comment certains théologiens, aux approches de 1240, en sont-ils arrivés à soutenir la proposition : *divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*, condamnée en 1241 par la faculté de théologie de Paris, proposition qui réagissait contre la tradition augustinienne admettant que la fin dernière de l'homme est la vue faciale de Dieu ? Dans son Commentaire sur les Sentences (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1), saint Thomas d'Aquin rapporte, entre autres solutions, celle d'Avicenne. Celui-ci aurait-il donc, par sa noétique, amené certains théologiens à refuser aux anges et aux bienheureux une vue de Dieu en lui-même ? C'est l'occasion, pour le P. de C., de retracer l'histoire du problème pendant la première moitié du XIII^e^ siècle. En 1220-1225, Guillaume d'Auxerre

suivait encore la tradition. Mais vers 1230-1240, on constate une faveur marquée accordée au *De anima* d'Aristote, connu par la traduction faite au XII^e siècle par Jacques de Venise ; il s'agissait avant tout de savoir si l'intelligence humaine peut voir les substances séparées, entre autres Dieu. Mais le texte latin était très imparfait et prêtait à des exégèses opposées. Vers 1230, Avicenne présente une explication rationnelle concernant la notion théologique de la vision de Dieu : puisque la connaissance de la raison humaine est abstraite, l'âme n'entre jamais en contact immédiat, intuitif, avec ce qu'elle comprend. La condamnation de 1241 atteignait donc aussi Avicenne. Ce n'est d'ailleurs pas le seul qui soit visé par les maîtres de Paris : le P. de C. souligne l'influence exercée par Scot Érigène et ceux qui interprétaient la théologie négative du Pseudo-Denys, ainsi que par l'école porrétaine. Au fond ce sont là autant de manifestations du platonisme médiéval qui avait déjà inspiré saint Augustin. Je n'ai pu qu'effleurer en ces quelques lignes le contenu de ces pages remarquables par la densité de la pensée et la richesse de l'information. Elles constituent la meilleure préface à la lecture de saint Thomas d'Aquin. O. L.

3074. R. Meister. *Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität.* — Österreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 94 (1957) 27-50.

M. M. évoque d'abord les origines des grandes universités de l'Occident : Paris, Bologne, Oxford. Ces centres d'études n'ont pas été créés selon un plan préexistant, ils sont le fruit des circonstances et chacun d'eux a son histoire propre. Ces quelques premières pages sont une introduction à une étude spéciale de l'université de Vienne. Cette université, comme trois autres d'Allemagne, Erfurt, Prague, Heidelberg, ne date que du XIV^e siècle. Elle fut fondée par le duc Rodolphe IV d'Autriche en mars 1365 et dotée des quatre facultés classiques : théologie, arts, droit et médecine. Or le Saint-Siège défendait d'y enseigner la théologie. Et cette même mesure fut prise pour les trois autres universités. Pourquoi cet ostracisme ? M. M. constate qu'on était alors aux années où le Saint-Siège résidait en Avignon (de 1305 à 1378). Il est probable que les papes de cette époque ont voulu favoriser l'université de Paris, obligeant ainsi les candidats allemands de suivre les cours de l'université française. L'Allemagne échappait en effet à la surveillance de la papauté, tandis que celle-ci tenait en main les universités françaises et italiennes. On pourrait peut-être ajouter dans le même sens que le nominalisme nouvellement né menaçait de saper toute la synthèse théologique du XIII^e siècle ; la papauté aura cru y voir un danger pour l'orthodoxie. M. M. ajoute d'ailleurs que, dès son retour à Rome, la papauté (sous Grégoire XI) revint de son attitude de défiance. O. L.

3075. E. Delaruelle. *Le catharisme en Languedoc vers 1200. Une enquête.* — Annales du Midi 72 (1960) 149-167.

Enquête strictement historique sur le catharisme au Languedoc et dans les régions voisines à une époque de durcissement.

M. D. expose ce que les textes contemporains font connaître sur les noms de l'hérésie, la géographie et la sociologie du catharisme, la bibliothèque cathare, la littérature anticathare, le catharisme comme « mouvement populaire », paléochristianisme, dualisme et mythologie. Il suggère en conclusion quelques recherches à entreprendre en ce domaine. G. M.

3076. Chr. Thouzellier. *La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 267-289.

Durand de Huesca, fidèle disciple de Valdès, est l'auteur d'un écrit anticathare, le *Liber antiheresis*, de la fin du XII^e siècle. Dans ce traité le vaudois émet une véritable profession de foi trinitaire qui, d'après l'analyse de M^lle Th. répond à toutes les exigences de l'orthodoxie et s'appuie sur les arguments typiques des « Symboles » universellement adoptés par l'Église.

En appendice sont publiés le Prologue et le premier chapitre de ce *Liber antiheresis* d'après *Madrid Bibl. nac. 1114* et *Paris Nat. lat. 13446* (voir *Bull.* VIII, n° 1616). G. M.

3077. S. G. Mercati. *Sul luogo e sulla data della composizione delle « Derivationes » di Uguccione da Pisa.* — Aevum 33 (1959) 490-494.

Comme évêque de Ferrare (1190), Huguccio de Pise n'a pas pu trouver les loisirs et l'aide nécessaires pour rédiger son *Liber derivationum*. Aussi l'a-t-il composé à Bologne peu avant sa nomination épiscopale et non pas vers 1200, comme on l'affirme communément. G. M.

3078. B. Tierney. *Two Anglo-Norman Summae.* — Traditio 15 (1959) 483-491.

M. T. établit que la *Summa Prima primi* et la *Summa Quamvis leges seculares*, deux sommes canoniques du XII^e siècle de l'école anglo-normande, ont toutes deux pour source commune un sommaire d'Huguccio réalisé dans les écoles anglaises. Mais alors que la première somme en est entièrement dépendante, la seconde, plus tardive, est une compilation d'Huguccio et de passages empruntés à une *Summa Duacensis*. G. M.

3079. C. R. Cheney. *Three Decretal Collections before Compilatio IV: Pragensis, Palatina I, and Abrincensis II.* — Traditio 15 (1959) 464-483.

Ces trois collections de décrétales d'Innocent III, postérieures à la *Compilatio III* (1209), figurent dans la *Compilatio IV* (1216). Elles ont toutes trois un air de parenté dans la composition sans qu'on puisse dire que l'une d'elles ait influencé l'autre. Leur fonds commun est d'origine curiale, mais elles ont aussi fait des emprunts à des sources autres que les registres pontificaux. G. M.

3080. Adam de Perseigne. *Lettres.* I. Texte latin, introduction, traduction et notes par J. Bouvet (Sources chrétiennes, 66 ; Textes monastiques d'Occident, 4). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 251 p. Fr. 10.50.

Nous avons signalé en leur temps nombre de lettres d'Adam, abbé cistercien de Perseigne († 1221) que M. B. a éditées pour la première fois ou rééditées d'une manière plus critique (voir *Bull.* VI, n° 2135 ; VII, n^os 1045, 2606 ; VIII, n^os 257, 1099). Ce volume reproduit 15 des 66 lettres que comportera l'édition complète. Dans son introduction M. B. réimprime une étude, déjà publiée ailleurs (voir *Bull.* VIII, n° 1098), sur la vie d'Adam de Perseigne et il procède au classement des lettres en les distribuant en deux séries : l'une (comprenant

32 lettres), antérieure à 1202, qu'il intitule « série classique », parce qu'elle se lit en plusieurs manuscrits ; l'autre, dite « récente », conservée presque tout entière dans le seul *Troyes 987*. Nous n'avons pas à redire le soin que M. B. a consacré à la présentation et à la traduction de ces lettres, d'importance inégale, traitant avant tout de la vie spirituelle (dévotion à Notre-Seigneur et à la sainte Vierge), de la vie monastique (formation des novices) et de la vie séculière (sanctification dans le mariage). O. L

3081. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. VII. *De Immaculata Conceptione in Ordine S. Francisci.* Fasc. 1 : *Doctrina theologorum saec. XIII et XIV.* Fasc. 2 : *Doctrina auctorum inde a saec. XV usque ad nostram aetatem.* Fasc. 3 : *De disputationibus publicis et cultu erga Immaculatam Conceptionem.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; 3 vol. in 8, VII-283, VIII-418 et VIII-246 p. L. 1800, 2400 et 1600.

Nous ne pouvons rendre compte en détail des nombreux travaux que renferment ces trois volumes. Commençons par déclarer que le premier, étudiant la doctrine des théologiens franciscains du XIII^e et du XIV^e siècle, constitue l'apport le plus intéressant pour les médiévistes ; le second étudie les auteurs franciscains du XV^e siècle à nos jours, et le troisième, les controverses publiques et le culte de l'Immaculée Conception. On retiendra spécialement, dans le tome I, les travaux du P. C. Balić O. F. M., du P. J.-F. Bonnefoy O. F. M. et du P. B. Vogt O. F. M. sur l'Immaculée Conception chez Jean Duns Scot (p. 51-240). Dans le t. II, il n'y a à noter que les brèves pages du P. M. Bertagna sur saint Bernardin de Sienne (p. 14-21). Et dans le t. III, quelques indications à peine sur le tiers-ordre et sur Raymond Lulle (p. 159-161). F. V.

3082. M. Brlek O. F. M. *Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Immaculata Conceptione B. M. V.* — Antonianum 29 (1954) 3-44.

Textes des chapitres généraux, constitutions et déclarations des Frères Mineurs concernant les titres de Marie, la fête et l'office de l'Immaculée Conception, la messe de l'Immaculée Conception le samedi et le chant de l'antienne « Tota pulchra es, Maria ».

3083. R. Folz. *Sur un texte controversé. Le rituel du sacre impérial dit : Cencius II.* — Cahiers Civilisation médiévale 3 (1960) 285-294.

Avant le pontificat d'Innocent III on possède deux *Ordines* à caractère officiel. Comme ils ont été transmis l'un et l'autre par le *Liber censuum* de l'Église romaine, compilé à la fin du XII^e siècle par le cardinal Cencius Savelli, futur pape Honorius III, on les appelle *Cencius I* et *Cencius II*. L'interprétation de ce dernier *Ordo* pose de nombreux problèmes. Après avoir exposé sommairement les positions prises à son égard par la critique contemporaine, M. F. développe son interprétation : le *Cencius II* serait un rituel renfermant des sédimentations diverses et successives correspondant aux grands changements qui s'opérèrent dans les relations entre l'empire et la papauté au cours des XI^e et XII^e siècles. Ce rituel illustrerait le passage de la tradition carolingienne et ottonienne à des idées nouvelles nées de la réforme de l'Église. G. M.

3084. *La Chanson de la croisade albigeoise.* Éditée et traduite du provençal par E. Martin-Chabot. T. II : *Le poème de l'auteur anonyme,* I^re

partie (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 24). — Paris, Les Belles Lettres, 1957 ; in 8, XXXII-370 p. et 4 pl.

M. M.-Ch. identifie tout d'abord l'auteur de la continuation du poème de Guillaume de Tudèle, selon toute vraisemblance, avec un clerc laïque d'origine toulousaine. Il aurait commencé en 1228 sa composition, qui compte près de sept mille vers et est restée interrompue pour une cause demeurée inconnue. Tant par le style et par la langue que par les sentiments personnels cet auteur anonyme s'oppose à son prédécesseur.

Dans l'édition, le texte provençal et la traduction française sont en regard. Ils sont accompagnés d'un apparat critique et de notes très fournies. En fin de volume, une table de concordance avec les éditions antérieures.

Signalons que cet ouvrage fait suite à celui que l'auteur consacra à la *Chanson* de Guillaume de Tudèle (Paris, Champion, 1931 ; in 8, XXXIV-304 p.). Le tome III contiendra la suite et la fin de la deuxième partie de la *Chanson*. G. M.

3085. G. DE LAGARDE. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* T. II : *Secteur social de la scolastique.* 2e édition. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1958 ; in 8, 343 p.

Cet ouvrage parut pour la première fois en 1942 (voir *Bull.* IV, nº 1412). M. de L. y a ajouté un chapitre final sur « Le visage concret des doctrines ». Comme il l'écrit dans son Avant-propos, « sur les kilomètres de rayons qu'occupent les ouvrages consacrés à la philosophie scolastique du XIIIe siècle, la place de ceux qui se sont intéressés à l'aspect politique et social de cette philosophie est restreinte. Seule, l'œuvre de saint Thomas a été maintes fois étudiée à ce point de vue ». Aussi a-t-il entrepris d'ébaucher une synthèse de la philosophie sociale des auteurs de ce siècle pour situer ensuite exactement les doctrinaires du XIVe siècle. Comme on l'a dit à propos de la première édition, toutes les doctrines analysées ont un caractère commun : elles réduisent la philosophie sociale à une philosophie de l'ordre universel. Mais on remarque cependant un recul progressif de l'universalisme en face du progrès du logicisme rationaliste. L'aristotélisme n'a pas favorisé directement la naissance de l'esprit laïque mais indirectement, en ce sens que les controverses dont il a été l'occasion ont précipité l'évolution doctrinale vers la laïcisation de l'État, du droit et de la morale.

Au terme de son exposé, M. de L. établit qu'il y a bien coïncidence entre le mouvement de lente élaboration des revendications laïques, qui faisait l'objet du premier volume (voir *Bull.* VII, nº 2538), et la nouvelle orientation de la philosophie scolastique vers une compréhension plus large et plus aérée du fondement, de la nature et des limites de la société civile qu'étudie le présent volume. Ces deux mouvements naissent en même temps de causes similaires. Ils ne sont pourtant ni interdépendants, ni à fortiori coordonnés. G. M.

3086. S. PINCKAERS O. P. *La nature vertueuse de l'espérance.* — Revue thomiste 58 (1958) 405-442, 623-644.

Depuis quelques années, théologiens et historiens réparent un regrettable oubli en rendant à la vertu d'espérance la place qui lui revient dans la vie du chrétien. Parlant en historien, le P. P. retrace en termes excellents l'évolution du problème jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Les premiers théologiens qui en aient parlé avec quelque consistance sont Guillaume d'Auxerre et surtout le chancelier Philippe. Saint Albert le Grand refuse d'insérer la vertu d'espérance dans l'appétit irascible ; il en souligne la transcendance non seulement sur la

passion d'espérance, mais aussi sur les vertus cardinales. Selon saint Bonaventure, ce qui la constitue vertu c'est qu'elle s'appuie sur la générosité de Dieu et la confiance que l'âme met en celle-ci. Dans son Commentaire sur les Sentences saint Thomas affirme que cette vertu a Dieu comme objet immédiat et qu'elle se porte vers Dieu en tant qu'il est un bien ardu. Avant d'exposer la doctrine de la Somme théologique de saint Thomas, le P. P. évoque les vues de Pierre de Tarentaise, d'Hannibald et surtout du maître franciscain anonyme de *Paris Nat. lat. 16407* (qu'on a attribué faussement au cardinal Jean de Murro). Dans sa Somme théologique, saint Thomas fait sienne la théorie de saint Bonaventure : l'espérance s'appuie sur le secours divin, en ajoutant la tendance vers la béatitude éternelle. La question disputée *De spe*, que le P. P. estime postérieure à la $II^{a}II^{ae}$, apporte la dernière précision et formule la définition qui sera classique jusqu'à nos jours : l'espérance a pour objet formel le secours de la puissance et de la bonté divines et pour objet matériel les biens qu'elle espère grâce au secours de Dieu. Le P. P. n'a pas voulu poursuivre son enquête historique dans les moindres détails ; mais ce qu'il en dit suffit amplement à son dessein, qu'il a d'ailleurs réalisé avec une remarquable clarté. O. L.

3087. J. Brinktrine. *Der hl. Antonius von Padua über die Konsekrationsform beim letzten Abendmahl.* — Theologie u. Glaube 50 (1960) 110-112.

Après avoir rappelé les théories émises au XIIe siècle sur la formule de la consécration, M. B. cite le texte de saint Antoine de Padoue († 1231) : *Sic intellige : benedixit, subaudit dicens : Hoc est corpus meum. Et tunc fregit et dedit eis, et ait : accipite et comedite : Hoc est corpus meum.* Saint Antoine s'oppose donc à la théorie de Pierre le Chantre (voir *Bull.* VIII, n° 3062) pour rejoindre celle d'Innocent III, affirmant que le Christ est présent dès la bénédiction du pain. O. L.

3088. W. H. Steinmüller. *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der « Summa fratris Alexandri » III, 2, q. 26-29, 39 und in der neuaufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Hales.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 310-422.

M. S. dépouille systématiquement ces deux ouvrages d'Alexandre de Halès et étudie en même temps le *Tractatus de legibus et praeceptis* qu'il attribue à Jean de la Rochelle. Il présente une synthèse de leur enseignement sur la loi éternelle et la loi naturelle. La loi éternelle d'abord : son existence, sa cognoscibilité, les définitions qu'on en a données, ses rapports avec Dieu, la raison et la volonté divine, ses propriétés, son rôle de source de toutes les autres lois, son objet et son contenu. La loi naturelle ensuite : son existence, ses rapports avec la loi éternelle et la loi humaine, sa cognoscibilité, sa nature d'*habitus* et ses rapports avec la conscience et la syndérèse, sa variabilité, la dispense dont elle peut être l'objet, les principes primaires et secondaires, les diverses définitions qu'on en a données, le mariage, la propriété privée, l'esclavage, la position de l'Écriture sainte. Ajoutez des excursus sur le concept de nature et sur le libre arbitre, et l'on aura quelque idée de cette synthèse que M. S. a voulue complète. On est un peu débordé par cette abondance d'aperçus. Du point de vue strictement historique, on regrette que le savant critique n'ait pas exploité l'occasion de faire œuvre utile. La position de Jean de la Rochelle n'apparaît pas suffisamment. S'il est vrai que le *Tractatus de legibus et praeceptis*

a été utilisé dans la *Pars tertia* de la *Summa* dite d'Alexandre de Halès, il faut cependant noter que cette compilation qu'est la *Pars tertia* n'est pas due à Jean de la Rochelle et qu'en toute hypothèse il eût été grandement utile de confronter attentivement les textes d'Alexandre avec les questions de *Vat. lat. 782* et *Assise 138*, où se trouvent les questions qui constituent le *Tractatus de legibus et praeceptis*. O. L.

3089. P. M. Marazzato. *L'appello di Federico II contro la Sentenza del Concilio di Lione* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Giurisprudenza, Istituto di diritto pubblico, 4). — Trieste, Smolars, 1955 ; in 8, 56 p.

C'est au concile de Lyon (1245) que Frédéric II fut excommunié et déposé par Innocent IV. Mais son défenseur, son juriste préféré, Thaddée de Suessa, avant même que la sentence ne fût portée, en appela pour trois motifs juridiques à un nouveau jugement qui serait rendu par le pape futur et le concile œcuménique.

M. M. examine longuement les aspects juridiques assez subtils de ce procès : les arguments en faveur de la nullité ; la qualité de l'autorité qui a porté le jugement ; la possibilité d'en appeler à une autre autorité. Autant de problèmes qui ne peuvent être résolus que par des hypothèses, car l'appel impérial n'eut aucune suite. Toutefois on ne peut pas encore y découvrir la réalité ou le principe d'un appel du pape au concile œcuménique. G. M.

3090. F. Ruello. *La « divinorum nominum reseratio » selon Robert Grossetête et Albert le Grand.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 99-197.

M. R. limite son enquête au premier chapitre du commentaire inédit (1240-1243) de Robert Grossetête sur les noms divins du Pseudo-Denys (conservé dans *Paris Nat. lat. 1620*, *Paris Maz. 787* et *Vat. Chig. A. V. 129*) et il le confronte avec le Commentaire d'Albert le Grand sur les Sentences, qu'il date de 1244, et avec le commentaire, inédit, du même sur les Noms divins (entre 1248 et 1252) conservé dans *Paris Maz. 873*. Dans son explication (*reseratio*) des noms divins, Robert suit de près le texte du Pseudo-Denys ; saint Albert, à la manière des théologiens bibliques, pose plutôt des questions à l'occasion du texte. D'après Robert, les noms divins ne reçoivent de signification qu'interprétés dans une perspective de causalité ; ils n'expriment pas ce que Dieu est. Robert se fait du travail du théologien une idée très élevée : aidé par le Christ et l'Esprit-Saint, le théologien est uni ineffablement et dans l'inconnaissance aux réalités divines ineffables et inconnues. Toutefois jamais le théologien, conscient de l'infinité et de l'incompréhensibilité de Dieu tel qu'il est en soi pour toute intelligence créée, ne pensera exprimer par tel ou tel nom qui est Dieu en soi ni ce qu'il est en soi. Pour Albert le Grand, au contraire, le théologien atteint vraiment quelque chose de Dieu infini, incompréhensible, par des noms positifs ; car Dieu est vraiment ce que ces mots signifient. Albert distingue le double plan, dans la nature divine, du *quid est* et du *quia est*. Sans dépasser le plan du *quia est*, nous atteignons Dieu dans le *quid est*, parce qu'en lui nous atteignons les raisons qui sont lui-même, sa nature. Quant aux négations, elles sont absolument vraies, car elles disent ce que Dieu n'est pas ; elles sont même plus vraies que les affirmations par voie de causalité et d'éminence. En 60 pages d'appendices, M. R. édite le commentaire de Robert Grossetête sur le chapitre premier du Pseudo-Denys, d'après *Paris Nat. lat. 1620*, et les parties essentielles du commen-

taire d'Albert le Grand sur les Noms divins, d'après *Paris Maz. 873* ; il y ajoute d'autres textes secondaires : ceux de Thomas Gallus, du Pseudo-Pierre d'Espagne (1244-1250) et même de François de Meyronnes. A la fin de cette substantielle étude M. R. nous promet un travail ultérieur sur les rapports d'Albert le Grand et de saint Augustin tel que le premier lisait celui-ci dans les Sentences de Pierre Lombard. O. L.

3091. V. Miano. *La teoria della conoscenza in Roberto Grossatesta.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 60-88.

La métaphysique de la lumière occupe une place centrale dans la pensée de Robert Grosseteste. Non seulement elle sert à expliquer les phénomènes physiques, mais elle joue aussi un rôle dans l'explication des relations divines, de l'opération de la grâce dans l'âme, des rapports entre pape, évêques et clercs. Ici, M. M. la montre à la base de la théorie de la connaissance, aussi bien intellectuelle que sensible. Elle est le principe de la doctrine de l'illumination. C'est dans la lumière de la vérité première que toute vérité créée est connue. Robert Grosseteste admet même la possibilité pour l'intelligence humaine, au moyen d'une sévère purification, de parvenir dès cette vie à la vision directe de cette lumière divine. Même dans son Commentaire des *Analytica posteriora* il abandonne les cadres aristotéliciens pour rejoindre, à travers Augustin et le Pseudo-Denys, la pensée plotinienne. La théorie de la lumière n'est pas absente non plus de sa manière de concevoir la connaissance sensible et la connaissance par abstraction. Sous une terminologie aristotélicienne les idées exprimées ne le sont guère, et Grosseteste se situe plutôt dans la tradition augustinienne d'un néoplatonisme christianisé. Ce fait est bien mis en évidence par des analyses illustrées de nombreuses citations, tirées non seulement des traités édités, mais parfois aussi des inédits de Robert Grosseteste. H. B.

3092. Mariano da Alatri O. F. M. Cap. *Inquisitori veneti del Duecento.* — Collectanea francisc. 30 (1960) 398-452.

Le P. M. présente dix-huit Frères mineurs qui exercèrent la mission d'inquisiteur dans la région de Venise dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il publie en appendice des documents inédits sur l'inquisition vénitienne à cette époque. G. M.

3093. P. Michaud-Quantin. *Guy de l'Aumône, premier maître cistercien de l'Université de Paris.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 194-219.

On connaît assez mal la vie et la personnalité de Guy, abbé de l'Aumône, qui fut au milieu du XIIIe siècle le premier maître de l'Université de Paris appartenant à l'Ordre cistercien. Il est l'auteur d'une *Summa de praeceptis* assez brève. Le seul manuscrit qui nous l'a conservée — *Paris Nat. lat. 14891* — présente tous les caractères d'une reportation. M. M.-Q. reproduit la table de ses 135 questions, qui donne une claire idée d'ensemble de son contenu et de son plan.

M. M.-Q. lui attribue aussi un commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard contenu dans *Paris Nat. lat. 3424* et resté anonyme mais dépendant d'Odon Rigaud (voir *Bull.* II, n° 1314). Ce manuscrit provient de l'abbaye cistercienne de Fontenay, et il y a tout lieu de croire que le commentaire est l'œuvre d'un moine appartenant lui-même à cet Ordre. La situation universitaire, telle

qu'elle se présentait à Paris pour l'Ordre de Cîteaux dans la décennie 1250-1260, laisse présumer qu'un seul maître cistercien s'est trouvé susceptible de composer le Commentaire des Sentences et la *Summa de praeceptis*. Le rapprochement des textes de ces ouvrages portant sur des sujets communs renforce suffisamment cette présomption pour permettre de conclure en les attribuant l'un et l'autre au même auteur, Guy de l'Aumône, bachelier sententiaire avant 1254, qui rédigea la *Summa* après 1256, date de son accession au magistère.

M. M.-Q. constate qu'avec cet abbé cistercien se réalise la conjonction de l'ordre monastique et de l'université, de la mentalité formée à l'école de saint Benoît et de saint Bernard avec la pensée scolastique. En se plaçant, sans renoncer à une perspective propre, dans le sillage de Guillaume d'Auxerre et surtout de l'école franciscaine avec Alexandre de Halès et Odon Rigaud, Guy de l'Aumône fournit un témoignage de valeur sur l'orientation des courants théologiques au début de la seconde moitié du XIII^e siècle. M. M.-Q. publie en appendice le Prologue de ces deux ouvrages. G. M.

3094. Th. Kaeppeli O. P. *Heidenricus, Bischof von Kulm († 1263), Verfasser eines Traktates « De amore S. Trinitatis »*. — Archivum Fratr. Praedic. 30 (1960) 196-205.

Il s'agit du dominicain polonais Heidenric, premier évêque de Kulm (Chelmno). *Toulouse 133*, f. 1^r-130^v, contient une série alphabétique de *distinctiones* destinées aux prédicateurs ; l'écrit s'intitule *Amor Dei*. Le manuscrit *Vat. Palat. lat. 414*, f. 6^r-232^r, contient le même écrit. Or, dans ce dernier manuscrit, on trouve au f. 236^v un traité *De vita contemplativa et activa* et au f. 237^r se lit un chapitre *De cognitione et amore Trinitatis*, où l'auteur du traité dit être l'évêque Heidenric : *Audi episcopum Heidenricum in tractatu suo de amore sancte Trinitatis dicentem...* C'est bien le même que celui dont parle un manuscrit en langue allemande du XIII^e-XIV^e siècle : *Einsiedeln 278*. O. L.

3095. Ch. Lefebvre. « *Aequitas canonica* » *et* « *periculum animae* » *dans la doctrine de l'Hostiensis*. — Ephemer. Iuris canon. 8 (1952) 305-321.

Pour l'Hostiensis le droit canonique doit avant tout faire éviter à l'homme le péché, et l'équité consiste justement à assurer le règne des éléments spirituels et leur prépondérance. G. M.

3096. E. Delaruelle. *L'idée de croisade chez saint Louis*. — Bulletin Littér. ecclés. (1960) 241-257.

Il y a de sensibles différences entre les idées qui prévalent chez saint Louis lors de sa première croisade menée en Égypte, où il apparaît encore comme le représentant par excellence de l'idée de croisade, et la deuxième, celle de Tunis, où les considérations missionnaires l'emportent sur les autres. Ainsi il aurait transformé la croisade en mission. G. M.

3097. F. G. Banta. *Tense and Aspect in the Middle High German of Berthold von Regensburg*. — JEGP, Journal of English and German Philol. 59 (1960) 76-92.

Il nous suffit de signaler cette étude purement philologique sur le système verbal des sermons de Berthold de Ratisbonne. Elle est basée sur le texte édité par F. Pfeiffer et J. Strobl, Vienne 1862 et 1880 (avec l'appoint des manuscrits

Heidelberg Pal. germ. 24 et *35*, et *Berne 746*) qui, malgré ses déficiences, se révèle suffisant pour ce genre de travail. H. B.

3098. Saint Bonaventure's *De reductione artium ad Theologiam.* A Commentary with an Introduction and Translation by Sr E. Th. Healy (Works of Saint Bonaventure, 1). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1955 ; in 8, 158 p.

Sr H. reproduit et traduit l'opuscule très dense *De reductione artium ad theologiam*, où saint Bonaventure ramène toutes les sciences à la théologie qui en est à la fois la fin et le couronnement. Un commentaire très soigné souligne les caractères de l'opuscule. Saint Bonaventure y distingue quatre lumières ou sources de connaissance : un *lumen exterius*, c'est-à-dire les sept arts mécaniques ; un *lumen inferius* ou la perception sensible ; un *lumen interius*, c'est-à-dire la connaissance philosophique, comprenant la philosophie morale (individuelle, familiale, politique), la philosophie naturelle (physique, mathématique, métaphysique), la philosophie rationnelle (grammaire, logique, rhétorique) ; et enfin un *lumen superius* ou la connaissance théologique, lumière que donne la sainte Écriture, qu'il faut comprendre en son sens littéral et en son triple sens spirituel (allégorique, moral ou tropologique, et anagogique). Toutes ces connaissances sont une participation de la sagesse de Dieu, et les trois premières se réduisent à la théologie comme une préparation à l'union mystique de l'âme avec Dieu. O. L.

3099. Saint Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum.* With an Introduction, Translation and Commentary by Ph. Boehner O. F. M. (Works of Saint Bonaventure, 2). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1956 ; in 8, 132 p.

Le P. B. est mort (22 mai 1955) avant d'avoir terminé cet ouvrage. Le P. E. M. Buytaert l'a achevé avec le concours de Sr E. J. Spargo. Cet écrit, qui est bien dans la ligne de pensée de saint François d'Assise, toute centrée sur le Christ, se ramène aux idées suivantes : l'âme s'élève vers Dieu, d'abord en contemplant ses vestiges dans l'univers : le monde sensible, les puissances naturelles, les dons surnaturels ; en méditant sur ses deux noms essentiels : l'être et la bonté ; et ainsi, elle en arrive à l'union mystique. Le texte latin est accompagné d'une traduction et suivi de nombreuses notes explicatives. O. L.

3100. S. Bonaventure. *Itinéraire de l'âme en elle-même.* Introduction et traduction du P. Jean de Dieu de Champsecret, commentaire du P. Louis de Mercin O. F. M. Cap. (Œuvres spirituelles de S. Bonaventure, 1). — Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956 ; in 8, 355 p. Fr. 8.50.

Dans ce volume on trouve trois choses : la traduction française, due au P. J. de D., du *De triplici via*, nom habituellement donné à l'*Itinéraire de l'âme en elle-même* ; traduction précédée d'une substantielle introduction, par le même, et suivie d'un long commentaire par le P. L. de M. L'introduction est une étude attentive des trois voies : purgative, illuminative, unitive, selon saint Bonaventure, où il ne faudrait d'ailleurs pas voir une succession dans le temps : les énergies de chacune d'elles se retrouvent dans les deux autres. Chose curieuse, après avoir marqué l'importance des trois voies, saint Bonaventure divise son

traité d'après la distinction des moyens de progrès spirituel : lecture et méditation, oraison, contemplation ; c'est que ces moyens constituent ce qui, dans la vie spirituelle, importe dans les trois voies et conduit au but. Le P. J. de D. s'attache davantage à la contemplation, qui est à la fois intuition et contuition, c'est-à-dire l'intuition de plusieurs choses saisies en même temps (Dieu et nous), connaissance globale, c'est-à-dire une intuition sans concept distinct. Le P. J. de D., en conclusion, définit comme suit la contemplation chez saint Bonaventure : « connaissance expérimentale de Dieu perçu dans l'âme, connu dans ses œuvres, en particulier dans l'action de la grâce, et fixé d'un amoureux regard où se portent toutes les énergies d'affection d'une âme » (p. 100).

Après la traduction du traité bonaventurien (p. 123-196), le P. L. de M. présente un long commentaire : tandis que l'introduction était une étude spéculative, ce commentaire est plutôt pratique, visant l'organisation de la vie intérieure, dans la méditation, dans l'oraison et dans la contemplation. La méditation est tantôt purifiante, tantôt illuminative, tantôt sapientielle ; dans l'oraison, on déplore sa misère, on implore la miséricorde divine, on adore. A son tour, la contemplation est pacifiante, illuminative et unitive. On le voit, ce commentaire très développé est loin d'être littéral, mais on y retrouve, mis en relief, les traits les plus saillants de la pensée du docteur séraphique. O. L.

3101. J. Beumer S. J. *Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt ? Literarkritische Untersuchung des Sermo VI « De assumptione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 700b-706b).* — Franzisk. Studien 42 (1960) 1-26.

Le sermon sur l'assomption de Marie (le 6e de l'édition de Quaracchi) a été, en ces dernières années, un terme de comparaison avec le *Mariale* faussement attribué à Albert le Grand. Mais une question préalable se pose : ce sermon est-il bien authentique ? A sa manière prudente et circonspecte, le P. B. constate d'abord que la tradition manuscrite (on ne possède qu'un manuscrut de ce sermon) nous engage à émettre des doutes. Mais il faut préciser : le P. B. étudie successivement les sources de ce sermon et sa parenté littéraire avec des écrits certainement authentiques. Les deux enquêtes sont suffisamment concluantes : le sermon ne peut être de saint Bonaventure. Quant à sa date relative, le savant critique établit la série suivante des écrits du XIIIe siècle sur l'assomption : Hugues de Saint-Cher, Richard de Saint-Laurent, Engelbert d'Admont, le *Mariale* et enfin notre sermon. Il faudra donc reléguer celui-ci à la fin du XIIIe siècle. On se rappelera que, de son côté, M. A. Kolping situe le *Mariale* aux approches de 1270 (voir *Bull.* VIII, nos 2452, 2453). O. L.

3102. A. Gaddi. *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di San Bonaventura ed altri saggi filosofici.* — Bagnoregio, Centro di studi bonaventuriani, 1958 ; in 12, 170 p. L. 800.

Saint Bonaventure, estime M. G., est à la fois mystique et philosophe, mais chez lui la philosophie a comme rôle essentiel d'illustrer l'enseignement de la mystique. C'est en cela que saint Bonaventure diffère de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci en effet pense pouvoir expliquer à part l'ordre naturel, sans recourir au surnaturel ; saint Bonaventure ne conçoit pas la nature sans son aspect mystique. Saint Thomas a fait la synthèse entre Aristote et le christianisme ; saint Bonaventure a imprégné l'augustinisme de mysticisme. Ce caractère mystique apparaît dans la manière dont il présente l'argument ontologique

de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Ce même aspect mystique domine aussi la psychologie humaine en ce qui concerne l'immortalité de l'âme et le primat de la volonté sur l'intelligence. Enfin, l'aspect mystique imprègne le concept de science : la philosophie et la théologie elle-même sont les sources de la sagesse qui se transforme en expérience mystique.

On pourrait sans doute relever quelque imprécision dans la confrontation de saint Bonaventure et de saint Thomas ; mais les vues générales de cet ouvrage sont d'heureuses suggestions en vue d'une étude plus strictement historique. M. G. a réimprimé (p. 109-166) deux anciens articles étrangers à saint Bonaventure : l'aspect subjectif de la doctrine de Kant et de Rosmini (1920) ; la doctrine et la vérité (1919). O. L.

3103. D. Halcour. *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus (Assisi, Biblioteca comunale, Codex 186).* — Franzisk. Studien 41 (1959) 41-106.

M. H. édite le traité des propriétés transcendentales de l'être conservé dans *Assise Com. 186*, f. 49r-53v. Il constate qu'au *bonum* l'auteur associe le *pulchrum* ; nous sommes donc en présence du premier traité affirmant explicitement qu'il y a quatre propriétés transcendentales. M. H. résume la doctrine du traité, en dresse la table des matières, décrit le manuscrit et rappelle les études qui lui ont été consacrées. Quant à l'auteur du traité, on sait que F.-M. Henquinet (voir *Bull.* II, n° 258) voyait dans le manuscrit tout entier un autographe de saint Bonaventure. M. H. examine les arguments de critique interne et externe présentés par le regretté médiéviste et conclut que la question n'est pas encore résolue.

Une simple remarque : le traité débute par ces mots : *Cum assignentur quatuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulcrum, quaeritur...* formule qui laisse entendre que cette division quadripartite était reçue dans les écoles. Dans ce cas, serait-il tout à fait exact d'écrire : « Der Verfasser von *Assisi B. C. 186* ist tatsächlich der erste und, strenggenommen, der einzige, der die Vierzahl der Tranzendentalien explizite vertritt » (p. 47). Dom H. Pouillon a jadis rencontré des vues sur le *pulcrum* chez Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Robert Grosseteste, la Somme théologique d'Alexandre de Halès (voir *Bull.* VI, n° 2140). O. L.

3104. B. Strack O. F. M. Cap. *Das Leiden Christi im Denken des hl. Bonaventura.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 129-162.

Le thème de la passion du Christ, présent un peu partout chez saint Bonaventure, est surtout développé dans l'*Officium de passione*, la *Vitis mystica* et le *Lignum vitae*. Le Christ a souffert dans son corps et dans son âme. Pourquoi la passion, se demande le P. S. après saint Bonaventure ? Pour réconcilier l'homme avec Dieu, nous délivrer de l'esclavage du démon, nous révéler l'amour de Dieu pour nous, être un modèle de toutes les vertus. Saint Bonaventure affectionne les développements sur la croix, les plaies du Christ, le cœur de Jésus, le sang du Christ ; en tout cela il est le fidèle disciple de saint François. Notre devoir est d'imiter le Christ dans la souffrance et de nous unir à la « compassion » de Marie au pied de la croix. O. L.

3105. B. Strack O. F. M. Cap. *Christusleid im Christusleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura*

(Franziskanische Forschungen, 13). — Werl i. Westf., Dietrich-Coelde Verlag, 1960 ; in 8, XVII-158 p. Mk. 15.

Cette dissertation s'appuie principalement sur les commentaires scripturaires et les œuvres spirituelles de saint Bonaventure. Le P. S. a rassemblé les textes, en les citant en latin dans les notes. Il les a classés d'abord autour du thème de la souffrance du Christ et sur sa valeur exemplaire pour la vie du chrétien ; puis autour du thème de la participation du chrétien à la rédemption par l'imitation du Crucifié. L'auteur fait remarquer comment ces conceptions spirituelles sont dominées par la doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme. F. V.

3106. AGAPITO DE SOBRADILLO O. F. M. Cap. *Una opinión moral falsamente atribuida a San Buenaventura.* — Estudios francisc. 61 (1960) 35-46.

Saint Thomas d'Aquin estime que, dans la sentence qu'il doit porter concernant un accusé, le juge doit s'appuyer, non sur la connaissance privée qu'il aurait du cas, mais sur les dépositions faites au tribunal par les témoins dignes de foi (*II^a II^{ae}*, q. 67, a. 2). Certains moralistes prétendent que saint Bonaventure est d'un avis opposé. Le P. A. rétablit la vérité historique. O. L.

3107. E. TH. HEALY. *Woman According to Saint Bonaventure.* — New York, Georgian Press, 1955 ; in 8, X-275 p. Dl. 5.

S^r H. a patiemment épinglé, dans tous les écrits de saint Bonaventure, les textes sur le rôle de la femme et en a fait une intelligente synthèse. Il y a lieu de considérer la femme dans l'ordre naturel, dans l'ordre de la grâce et dans l'état de gloire. Dans l'ordre naturel, la femme est l'égale de l'homme ; dans sa constitution physique et son comportement psychologique, elle est faite pour le compléter et s'associer à lui pour l'œuvre de la génération. La première femme eut sa part dans le péché d'Adam ; sous certains aspects sa faute fut plus grave, sous d'autres moins grave ; elle fut punie en conséquence. Le Christ, dans l'évangile, s'est montré condescendant pour la faiblesse de la femme. Dans l'ordre de la grâce, il faut considérer la femme dans le mariage chrétien et dans l'état de virginité. Saint Bonaventure souligne volontiers le symbolisme exprimé par l'amour mutuel du Christ et de son Église. Le mariage est basé en partie sur la loi naturelle ; mais il est élevé au rang de sacrement. La triple fonction est désignée par les termes *fides* ou engagement mutuel, *sacramentum* ou lien indissoluble, et *proles* qui en est le fruit naturel. Le contrat qu'est le mariage implique des obligations réciproques et circonscrit la sphère d'activité de chacun des deux conjoints. L'état de virginité comporte trois éléments : s'abstenir de tout rapport sexuel illicite, s'abstenir de tout rapport sexuel même licite, conserver l'intégrité du corps et de l'âme ; de là son excellence, l'« auréole » qui lui est réservée, la comparaison avec le lis. Dans l'état de gloire, saint Bonaventure contemple la femme idéale, Marie, qui fut à la fois vierge, épouse et mère. Dans l'ordre physique de la maternité et de la virginité, elle est mère de Dieu ; dans l'ordre spirituel de la virginité et de la maternité, elle fut l'épouse du Christ. Marie, enfin, est la reine du ciel et de la terre. La description de Marie en son état de gloire devient, sous la plume émue de S^r H., un chant de louange et une paraphrase des litanies de la sainte Vierge. O. L.

3108. Louis de Mercin O. F. M. Cap. *Le mystère du Christ : foyer de réflexion dans l'Itinéraire de l'âme vers Dieu.* — Études francisc., n. s. 9 (1959) 187-202.

Le P. L. s'enquiert de l'idée directrice de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* de saint Bonaventure. De même que le miroir réfléchit la lumière du soleil, de même spéculer à propos de cet écrit c'est réfléchir les rayons de la lumière du Christ. Tout l'ouvrage de saint Bonaventure est imprégné du Christ qui est l'unique voie pour accéder à la contemplation de la sainte Trinité. La connaissance du sensible aboutit à la connaissance du corps du Christ, la connaissance de soi-même à la connaissance de l'âme du Christ et la connaissance de Dieu à celle de la divinité du Christ. O. L.

3109. R. J. Buschmiller. *The Maternity of Mary in the Mariology of St. Albert the Great.* A Dissertation. — Carthagena (Ohio), Messenger Press, 1959 ; in 8, IV-106 p.

M. B. aborde tous les thèmes concernant la maternité de Marie chez saint Albert le Grand : préparation lointaine (dans l'Ancien Testament) et prochaine (immaculée conception, absence de toute faute, plénitude de grâces), réalisation de la maternité dès l'annonciation (préparation finale de la sanctification de Marie), sa réalisation définitive (virginité *ante partum, in partu, post partum*) et enfin Marie, mère du Christ et mère de Dieu.

M. B. a rédigé son ouvrage en 1948, et il y cite très souvent le *Mariale* à l'appui de ses opinions. Or, en 1954, le P. A. Fries et le P. B. Korošak démontraient que cet ouvrage n'était pas authentique (voir *Bull.* VII, n^os 1453 et 1454). M. B. publie son ouvrage en 1959 ; dans un *Praenotandum,* il constate le fait, mais il espère que la valeur historique de ses conclusions n'en sera pas compromise. Les lecteurs quelque peu respectueux du sens historique ne seront pas de cet avis et ils s'adresseront à l'ouvrage plus récent du P. A. Fries (voir *Bull.* VIII, n^o 1990). O. L.

3110. K. Foster O. P. *The Life of Saint Thomas Aquinas.* Biographical Documents Translated and Edited with an Introduction. — London, Longmans Green, 1959 ; in 8, XII-172 p. Sh. 30.

Le P. F. traduit en anglais et illustre de notes explicatives développées de larges extraits de la *Vita* de saint Thomas d'Aquin par Bernard Gui, des *Documenta* relatifs à sa canonisation, de l'*Historia ecclesiastica* de Ptolémée de Lucques, des *Vitae Fratrum* et de la *Chronica brevis* de Gérard de Frachet, et une lettre de la Faculté des arts de Paris au chapitre général des Frères Prêcheurs tenu à Lyon en 1274. Tous ces textes sont accessibles dans des éditions assez récentes, sauf l'*Historia ecclesiastica* de Ptolémée de Lucques (qu'on trouve dans les *Rerum Italicarum Scriptores,* t. XI, Milan 1724). Ces traductions ne dispensent pas l'historien de recourir aux originaux, mais elles peuvent aider bien des lecteurs à mieux connaître l'âme de saint Thomas d'Aquin telle que l'ont comprise ses premiers biographes. F. V.

3111. D. A. Callus O. P. *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno.* — Angelicum 37 (1960) 133-161.

Dans cette solide et brillante conférence, donnée à l'*Angelicum* de Rome en la fête de saint Thomas d'Aquin en 1960, le P. C. établit un parallèle très poussé

entre saint Thomas et saint Albert le Grand. Il faut se garder des solutions extrêmes et simplistes. Saint Thomas suit assez souvent son maître, surtout dans ses premiers écrits ; mais dans ses derniers ouvrages, il s'en révèle plus étranger. Toutefois l'accord subsiste pour quelques thèses essentielles : la nécessité de résoudre les problèmes philosophiques non en théologien, mais en philosophe, *per experimentum et rationem* ; la nécessité, en exégèse, d'accorder la première place au sens littéral, sans négliger toutefois le sens allégorique ; la distinction entre l'âme et ses facultés ; la théorie hylémorphique appliquée à l'union de l'âme au corps ; la pluralité des formes dans l'homme. Avec des tempéraments intellectuels très différents, ces deux génies sont restés unis dans leur amour de la vérité. O. L.

3112. O. Lottin O. S. B. *Comment interpréter et utiliser saint Thomas d'Aquin?* — Ephemerides theol. Lovan. 36 (1960) 57-76.

Pour interpréter saint Thomas il faut tenir compte du grand respect du saint docteur non seulement pour la tradition patristique, mais aussi pour la tradition scolaire, pourvu que celle-ci lui paraisse solidement établie. C'est ainsi que maintes fois, pour saisir sa vraie pensée, il faut s'adresser non au *corpus articuli*, mais à la réponse à une objection. Je montre les diverses manières dont saint Thomas s'évade de la tradition, sans la heurter de face, pour introduire discrètement sa pensée personnelle. O. L.

3113. J. Pieper. *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. — München, Kösel, 1958 ; in 12, 246 p. Mk. 12.

M. P. est bien connu par ses ouvrages de vulgarisation sur le thomisme. Plus d'une fois nous avons pu les recommander ici (voir *Bull.* VII, nos 538 et 573 ; VIII, no 1994). Il réunit cette fois douze leçons données à des étudiants universitaires de toutes facultés. Il ne veut pas faire œuvre d'historien original ; il déclare lui-même devoir beaucoup au P. M.-D. Chenu, à M. E. Gilson et à M. F. Van Steenberghen. Le fil conducteur est grosso modo la biographie de saint Thomas, mais l'auteur a l'art d'amener l'exposé sur tous les aspects de sa philosophie et de sa théologie à la place qui convient dans le cheminement intellectuel de saint Thomas, et de tenir compte en même temps du point de vue de l'auditeur, pour l'introduire progressivement, comme déclare le titre, « dans » Thomas d'Aquin. F. V.

3114. R. Steiner. *Die Philosophie des Thomas von Aquin.* Drei Vorträge gehalten zu Pfingsten 1920 in Dornach. 2. Auflage. — Dornach (Schweiz), Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1958 ; in 8, 103 p. Fr. 7.50.

La première édition de ces trois conférences date de 1930. Rappelons qu'elles ont été traduites récemment en anglais et que nous en avons rendu compte à cette occasion (voir *Bull.* VIII, no 1142). F. V.

3115. P.-M. de Contenson. *S. Thomas et l'avicennisme latin.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 3-31.

Le P. de C. analyse d'abord l'article (*IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1) où saint Thomas traite la question de la vision béatifique. Il rappelle que le problème ne s'est posé qu'au XIIIe siècle, où l'on passa de la notion biblique de la vision de Dieu

à celle, plus technique, de la vision de l'essence divine, *visio Dei per essentiam* ; pour tout ceci, il n'avait qu'à évoquer ses propres recherches (voir *Bull.* VIII, nº 3073). Pour saint Thomas le problème était de proposer un schéma de la connaissance humaine qui permît de rendre pleinement compte des textes bibliques. La vision béatifique est, pour lui, une intuition intellectuelle de l'essence même de Dieu, c'est donc une *visio*, mais non une *comprehensio* ; et c'est précisément la notion de *medium sub quo* qui lui permet de donner une certaine intelligibilité à la non-compréhensivité de la *visio*. Or, pour expliquer sa solution, saint Thomas recourt non pas à Avicenne qui avait été implicitement condamné en 1241, mais à Averroès dont le commentaire sur le *De anima* d'Aristote venait de faire son entrée dans les écoles. La forme intelligible, par laquelle nous pouvons connaître les substances séparées, n'est pas le fruit d'une abstraction ni d'une impression dans notre intellect d'*intentiones* de l'essence des substances séparées ; cette forme vient de la substance séparée elle-même qui s'unit à l'intellect, comme une forme s'unit à sa matière. L'exposé du P. de C. contribue puissamment à mieux saisir la pensée très subtile de saint Thomas.

Depuis la condamnation de 1241 jusqu'à l'époque du Commentaire de saint Thomas sur le IVe livre des Sentences, quelque quinze ans se sont écoulés. De grands théologiens se sont penchés sur ce problème : Odon Rigaud, Albert le Grand, Bonaventure dans leurs Commentaires des Sentences ; ceux aussi qui ont commenté les Noms divins du Pseudo-Denys, tels Thomas Gallus, Robert Grosseteste, le Pseudo-Pierre d'Espagne, Albert le Grand (dont M. F. Ruello a tout récemment parlé ; voir *Bull.* VIII, nº 278). Le P. de C. a évoqué en passant tous ces prédécesseurs de saint Thomas. N'y aurait-il pas lieu de leur consacrer une étude strictement historique concernant leur influence doctrinale et littéraire sur la pensée et les formules de saint Thomas ? Le P. de C. ferait œuvre utile par ce supplément d'information. O. L.

3116. A. Guzzo. *La « Summa contra Gentiles »* (Studi e ricerche di storia della filosofia, 26). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1958 ; in 8, p. 209-271.

Ce fascicule reproduit un travail de M. G. publié en 1931 et recensé ici à l'époque (voir *Bull.* I, nº 1060). Cette nouvelle édition prend place dans un recueil des œuvres de M. G., en cours de publication en 1958, intitulé *Scritti di storia della filosofia*, au t. II : *Agostino e Tommaso*. La pagination de cet extrait des *Scritti* a été maintenue dans l'édition présente. F. V.

3117. Y. M.-J. Congar O. P. *« Traditio » und « sacra doctrina » bei Thomas von Aquin.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, nº 2657) 170-210.

Saint Thomas n'a pas connu la notion de « tradition orale », mais lorsqu'il parle d'une source de la théologie autre que l'Écriture, il parle toujours de « traditions apostoliques ». Quant à *la* tradition, au sens où la théologie catholique contemporaine l'entend, il faut en chercher l'expression thomiste à propos de la *sacra doctrina*. C'est celle-ci dont le P. C. étudie tous les aspects, manifestant une connaissance approfondie de l'œuvre de saint Thomas et, plus généralement, de la scolastique de son temps. F. V.

3118. P. Garin. *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 5e section, Philosophie médiévale, 2). — Paris, G. Beauchesne, 1958 ; in 8, 95 p. Fr. 6.90.

La pensée de saint Thomas sur le problème de la causalité se trouve dispersée en un grand nombre d'endroits de son œuvre. Les commentaires d'Aristote donnent un point de départ expressif, et c'est sur eux que s'appuie M. G. pour déclarer : « En suivant pas à pas le Stagyrite, saint Thomas s'accoutume à discerner la causalité proprement dite d'avec ses épisodes, à camper l'un en face de l'autre l'agent et le patient, à marquer leurs vicissitudes différentes, enfin et surtout à percevoir les rapports qui à la fois les unissent et les distinguent » (p. 81). Le Commentaire sur les Sentences a conduit saint Thomas à considérer l'écoulement de la causalité de l'agent dans le patient comme quelque chose de réel. Le *De potentia*, puis la *Summa theologica* ont étendu le problème au cas de la causalité divine et ont amené saint Thomas à poser, dans la voie d'une adaptation du patient « par le moyen d'une relation..., une causalité effective, quoique agent et patient ... gardent leur identité respective » (p. 83). M. G. souligne que cette solution thomiste « ne ressemble à aucune de celles qui furent proposées au cours de l'histoire » (p. 84). F. V.

3119. J. P. Schobinger. *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites* (Sammlung Schweizerischer Dissertationen, Reihe der Philosophie I, 2). — Winterthur, H. Schellenberg, 1958 ; in 8, 88 p. Fr. 9.60.

M. S. décrit non pas l'histoire des controverses qui eurent lieu au temps de saint Thomas à propos des universaux, mais les positions principales de celui-ci. Il groupe ces positions autour de trois questions : rapports entre être, existence et essence ; substance ; analogie. Les controverses mirent en question, dit M. S., non l'existence des universaux, mais leur mode d'existence (*in anima* ou *in rebus* ?). Ce point amène l'auteur à constater que saint Thomas dépassait le plan de la logique, — où les historiens situent volontiers le débat, — et posait le problème sur le plan de l'ontologie. F. V.

3120. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. L'œuvre des six jours. I^a, questions 65-74.* Traduction française, notes et appendices par H.-D. Gardeil O. P. — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 335 p. Fr. 8.10.

Le P. G. présente le texte latin et une traduction française du récit de l'Hexaéméron de la *I^a pars* de la Somme théologique de saint Thomas, q. 65-74. Selon l'habitude de la collection, il éclaire le texte par des notes explicatives et par des notes doctrinales plus étendues et plus dégagées du texte. En l'occurrence, on trouvera un bon aperçu sur l'Hexaéméron chez les Pères (écoles d'Alexandrie, d'Édesse et d'Antioche, les Pères cappadociens, saint Basile, saint Augustin), au moyen âge (Pierre Lombard, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas) et chez les exégètes modernes. O. L.

3121. G. Verbeke. *L'unité de l'homme : saint Thomas contre Averroès.* — Revue philos. Louvain 58 (1960) 220-249.

C'est avec Guillaume d'Auvergne (1230-1235), note M. V., qu'Averroès est introduit discrètement dans le monde latin. Saint Albert le Grand l'a utilisé davantage, mais ne s'en défie pas notablement. Et cependant Averroès professait une séparation totale entre la matière et l'esprit au point de considérer le principe de la pensée et de la volonté humaines comme transcendant à l'individu. C'est ce que saint Thomas a nettement vu : admettre, par exemple, l'unicité

de la volonté pour tous les hommes, c'est ruiner toute responsabilité personnelle. Avec une grande précision, M. V. résume les arguments avancés par Averroès en faveur de sa thèse et la réponse qu'y fit saint Thomas au cours de ses divers écrits, spécialement dans la *Summa contra Gentiles*. Ce faisant, saint Thomas est persuadé d'être le fidèle interprète d'Aristote, comme aussi de Thémistius et de Théophraste. Comment savoir, se demande saint Thomas, que l'activité intellectuelle et volitive appartient à l'homme individuel ? Par le seul moyen de l'expérience immédiate que chacun de nous a de son activité intellectuelle. En cette opposition à Averroès, note judicieusement M. V., saint Thomas parle en philosophe, non en théologien. O. L.

3122. B. Duroux O. P. *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Fribourg (Suisse), Imprimerie Saint-Paul, 1956 ; in 8, VIII-81 p. Fr. 5.

Cette partie de la thèse de doctorat du P. D. a déjà été publiée sous forme d'articles et recensée ici (voir *Bull.* VII, nos 1499, 1500 et 2191). On a ajouté dans cette édition en un volume l'« Index de la thèse entière » et une bibliographie (p. V-VIII). F. V.

3123. F. E. Crowe S. J. *Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas.* — Theological Studies 20 (1959) 1-39, 198-230, 343-395.

Cette intéressante étude est un exposé doctrinal, occasionné surtout par la thèse de A. Nygren sur l'*agapè* et l'*eros*. Mais, comme l'auteur s'appuie sur les textes de saint Thomas, l'historien des doctrines se doit de la signaler rapidement. A vrai dire, c'est là un thème classique dès l'origine de la spéculation chrétienne. Celle-ci a toujours distingué entre l'amour intéressé du bonheur ou de la récompense, contenu dans l'acte d'espérance, et l'amour désintéressé de complaisance qu'est l'acte de charité, et de tout temps on s'est demandé comment les concilier dans la conduite de la vie. Pour situer le problème moral dans la théologie de saint Thomas, on distingue d'ordinaire deux moments : nous sommes sortis de Dieu (*Ia pars* de la Somme théologique) et nous devons retourner à Dieu (*IIa pars*). Le P. C. propose une autre distinction, à vrai dire semblable à celle-ci : distinguons l'activité de l'intelligence, qui a pour objet ce que nous recevons de Dieu, *in via receptionis*, et l'activité de la volonté, qui se meut vers Dieu, *in via motionis*. Et par cette dernière activité, nous sommes en morale. Ici on distinguera l'amour de complaisance, *complacentia boni*, attitude passive à l'égard de ce que nous recevons de Dieu, et l'amour de concupiscence, *intentio boni*, attitude active de la volonté, qui se meut vers la conquête de Dieu. L'amour de complaisance est une adhésion au bien, indépendante de tout désir, et l'amour de concupiscence est avant tout un désir et la poursuite du bonheur. Comment les concilier ? Le P. C. recourt à la notion de saint Thomas sur la raison pratique ; car celle-ci est à la fois active, puisqu'elle nous dirige vers l'accomplissement du bien, et passive, puisqu'elle est elle-même mue par l'amour de la fin.

Je n'ai fait que relever quelques thèses d'un travail où abondent les idées personnelles et pénétrantes et qui doit retenir l'attention des théoriciens de la morale. Mais sont-elles toutes l'expression fidèle de la pensée de saint Thomas ? Sans doute le moraliste a toujours avantage à s'appuyer sur des textes de grands maîtres ; et tel est le cas ici en ce qui concerne, par exemple, le rôle de la raison pratique. Mais l'historien de la morale doit se demander si cette notion de raison pratique a été utilisée par saint Thomas dans le sens que lui accorde le théoricien.

Quand il s'agit de concilier les deux espèces d'amour, une solution s'impose, admise par tous les moralistes chrétiens, y compris saint Thomas : la complaisance dans la fin acquise par le choix de la volonté (*electio*) est le résultat de l'amour de charité : l'amour désintéressé est la source authentique du vrai bonheur sur terre et au ciel ; la *fruitio* est l'effet automatique de la charité. Or, dans ce mode de conciliation entre les deux amours, la raison pratique, définie comme l'a fait saint Thomas, reste étrangère. Celle-ci en effet organise l'acte moral ; elle part de l'*intentio finis* pour aboutir au choix de la volonté (*electio*) qu'elle dirige ; et elle cesse de s'exercer dès que ce choix s'exécute : la complaisance en cette réalisation, *fruitio*, ne relève aucunement de la raison pratique. L'historien, relisant les textes de saint Thomas sur la raison pratique, devra sans doute conclure que le saint docteur n'a pas songé à utiliser ce concept pour concilier les deux espèces d'amour. O. L.

3124. U. Degl'Innocenti O. P. *Cristo nella teologia di S. Tommaso* (Arbor vitae, Piccola biblioteca teologica, 4). — Rovigo, Istituto Padano di Arti grafiche, 1958 ; in 12, 159 p. L. 500.

Ce petit volume, dénué de prétention scientifique et rarement alourdi de citations, est cependant d'une qualité que recommande la personnalité de son auteur. Se basant sur le traité du Christ que contient la *III^a Pars* de la Somme théologique, le P. Degl'I. examine les questions habituelles de la christologie thomiste : convenance de l'incarnation, sa nécessité, son motif, l'union hypostatique, la figure morale du Christ, sa liberté, sa physionomie intellectuelle et son humanité. L'exposé est clair, volontiers attentif aux discussions d'école relatives à ces questions, attentif aussi à l'enseignement des derniers papes. F. V.

3125. M. V. Wolfer. *The Prayer of Christ According to the Teaching of St. Thomas Aquinas.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series, 105). — Washington, Catholic University of America Press, 1958 ; in 8, x-64 p. Dl. 0.75.

L'ensemble de cette thèse (dont on peut trouver des copies intégrales à la John K. Mullen Library de l'Université catholique de Washington) étudie la doctrine de saint Thomas sur la prière du Christ, et en particulier la question de savoir s'il était possible et nécessaire au Christ de prier, la nature de cette prière et la prière du Christ glorifié. Ces chapitres se trouvent résumés ici ; seul le V^e, sur l'efficacité de la prière du Christ, est publié *in extenso*. L'auteur s'appuie surtout sur la Somme théologique, *III^a Pars*, q. 21, et plus d'une fois sur les commentaires scripturaires. F. V.

3126. I. T. Eschmann O. P. *S. Thomas Aquinas on the Two Powers.* — Mediaeval Studies 20 (1958) 177-205.

Le P. E. s'attache à deux textes apparemment contradictoires de saint Thomas sur les deux pouvoirs, textes qui n'ont cessé d'intriguer les théologiens. Au dernier article de son Commentaire sur le livre II des Sentences, on lit : *in spiritualibus magis est oboediendum potestati spirituali quam saeculari* ; mais, tout de suite après : *in his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali.* D'autre part, dans l'opuscule *De regimine*

principum (1265-66), l'organisation de la vie terrestre en vue de la vie éternelle est confiée non point aux rois de la terre, mais au sacerdoce et principalement au pape, *cui (Romano pontifici) omnes reges populi christiani oportet esse subditos.* Le P. E. constate avec étonnement que les historiens ne se sont pas demandé si dans la tradition scolaire antérieure les deux opinions n'avaient pas été admises. Or l'enquête est concluante : la thèse du Commentaire des Sentences a été prônée par le grand décrétiste Huguccio : *in spiritualibus papa maior est imperatore ; imperator maior papa in temporalibus.* Et ailleurs : *imperator gladium non habet ab apostolica (potestate).* Quant à la thèse du *De regimine principum,* on la rencontre dans l'école franciscaine du temps, dans la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès, chez saint Bonaventure et Robert Grosseteste, affirmant que les différentes autorités doivent être réduites à une seule en laquelle réside le gouvernement de l'ensemble. Pour résoudre le problème, on pourrait peut-être dire que le *De regimine principum* n'est pas authentique. Le P. E. montre que l'authenticité est garantie et que d'ailleurs la thèse de cet opuscule se retrouve en d'autres ouvrages de saint Thomas : dans le Commentaire sur le livre IV des Sentences, comme aussi en plusieurs endroits de la *II^a II^ae* de la Somme théologique.

On ne peut que féliciter le P. E. de cette enquête loyale, où se révèle une connaissance parfaite de la littérature des XII^e et XIII^e siècles. Je voudrais simplement poser deux questions. Saint Thomas a-t-il connu la *Summa* de Huguccio (vers 1188) ? Cela n'est pas certain. Mais on peut se demander si saint Thomas n'a pas lu un autre décrétiste qui aurait repris la thèse du grand canoniste de Ferrare ? Après 1215, Jean le Teutonique a publié sa *Glossa ordinaria,* où, pour une question du moins (celle du *ius naturale*), il cite abondamment Huguccio ; et à son tour Albert le Grand a utilisé la *Glossa ordinaria.* Seconde question : le P. E. remarque que la thèse du *De regimine principum* se lit déjà au livre IV du Commentaire des Sentences. De fait, saint Thomas, se basant d'ailleurs sur Aristote, met en avant le principe de la *reductio ad unum* des différents pouvoirs. Ne pourrait-on pas supposer que, dès ce moment (vers 1257), un revirement se fit dans la pensée du saint docteur, conforme à la tradition franciscaine et préparant la thèse du *De regimine principum* et des derniers écrits ?

O. L.

3127. A. Adam. *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin* (Freiburger theologische Studien, 73). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, XI-132 p. Mk. 8.80.

M. A. cite abondamment les textes en notes, dans leur original latin. Il décrit ainsi les divers aspects que passe en revue la théologie thomiste de la confirmation : son existence comme sacrement, son origine, sa place dans l'économie sacramentelle, ses rites, ses effets (caractère et grâce), son ministre, sa nécessité et son sujet. Une riche bibliographie ouvre le volume. Le sujet que M. A. a étudié consciencieusement n'a pas encore été traité, semble-t-il, de manière aussi complète, et la valeur de son travail vient de la place exceptionnelle que prit saint Thomas dans l'histoire théologique de ce sacrement. L'auteur a pu bénéficier de nombreuses recherches de détail sur la scolastique du XIII^e siècle. Sa synthèse garde cependant la valeur d'un travail original. F. V.

3128. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. L'eucharistie.* T. I : *3^a, questions 73-78.* Traduction française par A.-M. Roguet O. P. — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 444 p. Fr. 9.90.

Texte latin et traduction française du P. R. de la *III^a pars*, q. 73-78 (première partie du traité de l'eucharistie). Conformément à la technique de la collection, le P. R. éclaire le texte par des notes explicatives (telle la distinction entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* et *res tantum*) et par d'excellentes notes doctrinales plus étendues (en l'occurrence, sur la structure sacramentelle de l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation et la forme sacramentelle). O. L.

3129. V. Cauchy. *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas* (Philosophie et problèmes contemporains). — Montréal, Éditions Fides, 1958 ; in 8, 126 p.

Cet ouvrage se fait remarquer d'emblée par le soin donné à l'enquête documentaire : les innombrables citations de saint Thomas révèlent une intimité manifeste avec sa pensée, quoique l'auteur ait négligé de reproduire les textes latins et de tenir compte de leur ordre chronologique. On remarque aussi que l'étude spéculative entreprise par M. C. — le plan de son travail est celui d'un exposé systématique — a voulu s'appuyer sur une base doctrinale aussi large que possible, en partant d'un examen approfondi de la volonté divine et de la contingence du monde. L'auteur est ainsi amené à discuter notamment des thèses bien connues du P. H. de Lubac (voir *Bull.* V, n° 724), de M. W. O' Connor (voir *Bull.* VI, n^os 1494-1495) et du P. E. Brisbois (et non Brisebois, comme M. C. s'obstine à orthographier son nom ; voir *Bull.* IV, n° 1669). La position de M. C. concernant la pensée de saint Thomas tient dans les lignes suivantes : « Il y a dans la nature humaine un désir naturel de bonheur. Dieu peut nous élever à la jouissance d'une fin plus haute pourvu qu'Il supplée à nos déficiences naturelles ; la foi nous enseigne qu'Il l'a fait. Mais, puisqu'il est impossible d'avoir deux fins ultimes différentes, notre désir naturel de bonheur ne peut être satisfait désormais que par la vision béatifique. Ce désir se transforme donc, dans l'ordre surnaturel où nous vivons, en un désir implicite de la vision béatifique. Cette béatitude comble toutes nos aspirations. Mais elle dépasse tellement nos capacités naturelles qu'il appartient à la seule libéralité divine de nous la faire obtenir et même de nous la faire désirer » (p. 120). F. V.

3130. L. B. Gillon O. P. *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*. — Angelicum 36 (1959) 263-286.

La morale de saint Thomas peut-elle se présenter comme une morale de l'imitation du Christ ? Le P. G. apporte d'utiles précisions en vue de dissiper certaines équivoques. Le terme « imitation » peut être pris en un sens statique : la créature est une imitation de la perfection de Dieu ; ou dans un sens dynamique : agir à l'imitation du Christ. Tout chrétien doit imiter le Christ ; il l'imite dans la pratique de la charité. Saint Thomas a évidemment recommandé cette manière d'imiter le Christ. Mais il s'agit ici d'autre chose, à savoir d'intégrer la science de la théologie morale dans la christologie. La Somme théologique envisage l'acte humain à l'état singulier et elle ne demande pas que la considération de l'exemplaire qu'est le Christ doive intervenir dans chaque acte humain. Et de même l'imitation du Christ ne constitue pas le principe premier de la théorie morale de saint Thomas. Cependant, pour le saint docteur, les structures de la vie surnaturelle sont essentiellement déiformes et l'intervention de l'humanité du Christ appartient à l'ordre de la causalité instrumentale. On peut donc dire que le Christ en son humanité est partout plus ou moins présent dans la morale de saint Thomas. O. L.

3131. G. Gilleman S. J. *The Primacy of Charity in Moral Theology.* Translated from the second French edition by W. F. Ryan S. J. and A. Vachon S. J. — Westminster (Maryland), Newman Press, 1960 ; in 8, xxxviii-420 p. Dl. 5.50.

Traduction de la deuxième édition parue en 1954. Voir la recension *Bull.* VI, n° 2203.

3132. J. E. Naus S. J. *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas* (Analecta Gregoriana, 108). — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1959 ; in 8, 220 p. L. 3000.

Il faut remercier le P. N. d'avoir abordé un sujet trop négligé de nos jours. On parle beaucoup du primat de la charité en morale. L'expression doit être maintenue, pourvu qu'on l'entende d'un primat d'action ; mais il faut aussi parler d'un primat de direction. Or c'est la foi qui dirige l'action, non pas la foi théorique, mais la foi pratique, laquelle, dans l'ordre surnaturel, correspond à la « raison pratique » dans l'ordre naturel. Or le sens de « raison pratique » s'est oblitéré au cours des siècles derniers parce qu'on a trop souvent attribué à la volonté ce qui, chez saint Thomas, était le fait de la raison pratique. Il importait donc de définir exactement celle-ci, d'après les écrits même du saint docteur. C'est ce qu'a fait le P. N. en une dissertation très fouillée, montrant comment l'épithète de spéculatif et de pratique s'applique à la faculté intellectuelle, à la science, aux vertus et enfin aux actes. Si, dans ses premiers écrits, saint Thomas voyait dans la faculté intellectuelle spéculative et dans la faculté pratique deux facultés réellement distinctes, dans ses derniers écrits, il n'y vit qu'une seule faculté douée de deux fonctions. Quant à la science spéculative et à la science pratique, saint Thomas estime que la première atteint l'universel, tandis que la seconde vise le contingent, le concret, à savoir l'acte particulier. De ce chef la science morale est une science pratique. Que dire ensuite des vertus ? Les vertus sont multiples : défilent successivement les vertus morales et leur rapport avec la prudence, les vertus intellectuelles (*intellectus principiorum, scientia, sapientia*), l'art, la foi, et surtout la prudence (comparée à l'art, à la science, à la volonté, et considérée dans ses parties subjectives et potentielles). Après les vertus, il est normal d'étudier les actes eux-mêmes qui en dérivent : les actes purement spéculatifs, les actes *secundum quid* spéculatifs et *secundum quid* pratiques, les rapports entre ces actes et la volonté, et enfin le processus psychologique de l'acte humain depuis l'intention première jusqu'à l'exécution. On voit avec quel soin le P. N. a envisagé tous les aspects de la question. On eût désiré une analyse plus poussée du libre arbitre, « libre » par la volonté et « arbitre » par le jugement pratique.

La tâche entreprise par le P. N. était ardue. Et la difficulté vient de l'exposé de saint Thomas dans la I^a II^{ae}, q. 8-17 où l'on est tenté de voir le fondement psychologique des diverses précisions nécessaires pour la solution des problèmes d'aujourd'hui concernant la moralité. Or tout le monde sait que la succession des éléments qui constituent l'acte humain n'est pas une succession chronologique. On voit aisément que, dans ce groupe de questions, saint Thomas a voulu concilier les textes de saint Augustin, d'Aristote, de Jean Damascène et de Némésius, et qu'ainsi il a dissocié le *iudicium practicum* d'Aristote et l'*imperium* de Némésius. On constate de même que saint Thomas n'y souligne pas assez l'influence capitale de l'*intentio*, au point qu'un thomiste comme A.-D. Sertillanges l'entendait d'une simple velléité. Quant à l'*imperium*, le saint docteur, au cours de ses écrits, y voyait indifféremment un acte de raison pratique et

de volonté (voir de nombreuses références dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III, p. 563, n. 2 et 3). Saint Thomas ne s'est pas posé ces questions avec la précision qu'exige la problématique d'aujourd'hui. De là, pour l'historien, la nécessité d'interpréter saint Thomas, c'est-à-dire de mieux définir les termes. Le P. N. s'y est attaché consciencieusement ; il me paraît y avoir pleinement réussi. O. L.

3133. A. Sferrazza S. J. *La libertà umana sotto l'influsso di forze esterne.* — Divus Thomas 81 (1960) 173-189.

Le P. S. rappelle en termes précis la position de saint Thomas d'Aquin sur les influences que le libre arbitre de l'homme subit du dehors. Dieu est la cause première, indispensable, qui meut les êtres selon leur nature et donc respecte la liberté humaine. Les purs esprits peuvent agir indirectement, sur les sens externes et internes, sur l'intelligence, sur la volonté, laquelle conserve sa liberté. Les forces cosmiques (les astres) enfin peuvent intervenir, mais la volonté peut leur résister et faire triompher la raison sur la matière. O. L.

3134. P. M. Van Overbeke O. P. *Droit et morale. Essai de synthèse thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 285-336, 674-694.

La philosophie du droit fait-elle partie de la philosophie morale ? Saint Thomas d'Aquin ne se posait même pas la question ; c'était là une évidence, car le droit est l'objet de la justice, laquelle est une vertu morale. Mais le problème s'est posé, depuis le temps où l'on a donné au terme « droit » le sens subjectif de faculté morale d'ordonner une chose à soi-même. Le P. V. O. estime qu'il faut en revenir à la thèse thomiste, qui est la négation du subjectivisme et de l'idéalisme modernes. Si nous signalons ici cette étude d'intention nettement doctrinale, c'est pour relever l'interprétation que le P. V. O. donne des textes thomistes, interprétation qui s'inspire d'ailleurs de ses deux remarquables études sur la notion de droit et celle du droit naturel chez saint Thomas (voir *Bull.* VIII, nos 812-813). En tout ceci le savant exégète souligne le caractère moral de ces deux notions fondamentales : l'ordre juridique ne se conçoit qu'en fonction de l'ordre moral. Chemin faisant, le P. V. O. s'est demandé si saint Thomas a conçu le droit au sens subjectif. La réponse est nettement négative (p. 304-311). Le P. V. O. se montre au surplus fort averti de la littérature du sujet : tout au long de son étude, il produit une foule de citations d'auteurs qui, de nos jours, ont traité de la philosophie du droit. O. L.

3135. V. de Couesnongle O. P. *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 601-620.

Le P. de C. a été bien inspiré de rassembler en faisceau les vertus que saint Thomas appelle « générales », entendez générales *secundum virtutem*, c'est-à-dire selon l'influence qu'elles exercent sur d'autres vertus. Ces vertus sont la justice générale, la religion, la magnanimité, l'obéissance, la prudence et la charité. Cependant le P. de C. distingue les trois premières des trois dernières. Les trois premières sont certes des vertus spéciales, car chacune d'elles a un objet bien délimité : la justice générale porte sur le bien commun, la religion sur le culte à rendre à Dieu, la magnanimité sur les grandes actions dignes de grands honneurs. Mais elles ont aussi une influence sur l'ensemble de la vie vertueuse, car la vertu générale ordonne les autres vertus à sa propre fin. Concernant les vertus d'obéissance, de prudence et de charité, le P. de C. note que,

pour que l'obéissance soit strictement une vertu générale, il faudrait que tous les actes des différentes vertus soient l'objet de préceptes ; or il n'en est rien. Quant aux vertus de prudence et de charité, elles sont plus que des vertus générales ; elles sont plutôt des vertus super-générales, car leur influence est nécessaire pour toute action vertueuse.

A la lecture de cet exposé, si bien charpenté, l'historien se demandera peut-être si la répartition entre ces deux groupes de vertus générales ne dépasse pas la pensée de saint Thomas. En la matière, celui-ci n'avait rien à découvrir : une tradition ferme avait attribué le rôle de « vertu générale » à chacune des six vertus signalées. Le P. R.-A. Gauthier a rappelé cette tradition pour la vertu de magnanimité (voir *Bull.* VI, n° 982) ; nous l'avons fait concernant les vertus de religion, de justice générale et de prudence (*Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III, 1949, p. 255-326). Quant à la charité, toute la tradition théologique y avait vu la « forme de toutes les vertus ». Et au sujet de l'obéissance, toute la tradition monastique voyait le constitutif formel de la vie religieuse dans le vœu d'obéissance, qui conférait à tous les actes du moine le mérite d'autant de moyens pour prouver la soumission de l'âme à Dieu. Saint Thomas, fidèle à la tradition, se devait d'accorder à ces six vertus le titre de « vertu générale ». Mais évidemment avec des nuances. La notion de « vertu générale » était donc une notion analogique, s'appliquant plus ou moins parfaitement à chacune d'elles. Et le problème se posait : quel genre d'influence, de causalité faut-il leur attribuer ? Une causalité formelle, efficiente ou finale ? La cause formelle est la plus pénétrante de toutes les causes, puisqu'elle constitue l'être dans sa nature ; or c'est la vertu de prudence qui joue ce rôle : saint Thomas n'a cessé de proclamer après Aristote que c'est la prudence qui confère une valeur de vertu aux actes humains. La causalité finale s'attribue aux autres vertus ; car elles orientent toute la vie vertueuse vers la fin qui leur est propre : bien commun, culte rendu à Dieu, culte de la grandeur humaine, soumission de toute la vie au bon vouloir divin, amour de Dieu. Sans doute, dans ses derniers écrits, saint Thomas attribue à la charité le rôle de cause efficiente ; mais pour lui une cause n'est efficiente que grâce à l'attraction qu'exerce sur elle la cause finale. Je ne puis qu'effleurer un sujet qui mériterait de plus amples développements. O. L.

3136. G. F. Rossi. *La concordanza tomista « Pertransibunt », la concordanza tomista « Articuli » e appunti a critiche del « Bulletin thomiste ».* — Divus Thomas 79 (1958) 267-276.

M. R. retrace dans le détail l'histoire de la controverse concernant l'authenticité thomiste des deux écrits *Pertransibunt plurimi* et *Articuli in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis*. Dans sa recension d'un article du P. R. (voir *Bull.* VII, n° 2687), parue dans le *Bulletin thomiste* 9 (1954-56) 935-943 (voir *Bull.* VIII, n° 823) le P. R.-A. Gauthier rejetait l'authenticité thomiste des deux écrits prônée par M. R. Celui-ci rencontre les arguments du P. G. et continue à défendre énergiquement l'authenticité thomiste des deux opuscules. O. L.

3137. C. Molari. *Peccato originale e immacolata concezione in alcune questioni di Gerardo d'Abbeville (†1272) in relazione alla dottrina tomista (Paris Bibl. Nat. lat. 15906).* — Studia Patavina 7 (1960) 255-308.

M. M. expose d'abord ses doutes concernant l'authenticité d'une question sur l'immaculée conception (*Paris Nat. lat. 16405*) que Mgr P. Glorieux attribuait jadis à Gérard d'Abbeville (voir *Bull.* I, n° 495). Il a trouvé au contraire un exposé authentique sur le péché originel et l'immaculée conception dans le commentaire de Gérard sur le livre III des Sentences, d. 3, conservé dans *Paris Nat. lat. 15906* (exposé qui nous a échappé lors de notre enquête sur l'histoire du péché originel depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas, reproduite dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. IV, p. 9-280). M. M. édite les parties utiles de cet exposé, qui se lit en ce manuscrit f. 39^rb-42^rb, et en tire les conclusions suivantes. Pour le péché originel, Gérard s'en tient dans l'ensemble à la position augustinienne du temps : le *péché* originel est transmis par la concupiscence actuelle ; quant à la nature même du péché originel, il ne parle pas seulement de concupiscence mais, s'inspirant de certaines théories en cours, il ajoute que le péché originel est en outre une *culpa*, un *reatus*, une *macula*. Quant à l'immaculée conception, Gérard reste dans le sillon de l'école de Paris, qu'il résume en ces termes : *Virginis conceptio ratione conceptibilitatis nec est celebris nec est venerabilis*. Pour donner vie à son exposé, M. M. a eu soin d'intégrer la doctrine de Gérard d'Abbeville dans la théologie du XIII^e siècle et de la confronter avec celle de saint Thomas. Cette monographie très soignée apporte un heureux enrichissement à l'histoire de ces doctrines et doit retenir notre attention. O. L.

3138. L. Gatto. *Il pontificato di Gregorio X, 1271-1276* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 28-30). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1959 ; in 8, IV-259 p. L. 2700.

Cette solide monographie relève plutôt de l'histoire externe de l'Église. M. G. résume d'abord la situation au cours des trois années de la vacance du siège apostolique qui aboutit, le 1^er septembre 1271, à l'élection de Théobald Visconti. Né en 1210, le futur pape Grégoire X avait probablement étudié à Paris entre 1248 et 1252, il avait été chanoine de Lyon, archidiacre de Liège, et était avec Édouard, prince royal d'Angleterre, à Saint-Jean d'Acre quand il fut élu. Il s'intéressa au projet d'une nouvelle croisade, qui d'ailleurs n'eut pas lieu. Lors du conflit entre Rodolphe de Habsbourg et Alphonse de Castille prétendant tous deux à la dignité impériale, il prit parti pour le premier. Dès le début de son pontificat, Grégoire X convoqua un concile œcuménique, qui s'ouvrit à Lyon le 1^er mai 1274. L'objectif était triple : porter secours aux chrétiens de la Terre sainte, réformer le clergé, faire cesser le schisme grec. Il notifia la convocation du concile à Michel VIII Paléologue, empereur grec de Constantinople. A l'occasion du concile, il créa plusieurs cardinaux, parmi lesquels saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, qui furent les prédicateurs officiels. Étaient en outre présent au concile, saint Albert le Grand, Pierre d'Espagne (le futur Jean XXI), Étienne Tempier, Odon Rigaud, Humbert de Romans, Jean de Verceil. Saint Thomas, convoqué lui aussi, mourut avant d'atteindre Lyon. Le concile provoqua quelques rapports : le *Liber de recuperatione Terrae Sanctae*, la *Collectio de scandalis*, l'*Opus tripartitum* de Humbert de Romans et la *Lettre* de l'évêque d'Olmütz. Le canon 1 proclama la procession du Saint-Esprit, *qui a Patre Filioque procedit*, formule qu'adoptèrent les délégués de l'Église grecque. O. L.

3139. Pedro Hispano. *Exposição sobre os livros do Beato Dionisio Areopagita (Expositio librorum Beati Dionysii)*. Fixação do texto, prólogo,

introdução e notas do M. Alonso S. J. — Lisboa, Instituto de alta cultura, Centro de estudos de psicologia e de história da filosofia, 1958 ; in 8, LXIX-682 p.

Pierre d'Espagne, né à Lisbonne entre 1210 et 1220, initié à la médecine à Salerne, étudia ensuite à Paris, puis professa à Sienne ; en 1276 il devint pape sous le nom de Jean XXI. Il est bien connu par son commentaire sur le *De anima* d'Aristote, édité aussi par le P. A. (voir *Bull.* V, n° 205), et surtout par ses *Summulae logicales* (voir *Bull.* VI, nos 860-861). Mais beaucoup ignorent encore qu'il composa tout un commentaire sur le Pseudo-Denys. Le même P. A. en publie une édition basée sur *Clm 7983*, f. 1-132 (XIIIe s.) et *Besançon 167*, f. 24-69 (XIVe s.). Cette édition suit l'ordre du manuscrit de Munich, à savoir la Hiérarchie angélique, la Hiérarchie ecclésiastique, les Noms divins, la Théologie mystique et les lettres du Pseudo-Denys. Le P. A. a fait suivre ces textes de l'édition courante de l'*Extractio* de Thomas Gallus. C'est qu'en effet une étroite parenté littéraire relie les deux ouvrages. Pierre d'Espagne suit la traduction de Jean Sarrazin, et non celle de Scot Érigène. L'authenticité de son commentaire est certaine : le P. A. le prouve abondamment en confrontant nombre d'exposés identiques avec ceux du commentaire de Pierre d'Espagne sur le *De anima* signalé ci-dessus. O. L.

3140. H. Schipperges. *Der Stufenbau der Natur im Weltbild des Petrus Hispanus.* — Gesnerus 17 (1960) 14-29.

Pierre d'Espagne ou de Portugal, le futur Jean XXI, est surtout connu par ses *Summulae logicales* et son *Thesaurus pauperum*. Ses ouvrages de médecine, — il fut professeur au *studium generale* de Sienne pendant une dizaine d'années, — lui valurent aussi au moyen âge la réputation de *summus medicorum monarcha*. M. Sch. extrait des trois volumes édités par le P. M. Alonso (voir *Bull.* IV, n° 1741 ; V, n° 205 ; VII, n° 649) : *Scientia libri de anima* (1441), *Commentarium in De anima* (1444), *Expositio libri de anima* (1452), une esquisse de sa philosophie naturelle. Celle-ci, basée sur la *via experimenti*, se rattache plutôt aux sciences de la nature et il nous suffit ici d'indiquer que M. Sch. touche en passant à la question de l'union de l'âme et du corps et aux sources de la métaphysique de la lumière. H. B.

3141. J. Ferreira O. F. M. *Presença do Augustinismo avicenizante na teoria dos intellectos de Pedro Hispano.* Pars dissertationis (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas philosophiae, Theses ad lauream, 39). — Braga, Editorial franciscana, 1959 ; in 8, 50 p.

On sait maintenant, grâce à l'édition critique donnée par le P. M. Alonso S. J., que Pierre d'Espagne († 1277) a commenté le *De anima* d'Aristote. Avant d'exposer sa théorie sur l'intellect, le P. F. rappelle ce qui a été dit, ces derniers temps, sur l'avicennisme latin, l'augustinisme avicennisant, l'aristotélisme éclectique. Son but est de préciser l'influence d'Avicenne sur la pensée de Pierre d'Espagne. A cet effet, il définit d'abord la position de celui-ci sur l'intellect possible : faculté de l'âme destinée à recevoir d'une part les impressions que procurent les sens, d'autre part les impressions que procure l'intellect agent concernant ce qui dépasse l'âme. De son côté l'intellect agent est aussi une faculté de l'âme, qui abstrait et actualise les formes de l'intellect possible et nous conduit à la contemplation des substances séparées. Cet intellect agent est triple. Dieu nous faisant atteindre les êtres qui dépassent la puissance de

l'intellect, ensuite l'intelligence séparée qui intervient par certaines révélations, enfin l'intellect inhérent à l'homme, celui dont on a parlé plus haut. Le P. F. peut donc déceler un certain syncrétisme chez Pierre d'Espagne : d'une part, il reprend la théorie d'Aristote sur l'intellect possible et l'intellect agent et leur intervention dans la connaissance des choses terrestres ; d'autre part, il emprunte à l'augustinisme avicennisant sa théorie sur l'intellect séparé et la connaissance des substances supraterrestres. O. L.

3142. W. Breuning. *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg* (Trierer theologische Studien, 10). — Trier, Paulinus-Verlag, 1959 ; in 8, xvi-272 p. Mk. 23.80.

Le maître dominicain Ulric de Strasbourg († v. 1278) a composé une somme *De summo bono libri VI*. Le livre VI est consacré à l'Esprit-Saint et à ses dons. Le *tractatus* 1 de ce livre s'occupe du premier des dons, à savoir la justice originelle (*gratia innocentiae*) accordée à Adam, et à la perte de cette justice par le péché originel. Le premier soin de M. B. a été d'éditer ce *tractatus* 1, resté inédit. L'édition est faite d'après 6 manuscrits et selon les normes adoptées par Mgr B. Geyer dans son édition des œuvres de saint Albert le Grand (c'est-à-dire apparat critique complet pour le chapitre 1 et réduit ensuite aux variantes les plus importantes). Cette édition se lit à la fin du volume, p. 219-259. A vrai dire, M. B. eût pu tout aussi bien l'éditer au début ; car toute sa monographie suit pas à pas (à une exception près) le texte du maître. D'abord l'étude de la justice originelle : connaissance et état de grâce, perfection de la vie corporelle d'Adam, nature de sa volonté libre pouvant opter entre le bien et le mal, diverses questions secondaires, telle celle du bonheur d'Adam au paradis. Ensuite, l'étude du péché d'Adam, du péché originel qui en est la conséquence, les propriétés du péché originel, sa rémission, la justice divine mise en cause en raison des sanctions du péché originel. En vue de mieux saisir l'originalité d'Ulric, M. B. a exposé, pour chacun des points de doctrine, ce qu'en avaient dit les précurseurs immédiats : Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise et subsidiairement Odon Rigaud. Sans doute, M. B. a-t-il pu bénéficier des recherches entreprises par d'autres historiens, mais il a tenu à refaire lui-même le travail. Notons enfin qu'à la suite de chaque chapitre, il en donne un substantiel résumé. Bref il a tout fait pour rendre la lecture de son livre aisée, utile et agréable, et il a réussi.

A l'occasion de cette publication, on pourrait peut-être traiter l'un ou l'autre problème de chronologie. Au sujet des questions *De malo* de saint Thomas, M. B. estime invraisemblable qu'Ulric ait utilisé ces questions disputées (p. 215). Le même problème se pose au sujet de la I^a II^{ae} de la Somme théologique, où saint Thomas reprend la question du péché originel. On sait qu'Ulric a été provincial d'Allemagne de 1272 à 1277 ; c'est donc sans doute avant 1272 qu'il a composé sa somme *De summo bono*. Mais c'est vers 1272 que saint Thomas a rédigé la I^a II^{ae}. Y a-t-il parenté littéraire entre les deux écrits ? D'après Ulric, l'élément matériel du péché originel est la concupiscence et l'élément formel la privation de la justice originelle : thèse admise par Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin lui-même dans son Commentaire sur les Sentences (cf. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. IV, 1954, p. 224, 238, 248-249). Mais, dans la I^a II^{ae}, saint Thomas en arrive à la thèse de saint Anselme faisant consister toute l'essence du péché originel dans la seule privation de la justice originelle et reléguant la concupiscence comme effet de cette privation. Or Ulric ne fait aucune allusion à cette thèse de la I^a II^{ae}. C'est donc sans doute parce que cet ouvrage de saint Thomas n'existait pas encore. On

pourrait poursuivre ce même travail de confrontation pour d'autres points de doctrine concernant le péché originel lui-même. On situe d'ordinaire la somme *De summo bono* d'Ulric d'une manière imprécise, entre 1262 et 1272. On pourrait peut-être préciser davantage et la mettre plus nettement l'une ou l'autre année avant 1272. M. B. devrait se charger de ce problème d'histoire littéraire.

O. L.

3143. M. Giele. *La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote (Oxford, Merton College 275, fol. 108^r-121^v).* — Revue philos. Louvain 58 (1960) 529-556.

M. F. Van Steenberghen a jadis découvert dans *Oxford Merton Coll. 275* un commentaire sur les deux premiers livres du *De anima* (voir *Bull.* II, n° 1127) ; il estimait que cet écrit utilisait le *De unitate intellectus* de saint Thomas et peut-être aussi le *De plurificatione possibilis intellectus* de Gilles de Rome. M. G. reprend, avec un soin extrême, l'étude de cet anonyme en vue de lui assigner une date. Il est d'abord tout à fait certain qu'il utilise le *De unitate* de saint Thomas ; mais d'autre part, il est antérieur au *De plurificatione* de Gilles de Rome. Or le *De unitate* est de 1270 et le *De plurificatione* des années 1273-1275. On est donc amené à situer le commentaire d'Oxford entre 1270 et 1275 ; peut-être même serait-il de 1270.

O. L.

3144. Procli Diadochi *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo).* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Edidit H. Boese (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1). — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, XXXI-343 p. Mk. 78.

Ces trois traités de Proclus, connexes par le sujet, sont perdus en grec ; seule la version latine exécutée en 1280 à Corinthe par Guillaume de Moerbeke en conserve le texte intégral. Jusqu'ici on connaissait quelques fragments du texte grec par des citations de Philopon, de Lydus, du Pseudo-Denys et de Psellos. M. B. nous apprend aujourd'hui que les trois traités de Proclus furent imités et suivis de très près par un nommé Isaac Sebastocrator (probablement frère d'Alexis I^er Comnène). C'est le Professeur L. G. Westerink de Emmen (Hollande) qui attira sur ces textes l'attention de l'éditeur. La découverte est d'importance, car Isaac a transcrit des pages entières de son modèle. Ses interventions se décèlent aisément : il s'agit surtout d'une expurgation systématique de tout ce qui aurait eu un relent d'hérésie (voir les exemples donnés p. XXII-XXIII). Grâce à Isaac la plus grande partie du texte grec peut être retrouvée. C'est pourquoi, en regard de la version latine, objet principal de l'édition, sont imprimés tous les fragments grecs connus, la très grande majorité provenant d'Isaac Sebastocrator.

Le texte latin nous est transmis par une douzaine de manuscrits, brièvement décrits p. XII-XIV. A vrai dire, cette description est un peu sommaire. Ainsi M. B. ne dit pas que *B* (*Bâle Univ. F. IV. 31*) contient également la traduction, due à Guillaume de Moerbeke, de l'*Elementatio physica* de Proclus, et on se demande pourquoi ce témoin, désigné par le sigle *K* pour l'*Elementatio*, est ici désigné par un sigle différent (voir *Bull.* VIII, n° 1053). Il ne dit pas non plus que *O* (*Oxford Bodl. Digby 236*) contient en outre la traduction que Guillaume de Moerbeke a donnée du *Commentarium in Parmenidem de Proclus* (voir Bull. VII, n° 2214). Ces indications ont pourtant leur intérêt, étranger, il est vrai, au point de vue strict de cette édition. Les manuscrits se répartissent

en deux familles (voir p. XVI-XVIII et *stemma* p. XIX). La première est répandue en Gaule et en Germanie ; son chef de file est *A* (*Paris Arsenal 473*, XIII^e-XIV^e s.), où les trois traités de Proclus sont, en bloc, insérés parmi des œuvres de saint Augustin. La deuxième famille, répandue en Italie, a pour chef de file *V* (*Vat. lat. 4568*, XV^e-XVI^e s.). Ce témoin offre la précieuse particularité de porter en marge (*V^m*) des termes grecs, sous leur forme fléchie, provenant d'un manuscrit grec de Proclus. Ces notes marginales sont vraisemblablement dues à un lecteur de la version, qui a confronté le latin au grec et qui a eu d'ailleurs quelque peine à déchiffrer le grec. Ces *marginalia graeca* sont reproduits intégralement en appendice, p. 267-271. On regrettera que M. B. n'ait pas pensé à signaler, par un artifice typographique quelconque, les termes pour lesquels on a le contrôle d'un fragment grec. A la famille italienne se rattachent deux manuscrits altérés et glosés, qui dépendent d'un modèle florentin aujourd'hui perdu mais qu'a encore connu Marsile Ficin (voir p. XVII, n. 3) ; ce sont *S* (*Macerata Bibl. com. 5.3.D.30*, fin du XIV^e s.) et *O*, dont il a été question plus haut (XIV^e s.), qui contient les traités dans un ordre bouleversé et présente en propre beaucoup de modifications arbitraires. Ces deux témoins figurent dans l'apparat des variantes latines à titre documentaire, mais l'établissement du texte de la version repose exclusivement sur les deux chefs de file *A* et *V* ; en cas de doute, la préférence est accordée à *A*. Toutes les éditions précédentes reposent sur des copies, directes ou médiates, de *V*. La dernière, Cousin ² (1864) a bien connu accessoirement deux témoins dérivés de *A*, mais déparés par des corrections et gloses postérieures. M. B. expose nettement (p. XXIII-XXVI) sa méthode d'édition du texte latin. Son texte est assorti de plusieurs apparats. I : *Apparatus fontium testimoniorumque*. Noter que, lorsque Proclus cite littéralement une de ses sources, cette citation est signalée dans le texte même (de la version aussi bien que des fragments) par l'emploi de caractères espacés. II : *Apparatus criticus versionis*, destiné à rendre compte des infidélités de la version par rapport au texte original de Proclus. En effet, comme toutes les traductions de Guillaume de Moerbeke, celle-ci vise à la littéralité ; satisfaisante, elle n'est cependant pas parfaite, en raison d'une exécution rapide (trois semaines) et de fautes dans l'exemplaire grec. Dans le texte latin, ces infidélités sont évidemment maintenues mais signalées par l'emploi du caractère italique. III : *Apparatus lectionum*, où l'on trouve aussi les doubles leçons, dues au traducteur lui-même qui hésita parfois entre deux termes. L'éditeur les distingue des variantes ordinaires en les dotant de l'astérisque.

Pour l'édition des fragments grecs, les citations de Philopon, Lydus, etc. sont reprises aux éditions critiques de ces auteurs (voir liste p. XXX-XXXI). Quant aux traités d'Isaac, ils sont conservés dans quatre manuscrits, dont un seul, *L* (*Vat. gr. 1773*, XVI^e s.), a été accessible à l'éditeur. C'est la copie d'un manuscrit de Patmos, du XVI^e s., aujourd'hui perdu, copie que M. B. estime suffisamment fidèle. Des trois autres, deux sont à Istamboul et un à l'Athos. Pour M. B. (p. XXIII), l'exemplaire grec de Proclus utilisé par Isaac est apparenté à celui sur lequel travailla Guillaume : lacunes et fautes communes. Peut-être l'exemplaire de Psellos était-il de la même famille. Mais l'exemplaire de Philopon était meilleur et plus complet. M. B. restitue, à travers l'utilisation d'Isaac, le texte original de Proclus. L'apparat grec signale non seulement les divergences entre l'exemplaire de Guillaume et celui d'Isaac de même que les leçons de *V^m*, mais aussi les libertés du traducteur et de l'imitateur par rapport à leur modèle.

Après l'édition de la version et des fragments, suivie de l'appendice consacré aux *marginalia graeca* de *V*, viennent un *index auctorum* (p. 275-277) et deux *indices verborum* : A) *Latinus et latino-graecus* (p. 279-324), B) *Graeco-latinus* (p. 325-343).

Les mérites de ce beau travail sont grands : distinction nette des divers problèmes, méthode saine, soin dans l'élaboration, clarté typographique exemplaire. F. P.

3145. H. D. Allen. *Christian Doctrine in the « General Estoria » of Alfonso X.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 187.

La *General Estoria*, compilée pour Alphonse X le Sage vers 1272-84, s'est arrêtée à la fin de l'ère préchrétienne. Comme elle contient tout l'Ancien Testament on l'a souvent considérée comme une traduction de la Bible. Mais elle renferme aussi pas mal de matériaux tirés d'autres sources. M. A. examine son attitude générale vis-à-vis des doctrines chrétiennes et se demande si elle implique réellement une théologie de l'histoire. Sa réponse est plutôt négative. Les intentions apologétiques et polémiques sont étrangères au récit, qui ne vise qu'à collectionner objectivement les faits de l'histoire de l'humanité. H. B.

3146. S. H. Thomson. *A Further Note on Master Adam of Bocfeld.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 23-32.

M. Th. a déjà étudié les écrits d'Adam de Bocfeld (voir *Bull.* V, n° 324). Dans cette nouvelle note, il dresse la liste des 35 manuscrits présentement connus, indiquant soigneusement ce qu'en ont dit les auteurs qui s'en sont occupés. O. L.

3147. L. Bataillon O. P. *Adam of Bocfeld. Further Manuscripts.* — Medievalia et Humanistica 13 (1960) 35-39.

Le P. B. fait partie de la Commission léonine chargée de l'édition critique des œuvres de saint Thomas d'Aquin. En recherchant les manuscrits des commentaires du saint docteur sur Aristote, il a repéré un certain nombre d'œuvres d'Adam de Bockfeld, dont il publie ici la liste, à ajouter aux manuscrits déjà recensés par M. S. H. Thomson (voir *Bull.* VIII, n° 3146). O. L.

3148. J. Geldhof. *Een onbekend handschrift van « Des Conincx Somme ». De vijftien punten van Pater Jan Brugman. 1487.* — Biekorf 61 (1960) 261-265.

La *Somme Le Roy* du dominicain Laurent d'Orléans connut aussi un vif succès dans les Pays-Bas. Les quatre premiers livres furent traduits en thiois en 1408 par un chartreux de Zelen près de Diest, et il existe des traductions d'autres parties de l'ouvrage. M. G. fait connaître un manuscrit, propriété du baron Raphaël Gillès de Pélichy à Izegem, écrit en 1487, également par un chartreux, Jean Symoens, de la chartreuse d'Utrecht. M. G. promet de nous donner ultérieurement plus de détails sur ce texte. La *Somme* occupe les folios 6-232, puis vient une Passion et enfin, f. 245-246, les « quinze conseils » attribués au franciscain Jean Brugman. M. G. édite cette pièce, ainsi que trois *exempla* rimés qui y font suite. H. B.

3149. M. Schmaus. *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 211-234.

Quelle est l'autorité déterminante en matière de foi ? L'Écriture ou l'Église ? Il est intéressant de noter la position d'Henri de Gand, qui se situe après saint

Thomas et précède les nouveaux courants du XIVe siècle. Mgr S. résume les articles IX et X de sa *Summa*, où est posé ce problème ainsi que les questions connexes : dans quel sens Dieu peut-il être dit l'auteur de la Bible ; est-ce en premier lieu à cause de l'autorité divine qu'il faut croire à l'Écriture ; l'autorité de l'Écriture doit-elle prévaloir sur celle de la raison naturelle ; peut-il y avoir opposition entre les deux ? Henri de Gand envisage le problème du point de vue du contenu de la foi et du point de vue du croyant. Dans le premier cas, si l'Église est ce qu'elle doit être, il n'y a aucune différence entre la foi en l'Écriture et la foi en l'Église. Mais celle-ci peut être soumise à certaines variations et il peut même arriver que la majorité des croyants tombent dans l'erreur, la foi restant cependant pure chez quelques-uns au moins. Quant au sujet incroyant, comme l'exemple a toujours pour lui plus de poids que les *nuda verba*, il est plus facilement convaincu des vérités à croire, avec la grâce de Dieu, par l'autorité de l'Église qui lui prêche que par la simple lecture de l'Écriture. Par contre, pour l'affermissement d'une foi déjà acceptée, l'autorité de l'Écriture est la plus efficace. Henri de Gand reprend l'exemple augustinien de la Samaritaine : sur sa parole, ses concitoyens ont commencé à croire au Messie, mais ensuite ils y ont cru sur l'autorité de Jésus lui-même.

A cause de la rareté des éditions de la *Summa* Mgr S. reproduit, p. 217-234, les *responsiones* des art. IX, q. 2-3 et X, q. 1-3. Mais il aurait pu faire remarquer que l'édition de 1520 avait connu une reproduction anastatique en 1953 (voir *Bull.* VII, n° 666). H. B.

3150. A. Maier. *Per la storia del processo contro l'Olivi.* — Rivista Storia Chiesa Italia 5 (1951) 326-339.

L'étude de quelques manuscrits du Vatican, spécialement *Borgh. 76* et *358*, permet à Mlle M. de présenter sous un jour nouveau les controverses suscitées par les thèses de Pierre Jean Olivi sur la nature spéciale du sacrement de mariage. G. M.

3151. V. Biasiol O. F. M. *De creatione secundum P. J. Olivi.* — Vicenza, Tipografia commerciale, 1948 ; in 8, XIX-163 p.

Dans ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Pierre Olivi a livré sa pensée sur les questions métaphysiques relatives à la création. Le P. B. s'est proposé comme thèse doctorale d'exposer d'une manière systématique les thèses de celui qu'il salue après F. de Sessevalle comme « le plus puissant philosophe français du XIIIe siècle ».

Dans une première partie, *De creationis demonstrabilitate*, il expose comment, pour Olivi, la création reste la seule explication possible de l'existence de l'univers, après avoir rejeté formellement le panthéisme et l'émanatisme. Ainsi la création peut s'imposer à l'esprit par le seul raisonnement sans le secours de la révélation.

Dans une seconde partie, *De natura creationis*, il traite successivement de la définition logique de la création, de la création passive et active, et de la continuité de la création chez Olivi.

Olivi, qui appartient au courant de pensée augustino-franciscain, diffère nettement sur ces questions de saint Thomas. Alors que pour l'Aquinate la créature peut, théoriquement du moins, exister *ab aeterno* et qu'elle est dotée d'une autonomie relative en tant que « cause seconde », pour Olivi, au contraire, la création ne peut être éternelle et elle est essentiellement et totalement dépendante de Dieu. G. M.

3152. G. G. Meersseman O. P. *Von den Freunden Mariens. Ein Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik.* — Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler herausgegeben von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg Schw. (Freiburg Schw., Universitätsverlag, 1958 ; in 8 ; xvi-316 p. Fr. 23.85) 79-100.

Le P. M. publie trois textes intéressants pour l'histoire de la dévotion mariale au moyen âge : un poème latin sur les sept joies de Marie, conservé dans *Vat. Regin. 121*, p. 223-226 (XIVe s.), sa version en bas-allemand dans *Darmstadt Landesbibl. 1968*, f. 211-219 (plus récent), et un texte peu connu de Mechtilde de Hackeborn († 1299) d'après *Cambrai Ville 142*, f. 129 (XVe s.).

F. V.

3153. A. M. F. Gunn. *The Mirror of Love. A Reinterpretation of « The Romance of the Rose ».* — Lubbock (Texas), Texas Tech Press, 1952 ; in 8, xvi-592 p. Dl. 5.25.

Le *Roman de la Rose*, qui constitue un des monuments poétiques les plus importants du moyen âge, comprend, on le sait, sous un même titre deux ouvrages. Le premier a pour auteur Guillaume de Lorris et parut vers 1237 ; le second, de loin le plus important, fut écrit par Jean Chopinel de Meung-sur-Loire entre 1275 et 1280.

Par une longue analyse du poème M. G. établit qu'il a pour but de créer un miroir d'amour parfait et sans tache. Pour Guillaume de Lorris, l'amour est un art et une discipline ; pour Jean de Meung un devoir envers Dieu et la Nature. Pour tous deux il est une cause de joie, d'enrichissement et de raffinement pour la vie personnelle. Aussi M. G. s'insurge-t-il contre l'interprétation traditionnelle de ce poème et il constate de plus une continuité d'idées plutôt qu'une opposition entre les deux auteurs. Une bonne bibliographie et divers index rendent cette étude particulièrement intéressante. G. M.

3154. F. W. Müller. *Der Rosenroman und der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts.* — Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1947 ; in 8, 47 p. Mk. 3.

Les thèses de l'aristotélisme radical de Siger de Brabant et de son école sont sous-jacentes au *Roman de la rose* de Jean de Meung.

3155. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XVII : *De officio Immaculatae Conceptionis nonnullisque aliis quaestionibus marialibus.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; in 8, viii-294 p. L. 1800. XIVe s.

Une seule des contributions de ce volume regarde la période médiévale : celle du P. T. Szabó O. F. M., *De officio perusino Immaculatae Conceptionis in breviario Fratrum Minorum et Ordinis S. Benedicti saec. XIV* (p. 1-46). F. V.

3156. J. M. Martínez O. F. M. *Vida breve y criteriología del Doctor Sutil Juan Duns Escoto.* — Santiago de Compostela, El Eco franciscano, 1957 ; in 8, 75 p.

Nouvelle édition d'un travail paru en 1946 (voir *Bull.* V, n° 817). Une brève biographie a été ajoutée, par manière d'introduction. Quelques corrections

ont été apportées au texte de 1946, compte tenu de la nouvelle édition de l'*Opus Oxoniense*, t. III. F. V.

3157. Henricus Bate. *Speculum divinorum et quorundam naturalium.* Édition critique par E. Van de Vyver O. S. B. (Philosophes médiévaux, 4). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, cix-261 p. Fr. 300.

L'édition du *Speculum* d'Henri Bate avait été entreprise il y a une trentaine d'années par G. Wallerand, qui avait publié en 1931, dans la collection des *Philosophes belges*, un premier volume contenant les deux premières parties sur les vingt-trois que compte l'ouvrage. Ce début, salué par tous avec intérêt, est resté sans suite. Après cette longue interruption et la mort de l'éditeur, dom V. d. V. prend la relève. Mais, dès qu'on a examiné ce premier volume de la nouvelle édition, on ne regrette plus ce retard et l'on est bien près d'y voir une chance pour Henri Bate. Car Wallerand ne s'était guère soucié de peser la valeur respective des deux familles qui se partagent les sept manuscrits connus, complets ou incomplets, du *Speculum*. Il s'était contenté d'éliminer les deux manuscrits *Vat. Chigi C. VIII. 218* et *Ottob. 1602*, reconnus copies directes du *Vat. lat. 2191* (*E*). Dom V. d. V. au contraire a fait porter tout son effort sur le classement de ces sept témoins et sur les conséquences à en tirer pour l'édition. Tandis que son prédécesseur adoptait en général le texte de *A* (*Bruxelles Bibl. roy. 7500*), il arrive à la conclusion, après une étude serrée des particularités de chaque manuscrit, que *A* forme avec *E* « un groupe qui se distingue par sa médiocrité » ; leurs leçons, prises séparément, « ne constituent pas un apport réel à la restitution du texte ». Plutôt que de continuer l'édition de Wallerand, il est apparu dès lors nécessaire de la recommencer sur des bases nouvelles. On ne peut que féliciter dom V. d. V. de cette courageuse résolution et la « ratio edendi » qu'il expose p. CV-CVII ne recueillera certainement que des approbations.

La longue préface est aussi occupée, comme il convient, par la description des manuscrits et la présentation du *Speculum*. Celui-ci est dédié à Guy d'Avesnes, évêque d'Utrecht, dont Henri avait été le précepteur. Dom V. d. V. détermine la date approximative de sa composition : entre 1281 et 1303. En tout cas cette vaste encyclopédie en vingt-trois parties ne fut pas écrite en un jour. Son objet ce sont les *divina*, c'est-à-dire « les êtres spirituels et intellectuels qui, selon la tradition néoplatonicienne, forment une hiérarchie dans laquelle l'âme occupe le rang le plus bas » (p. XVII) ; subsidiairement et sous forme de digressions, *quaedam naturalia*, c'est-à-dire tout ce qui est inférieur à l'âme humaine. Compilation de citations littérales d'auteurs les plus divers, le *Speculum* reflète assez bien les sources dont pouvait disposer un maître ès arts vers la fin du XIII^e^ siècle. Bate ne se maintient d'ailleurs pas dans une neutralité passive, se contentant d'énumérer les opinions opposées. Il ne cache pas son vrai dessein : concilier Platon et Aristote ; mais cette conciliation se fait aux dépens du Stagirite et en faveur des idées néoplatoniciennes. Le philosophe malinois va même jusqu'à plagier son adversaire pour défendre sa propre théorie, comme dom V. d. V. l'avait déjà montré (voir *Bull.* VIII, n° 339) dans le cas de saint Thomas (que Bate appelle *famosus expositor*) par un exemple qu'il reprend ici.

Tous les manuscrits connus du *Speculum* sont du XV^e^ siècle (sauf *Vat. Ottob. 1602*, qui est de 1517). Avant de les décrire avec toute l'acribie désirable (p. XXXIX-LXXVIII), dom V. d. V. dresse l'inventaire de ceux dont on n'a gardé que des traces : au chapitre de Saint-Lambert à Liège, au prieuré de Mariënhage près d'Eindhoven, à Saint-Victor de Paris et dans la bibliothèque de Jean Pic

de la Mirandole (dom V. d. V. hésite à identifier ce dernier avec *Chigi C. VIII. 218*, quoique Pic ait eu en prêt le *Vat. lat. 2191*). Des cinq manuscrits qui restent en ligne pour l'établissement du texte, *A* date de 1471 et est originaire de l'abbaye norbertine de Tongerlo, *B* (*Bruxelles Bibl. roy. 271*) provient du prieuré des chanoines réguliers de Saint-Augustin du Val-Saint-Martin à Louvain, *C* et *D* (*Saint-Omer 587* et *588*) de l'abbaye de Saint-Bertin à Saint-Omer, et *E* est un exemplaire de luxe exécuté vers 1450 pour le pape Nicolas V. Avant d'appartenir au Val-Saint-Martin, *B* passa par les mains de Nicolas de Cues, s'il ne lui appartint pas, car on y trouve nombre d'annotations marginales et interlinéaires caractéristiques du cardinal ; dom V. d. V. en avait naguère dressé le relevé dans un article dont il reproduit ici (en appendice, p. 213-227) l'essentiel : *Marginalia van Nicolaas van Cusa in Bate-codex en andere codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel*, dans *Tijdschrift voor Philos.* 18 (1956) 439-456.

L'édition elle-même débute par la lettre dédicatoire à Guy d'Avesnes, que les manuscrits placent à la fin de l'ouvrage. Viennent ensuite la *Tabula capitulorum* des vingt-trois parties, un *Prooemium* en trois sections et enfin la *Pars prima*. Le texte est établi avec grand soin. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer l'apparat des variantes avec celui de l'édition précédente. Deux exemples, pris tout à fait au hasard, suffiront : p. 17, 22 *circa partes compositi definibilis*, au lieu de *circa partes compositi diffinibiles* ; p. 105, 92-93 *in corpore lenem* (avec *CD*) *habente superficiem* pour *in corpore levem habente superficiem*. Mais c'est aussi dans un second apparat, tout à fait inexistant chez Wallerand, que se manifeste la supériorité incontestable de la présente édition : l'apparat des citations. Dans un ouvrage qui n'est guère qu'une mosaïque d'emprunts à de multiples auteurs et dont les références ne sont souvent indiquées que d'une manière fort approximative, ce n'était pas un mince labeur que de mener à bien leur identification. Dom V. d. V. y est parvenu, grâce à sa vaste érudition et à sa patiente persévérance. Il a même poussé le scrupule jusqu'à vérifier sur les manuscrits les textes des auteurs pour lesquels il ne disposait pas d'une édition critique. Ce volume est également muni de toutes les tables désirables : bibliographique (manuscrits et imprimés cités), onomastique, des sources du *Speculum* et des matières. Cette fois l'édition d'Henri Bate est bien amorcée et, comme c'est le premier pas qui coûte le plus, on peut espérer la voir progresser rapidement. H. B.

3158. R. Manselli. *Spirituali e beghini in Provenza* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 31-34). — Roma, Sede dell'Istituto, 1959 ; in 8, VI-355 p.

M. M. s'est proposé de montrer comment l'idéal religieux et ecclésiologique de Pierre Jean Olivi a trouvé audience et diffusion chez certains franciscains ou Spirituels, mais aussi dans de larges et vastes couches de la population de la France méridionale ou Béguins.

Un premier chapitre est consacré aux recherches historiographiques sur les Spirituels et les Béguins, depuis les annalistes du XVIe siècle jusqu'aux études les plus récentes. Un second chapitre rapporte les origines des premières communautés de Béguins. Pieux dévots d'Olivi, qu'ils vénérèrent après sa mort en 1298 comme un saint, ils ne voulaient au début rien d'autre qu'une vie spirituelle plus fervente et plus sincère au sein de l'Église elle-même, sans aucune tentative de schisme, conformément à l'esprit de leur maître. Le troisième chapitre évoque la personnalité et l'œuvre de ce singulier personnage que fut Arnaud de Villeneuve, à la fois médecin, théologien et prophète. Grand ami des Béguins sans en faire partie, il leur vint souvent en aide. Les opuscules qu'il leur

adressa nous fournissent des témoignages précieux sur leur vie avant les persécutions. Les chapitres suivants retracent toute l'histoire de ce mouvement spirituel : les premiers antagonismes au sein de l'ordre franciscain, la paix relative sous Clément V, puis les bulles pontificales, les condamnations et les procès de l'inquisition sous le pontificat de Jean XXII. Les Spirituels et les Béguins disparaîtront sous de telles sanctions, d'ailleurs déçus dans leur vaine attente des événements qui, croyaient-ils, devaient se produire entre 1330 et 1335 et leur rendre justice.

Parmi les accusations portées contre les Spirituels figurent leur assimilation de l'Église charnelle avec l'Église actuelle, de l'Antéchrist mystique avec le pape Jean XXII, leur prétention à être les seuls à imiter vraiment et complètement la pauvreté du Christ et de ses apôtres. Leur interprétation du Commentaire sur l'Apocalypse de Pierre Jean Olivi entraîna sa condamnation en 1326.

Ce mouvement s'étendit bien au-delà de la Provence : de Perpignan à Nice et de la côte méditerranéenne à la ligne Toulouse-Avignon. Ses grands centres furent Narbonne, Lodève et Béziers. Il fut suscité par des préoccupations religieuses plutôt que sociales ou politiques.

M. M. publie en appendice plusieurs documents inédits : quatre opuscules ascétiques de Pierre Jean Olivi qui, traduits en provençal, ont contribué à former la spiritualité des Béguins ; l'interrogatoire des Spirituels de Narbonne et de Béziers à Avignon par Michel de Césène, ainsi qu'une série de documents de l'inquisition de Provence transcrits dans les volumes 27, 28, 34 et 35 de la collection Doat de la Bibliothèque nationale de Paris.

On saura gré à M. M. d'avoir su dégager l'originalité de ce mouvement religieux. Il lui voue une grande sympathie, mais oublie parfois trop que les disciples d'Olivi ne surent pas garder l'attitude déférente de leur maître vis-à-vis de l'Église et de ses délégués. Notons aussi que ces Béguins n'ont rien de commun avec les Béguins d'Europe septentrionale (voir *Bull.* VIII, n° 2517).

G. M.

3159. M. DE MONTOLIU. *Ramon Llull i Arnau de Vilanova.* — Barcelona, Editorial Alpha, 1958 ; in 8, 173 p.

Il ne s'agit guère, dans ce volume, de comparer les deux personnalités de Raymond Lulle et d'Arnaud de Villeneuve. En réalité, M. de M. y donne deux études distinctes, quoique les deux figures étudiées soient voisines dans le temps et même dans l'espace. La partie consacrée à Lulle est la plus importante (p. 9-123) : on y trouve une biographie succincte, une classification des œuvres (trop sommaire), des exposés sur Lulle comme philosophe, apologète, mystique, littérateur et poète, et sur son influence. On le voit, ce ne sont là que des vues partielles sur une personnalité qui se signala par d'autres aspects encore, et notamment par le zèle missionnaire. La partie consacrée à Arnaud de Villeneuve (p. 127-160) est surtout attentive à donner une esquisse de sa biographie et une analyse de ses œuvres. La bibliographie finale (p. 161-171), en dépit de l'utilité qu'elle peut fournir, nous a semblé présenter des lacunes sérieuses. Ainsi pourquoi les éditions de Raymond Lulle ne font-elles pas mention de celle de l'*Art de contemplacio* par J. H. Probst ? Pourquoi M. de M. ignore-t-il les éditions et travaux de M. R. Manselli sur Arnaud de Villeneuve (voir p. ex. *Bull.* VIII, n° 342) ?

F. V.

3160. *Le Roman de vrai amour and Le Pleur de sainte Ame.* Edited by A. S. BATES. With a Chapter by M. BISHOP (Contributions in Modern

Philology, 24). — Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press, 1958 ; in 8, 100 p. et 3 pl. Dl. 4.

L'unique copie manuscrite qui contient ces deux poèmes religieux en français médiéval se trouve aujourd'hui aux États-Unis : c'est le ms. *Ithaca, Cornell University Library, B. 59.* Il fut écrit en 1426 et son premier propriétaire fut le chancelier de Fribourg en Suisse, Petermann Cudrefin. Les deux poèmes sont les œuvres d'auteurs différents : le premier serait du début du XIVe siècle et originaire de la France de l'est, tandis que le second pourrait être de la main de Petermann Cudrefin lui-même. Le chapitre de l'introduction qui analyse les deux poèmes, est dû au professeur M. Bishop, de Cornell University ; il met en lumière le procédé de Petermann Cudrefin, consistant à imiter la manière du *Roman de vrai amour*, mais avec un génie poétique qui lui est propre, pour célébrer l'amour de Dieu. F. V.

3161. H. Schmidinger. *Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters.* — Römische histor. Mitteilungen 1 (1956-57) 106-129.

Trace l'évolution suivie par les historiens médiévaux dans la représentation de la personne papale. Tandis qu'au haut moyen âge une biographie de pape devait se calquer sur certains traits traditionnels d'une figure idéale, au point de vue spirituel autant que corporel, au bas moyen âge, quand l'autorité des papes fut discutée, on en souligna aussi les erreurs et les faiblesses ; leur portrait fut plus fidèle à leur véritable caractère et à leur valeur individuelle. Le courant naturaliste de la Renaissance accentuera cette tendance, tout en soulignant en même temps l'aspect de puissance et de majesté de la fonction papale. H. B.

3162. M. Delle Piane. *Intorno ad una bolla papale : la « Pastoralis cura » di Clemente V.* — Rivista Storia Diritto ital. 31 (1958) 23-56.

Avec la constitution « Pastoralis cura » (1313) de Clément V, la suprématie politique du Saint-Empire est formellement répudiée par la curie romaine. On y découvre l'expression formelle de ce courant de pensée politique qui, en soutenant les droits des royaumes particuliers contre l'universalisme de l'Empire, élaborait le concept d'État souverain. G. M.

3163. R. Kuiters O. E. S. A. *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate secundum Aegidium Romanum* (Bibliotheca augustiniana Medii Aevi, series II : Studia theologica et philosophica, 2). — Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1949 ; in 4, XII-69 p.

Le P. K. expose la doctrine de Gilles de Rome contenue dans son *De ecclesiastica potestate* et dans ses *Quaestiones in II Sentent.*, sur le pouvoir ecclésiastique, le pouvoir temporel et leurs mutuels rapports.

Le doctrinaire théocratique fait résider toute la puissance de l'Église dans le souverain pontife. Il reconnaît de droit naturel l'existence du pouvoir temporel, mais subordonne celui-ci au pouvoir ecclésiastique. Ce dernier peut intervenir de deux manières dans les affaires temporelles : médiatement et directement, en tant qu'avec la médiation de l'Église, il veille à ce que le pouvoir temporel poursuive sa fin surnaturelle ; immédiatement quoique non directement quand, sans l'intervention du pouvoir inférieur, il intervient occasionnel-

lement et pour certains motifs dans des cas ne relevant pas de son objet propre. Cette doctrine sera reprise dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII.

Le P. K. fait remarquer combien la pensée doctrinale de Gilles de Rome est subtile, car il s'exprime beaucoup plus en philosophe et en théologien qu'en canoniste. Son erreur fut de confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'homme individuel et la société publique. G. M.

3164. I. Rodríguez Rodríguez O. S. A. *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa* (Dissertatio ad lauream in Facultate Historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae). — Madrid, Tip. Flo-Rez, 1958 ; in 8, 221 p. Pes. 100.

Le P. R. dresse le tableau des oppositions qui séparèrent les séculiers et les réguliers entre 1300 et 1311, à propos de l'exemption notamment. Il étudie longuement les arguments de Gilles de Rome contre celle-ci. Mais, au concile de Vienne, l'exemption fut défendue par le cistercien Jacques de Thérines. Le P. R. analyse ses positions et reconnaît leur « impartialité ». Il en publie une question inédite *De exemptionibus* d'après *Lille Bibl. munic. 450*, f. 62-82, avec les variantes de *Dijon 339* et *Vienne 4257* (p. 152-209). Ce texte éclaire certains aspects de l'œuvre du concile de Vienne. F. V.

3165. F. Rubió O. S. A. « *De regimine principum* », *de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media.* — Ciudad de Dios 173 (1960) 32-71.

Le P. R. étudie l'influence directe ou indirecte du traité de Gilles de Rome sur les « Miroirs des princes » espagnols de la fin du XIII^e^ siècle et du XIV^e^. Il constate, une fois de plus, combien, parmi les écrits du genre, il acquit la plus large notoriété dans les milieux culturels de l'époque et influença grandement la littérature postérieure, d'autant plus qu'il fut rapidement traduit en français et en espagnol. G. M.

3166. *Glosa castellana al « Regimiento de Príncipes » de Egidio Romano.* Edición, estudio preliminar y notas de J. Beneyto Pérez T. I-III, *Indices* (Biblioteca española de escritores políticos). — Madrid, Instituto de estudios políticos, 1947-1948 ; 4 vol. in 8, XXXVIII-332, 352, 428 et 24 p. Pes. 100.

M. B. présente la version castillanne glosée du *De regimine principum* de Gilles de Rome. L'auteur en est le « Frère » Jean García de Castrojeriz, qui fut peut-être franciscain et réalisa la traduction du *De regimine* à la demande de don Barnabé, évêque d'Osma de 1331 à 1351. Dans ses gloses, le moine espagnol a inséré de nombreuses citations d'autorités et d'abondants exemples et anecdotes qui témoignent de sa haute formation culturelle et de l'influence très pénétrante des fables orientales. G. M.

3167. Ch. T. Davis. *An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami.* — Proceedings Amer. philos. Society 104 (1960) 662-676.

Bonne vue d'ensemble sur la vie, les écrits et la pensée de Remigio de' Girolami, dominicain florentin de grande renommée en son temps et que beaucoup

considèrent comme ayant été le maître de Dante à Santa Maria Novella. L'étude littéraire et doctrinale est surtout basée sur les deux recueils les plus importants des traités et des sermons de Remigio : *Florence Naz. Conv. soppr. C. 4. 940* et *G. 4. 936*. Les matières les plus diverses y sont touchées : théologie, philosophie, politique, science économique etc., qui révèlent une large érudition. Remigio professe une grande admiration pour la gloire de l'ancienne Rome et pour la « vertu » de ses héros. A la paix romaine, il oppose les factions politiques et les luttes économiques qui déchirent Florence. Ses vues sur la structure de la société sont inspirées d'Aristote. Le conflit entre le bien commun et le bien individuel ne peut être qu'apparent, car le bien commun inclut sans aucun doute le bien individuel. Pour Remigio, l'intérêt de l'État est d'un poids plus décisif que les exigences de la justice particulière ; il insiste sur les devoirs du citoyen envers l'État plutôt que sur les devoirs de l'État envers le citoyen. Son horreur du désordre semble le porter à une dangereuse idéalisation de l'État. Son interprétation d'Aristote se distingue en cela de celle de saint Thomas mais, par contrecoup, elle l'incite à mitiger les tendances hiérocratiques de son maître. M. D. compare sa position dans la question des relations entre Église et État à celle de Gilles de Rome et de Ptolémée de Lucques. Si, comme eux, Remigio admet la réduction *ad unum* des deux pouvoirs, il cherche à en minimiser les conséquences. Le pape est la tête de la chrétienté et sa juridiction s'étend sur le pouvoir séculier *ratione delicti vel defectus iudicis principalis*, mais non *directe et principaliter*. Pour le bien de l'Église, le Christ n'a pas voulu confier à son vicaire le *dominium temporalium*. Les deux pouvoirs, quoique l'un soit supérieur à l'autre, ont des moyens et des buts distincts. En même temps cependant Remigio concède que la *potentia secularis oritur ab ecclesiastica*, et il semble qu'on puisse relever dans sa pensée une certaine évolution vers le hiérocratisme, lorsque ses vues dépassent les limites de la commune pour envisager le domaine plus vaste du *regnum* et de l'*imperium*. H. B.

3168. C. Bellinati. *Studi danteschi*. — Padova, Tipografia Antoniana, 1959 ; in 8, 45 p.

Des trois passages de la *Divine Comédie* analysés par M. B. (*Inferno* XXXVI, 74-142 ; *Purgat.* XI, 25-30 et XV, 1-6), le premier surtout nous intéresse ici. Dans l'épisode d'Ulysse, interprété comme le symbole de l'anxiété de l'homme sans cesse à la recherche de la vérité, les commentateurs, selon M. B., ont trop appuyé sur la parenté avec certains textes de Cicéron, Ovide, Horace et Sénèque, laissant dans l'ombre la signification chrétienne qui les transforme chez Dante ; ou bien ils ont négligé de citer d'autres sources d'inspiration, tels le livre II des *Tusculanae Disputationes*, le *Contra Gentiles* de saint Thomas et les épîtres de saint Paul. Dans la pensée de Dante, la « folie » d'Ulysse consisterait en ce que le héros païen aurait rabaissé l'intelligence humaine au rang de passion aveugle et irrésistible. H. B.

3169. G. Ricciotti. « *Andovvi poi le vas d'elezione* ». — Nuovo Diaskaleion 1 (1947) 12-17.

Ce vers de Dante (*Inferno* II, 28) ne s'inspire pas de *II Cor.* 12, 2-4, où saint Paul ne parle que d'un ravissement au troisième ciel et au paradis, mais de l'apocryphe *Visio Pauli*, où l'apôtre passe aussi par l'enfer et le purgatoire. Déjà le commentateur médiéval de la *Divine Comédie* François da Buti signalait cette source comme un *libro che non à approvato*. A ce propos M. R. rappelle les conclusions de Th. Silverstein sur la tradition des traductions médiévales de la *Visio* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, 414). H. B.

3170. R. Palgen. *Dante und Origenes.* — Österreich. Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Kl., Anzeiger 96 (1959) 214-227.

M. P. rassemble tous les textes du *Paradiso* représentant les bienheureux sous la forme d'un corps sphérique et lumineux, ou y faisant allusion. Il rapproche cette conception de la théorie analogue d'Origène, laquelle fut condamnée au synode de Constantinople de 543. Le poète, selon lui, aurait pu concevoir cette représentation platonicienne en s'inspirant du dernier chapitre du *Breviloquium* de saint Bonaventure : *De gloria paradisi.* Il y est question en effet de la *claritatis subtilitas, agilitas et impassibilitas* des corps glorieux, mais nullement de leur apparence sphérique. Cependant il était naturel que, suivant la cosmologie antique, les intelligences soient imaginées sous cette forme, comme les *beati motori* des sphères célestes. D'autre part, des rapprochements avec certains passages du *De principiis* d'Origène (en particulier II, 11, 6), où après la mort les âmes passent d'abord dans un « paradis terrestre » qui est une *schola animarum,* un *eruditionis locus,* un *auditorium,* font mieux comprendre la manière dont Dante conçoit le purgatoire (chants X-XXVII) comme une école, un lieu d'enseignement, dont le directeur est le sage Caton, les maîtres Virgile et Stace. Dante se rattache ainsi clairement aux représentations eschatologiques du christianisme hellénistique. H. B.

3171. J. Chierici. *Le « M » e l'« Aquila » : due simboli cristiani nel Paradiso di Dante.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4653-4654.

M. Ch. recherche une interprétation satisfaisante des chants XVIII-XX du *Paradiso.* Ces trois chants, dédiés à la gloire de Jupiter, forment un tout bien agencé où sont abordés les problèmes de la justification et de la prédestination. Après avoir rappelé les figures qui apparaissent dans les sept sphères célestes, de la lune à Saturne, M. Ch. passe en revue les explications données par les commentateurs anciens et modernes aux symboles de l'*M* et de l'aigle, en constatant que les interprétations ne font que se compliquer avec le temps sans parvenir à une solution satisfaisante (chap. II-IV). Il remonte alors aux Pères de l'Église et aux prédécesseurs médiévaux de Dante, chez qui le symbole de l'aigle signifie d'ordinaire le Christ (chap. V). Il propose finalement (chap. VI) sa solution : le *M* désignerait Marie et l'aigle serait la figure du Christ, ou du moins de certains de ses « officia particularia ». Thèse de 203 p., en microfilm Dl. 2.65. H. B.

3172 A. Simone. *Noterella dantesca. Il primo ricco patre.* — Giornale ital. Filol. 5 (1952) 167-168.

Les commentateurs de Dante sont d'accord pour reconnaître dans le *primo ricco patre* (*Inf.* XIX, 117) qui reçut la donation de Constantin, le pape Silvestre Ier. Trouvant sans doute ce rare accord trop beau pour être vrai, M. S. se risque à proposer « une interprétation hardie », mais qu'il croit pouvoir justifier. Au lieu de Silvestre il voit saint Pierre lui-même, la donation formant selon l'expression courante le *patrimonium sancti Petri,* et la richesse ferait allusion à l'infinie richesse spirituelle du vicaire du Christ. Cette interprétation, qui ne manque pas de subtilité, ralliera sans doute peu de suffrages. H. B.

3173. M. Delle Piane. *Appunti preliminari per uno studio su Pietro Dubois.* — Studi senesi 64 (1952) 355-394 ; 65 (1953) 7-52.

Dans un premier article M. D. P. présente une bibliographie critique des principales études parues depuis un siècle sur Pierre Dubois et qui trahissent une grande diversité de jugement. Dans un second article, consacré aux écrits du légiste, il constate que l'accord s'est réalisé sur la paternité des traités principaux et aussi sur la plus grande partie des secondaires. G. M.

3174. M. Delle Piane. *Vecchio e nuovo nelle idee politiche di Pietro Dubois.* — Studi senesi 65 (1953) 299-349, 454-491.

La pensée politique de Pierre Dubois correspond dans ses grandes lignes à la conception commune médiévale : unité de la société chrétienne, mais distinction dans cette unique société de deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, dérivés tous deux de Dieu. Cette société, qui a Dieu pour fin, poursuit la paix et la justice.

Pierre Dubois défend l'universalité de l'*auctoritas sacrata pontificum*. Le pape est l'organe suprême, le *princeps* de l'Église. S'il s'oppose si fortement à Boniface VIII, c'est parce qu'il le considère comme hérétique. Toutefois apparaissent déjà ce patriotisme, cette idée de la France peuple élu de Dieu dans la chrétienté, cette prétention du roi de France à contrôler le travail de la hiérarchie ecclésiastique et à juger en matière de foi, ce qu'on a appelé la « religion royale ». Pierre Dubois réclame aussi la spiritualisation et la désappropriation de l'Église, sans nul doute pour mieux la soumettre au pouvoir royal.

Ce légiste est un témoin caractéristique d'une époque qui s'efforce de contenir encore dans un cadre traditionnel des idées politiques nouvelles. G. M.

3175. P. Stella. *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il « De intellectu et specie » del cosidetto « De quatuor materiis ».* — Salesianum 21 (1959) 125-170.

Dans ses Quodlibets V, q. 14 et IV, q. 21, Henri de Gand avait prétendu concilier Aristote et Platon en ce qui concerne l'origine de nos connaissances : on peut parler d'une *species impressa* pour la connaissance sensitive, mais aucunement pour la connaissance intellectuelle. Hervé de Nédellec, disciple de saint Thomas, tint à réfuter le maître gantois ; il le fit dans une partie de son ouvrage *De quatuor materiis*, titre arbitraire d'un écrit qu'il vaudrait mieux intituler, note M. S., *Contra Henricum de Gandavo ubi impugnat Thomam*. M. S. édite la partie qui intéresse la noétique. L'édition est basée sur *Cambridge Gonv. and Caius Coll. 516-302* (le texte le plus complet), *Bordeaux 147, Vat. lat. 859, Vat. Borgh. 315, Venise Marc. Z. lat. 139 (2010), Worcester Cathedr. 69*. Le savant éditeur ajoute des textes de deux autres défenseurs de saint Thomas : Robert de Colletorto et Bernard d'Auvergne. Il constate par ailleurs que Hervé de Nédellec reste étranger à Durand de Saint-Pourçain et à Jacques de Metz. O. L.

3176. V. Heynck O. F. M. *Zur Busslehre des Vitalis de Furno.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 163-213.

Le maître franciscain Vital du Four († 1327) rédigea en 1295 son Commentaire sur le livre IV des Sentences, conservé en reportation dans *Vat. lat. 1095*, et son Quodlibet III après 1297. C'est dans ces deux écrits qu'il expose ses vues sur l'influence de l'absolution sacramentelle. Saint Thomas d'Aquin applique l'hylémorphisme au sacrement de pénitence : les actes du pénitent (contrition, confession) font partie de l'essence du sacrement à titre de matière ; l'absolution

en est la forme. Pour Jean Duns Scot, au contraire, l'absolution seule constitue l'essence du sacrement ; les actes du pénitent ne sont requis que de nécessité de précepte. Chronologiquement parlant, Vital du Four se situe entre les deux. Le P. H. lui consacre une excellente étude. L'absolution sacramentelle n'atteint directement que la rémission de la faute et ne produit pas, comme telle, l'infusion de la grâce, œuvre directe de Dieu. En cas de nécessité, quand la confession est impossible, la contrition remet la faute, mais en considération du sacrement. La formule de l'absolution est à la fois indicative (*te absolvo*) et invocative (*in nomine Patris* etc.). Pour mettre en lumière l'originalité de Vital du Four, le P. H. consacre la plus grande partie de son exposé à l'étude des théologiens du temps. Certains contemporains ne se sont guère préoccupés du problème : tels Jean Quidort, Guillaume de Peyre de Godin, Richard de Mediavilla. Vital du Four se range dans le sillon de Hugues de Saint-Cher, Guillaume de Méliton, saint Bonaventure et surtout saint Thomas d'Aquin. Cependant il se sépare d'eux en deux points : l'absolution remet la faute, mais n'a pas d'influence sur la rémission des peines temporelles dues au péché ; en dehors du sacrement, la contrition n'a par elle-même aucun pouvoir pour remettre la faute ; si elle le fait, c'est en vertu du sacrement. Vital du Four n'insiste d'ailleurs nullement sur la théorie hylémorphique qui, pour saint Thomas, faisait de la contrition la partie essentielle du sacrement. Cette étude du P. H., préparée par plusieurs de ses enquêtes du même genre, se recommande par l'abondance de la documentation et la clarté de l'exposé. O. L.

3177. *Meister Eckhart.* A Modern Translation by R. B. Blakney (Harper Torchbooks, 8). — New York, Harper & Brothers, 1957 ; in 8, xxviii-333 p. Dl. 1.45.

Ce volume reproduit une traduction d'œuvres eckhartiennes parue pour la première fois en 1941 (New York, Harper & Brothers). Le traducteur n'a apporté aucun changement à son texte, quoique depuis 1941, on le sait, des éditions critiques (dont celle de Stuttgart) et des travaux sur les œuvres de Maître Eckhart se soient multipliés. M. B. traduit les *Reden der Unterscheidung*, le *Liber Benedictus*, le traité *Von Abegescheidenheit* et un choix de 28 sermons allemands d'après l'édition de F. Pfeiffer (on constate que nombre des sermons ici traduits n'appartiennent pas au groupe de ceux dont, dans cette édition, l'authenticité est sûre) ; enfin, des fragments divers et le *Rechtfertigungschrift* d'après l'édition de A. Daniels. Il est regrettable que M. B., dans ses notes, ait négligé de donner les références aux éditions des sermons et des fragments traduits (d'autant plus que leur numérotation ne correspond pas à celle de Pfeiffer). En revanche, ces notes établissent d'utiles rapprochements entre les écrits d'Eckhart ici traduits et la *Rechtfertigungsschrift*. F. V.

3178. Meister Eckhart. *Selected Treatises and Sermons.* Translated from Latin and German, with an Introduction and Notes by J. M. Clark and J. V. Skinner (Classics of the Contemplative Life). — London, Faber & Faber, 1958 ; in 8, 267 p. Sh. 27.

Cette traduction complète en quelque sorte celle que M. C. a publiée en 1957, en la faisant précéder d'une bonne introduction dont nous avons dit les mérites (voir *Bull.* VIII, n° 360). Cette fois, aidé par M. S., il donne encore une introduction (p. 13-49), mais destinée surtout à présenter les œuvres, allemandes et latines, dont la traduction fait suite. Ajoutons que les œuvres traduites sont les suivantes : parmi les œuvres allemandes, deux sermons (*Iustus in perpetuum*

vivet et *Praedica verbum*), les *Reden der Unterscheidung*, le *Liber benedictus* et le traité *Von Abegescheidenheit* ; parmi les œuvres latines, un choix de sermons et des fragments des commentaires sur l'Exode et sur saint Jean. F. V.

3179. Meister Eckehart. *Ausgewählte Predigten und Traktate. Von der Geburt der Seele.* Übertragen und eingeleitet von E. K. Pohl (Denker). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1959 ; in 12, 303 p. et 8 pl.

Cette anthologie de textes eckhartiens traduits en allemand moderne ne prétend pas donner un exposé systématique de la pensée du mystique rhénan. Les extraits sont cependant groupés autour de trois thèmes : Dieu et l'homme, la connaissance de Dieu, la vie intérieure. Au nombre de plus d'une trentaine, ces fragments sont pris presque tous aux sermons latins et allemands. En outre, les traités *Vom edlen Mensch* et les *Reden der Unterscheidung* sont traduits intégralement, de même que des extraits du *Buch der göttlichen Tröstung*. L'introduction (p. 13-44) donne une synthèse sur la biographie, l'œuvre et la doctrine de Maître Eckhart. On regrette que le traducteur n'ait pas indiqué les références exactes des extraits traduits dans les éditions existantes. F. V.

3180. *Meister Eckhart der Prediger.* Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Herausgegeben von U. M. Nix O. P. und R. Öchslin O. P. — Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 8, VIII-284 p.

Ce volume de mélanges constitue une nouvelle et belle contribution à l'étude doctrinale de Maître Eckhart. Les œuvres d'Eckhart déjà publiées dans l'édition de Stuttgart expliquent que de telles études se multiplient de plus en plus. L'intérêt de celles-ci vient de ce qu'elles s'attachent surtout à l'œuvre d'Eckhart comme prédicateur. Les axes de pensée des sermons allemands sont décrits longuement et patiemment, par le P. H. Fischer S. J. (*Grundgedanken der deutschen Predigten*, p. 25-72) et en particulier leur enseignement sur Dieu, un et trine, par R. Öchslin O. P. (*Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten*, p. 149-166). M. B. Dietsche étudie le *Seelengrund* dans les sermons allemands et latins (*Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, p. 200-258), travail qui nous paraît le plus fouillé sur le sujet actuellement, et Mme H. Piesch l'ascension de l'homme vers Dieu d'après le traité *De l'homme noble* (*Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt « Vom Edlen Menschen »*, p. 167-199). Enfin M. U. Plotzke définit l'œuvre d'Eckhart comme prédicateur (*Meister Eckhart der Prediger*, p. 259-283). Il faut ajouter à ces travaux quelques autres qui, sans avoir trait directement à la prédication, éclairent cependant la pensée d'Eckhart : la signification et la structure des commentaires scripturaires, par Mgr J. Koch (*Sinn und Struktur der Schriftauslegung*, p. 73-102) ; révélation et obéissance, par H. Kunisch (*Offenbarung und Gehorsam, Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit*, p. 104-148). L'introduction, par Mgr J. Koch (p. 1-24), résume ses études sur la biographie et le procès de Maître Eckhart (voir *Bull.* VIII, n° 2540). F. V.

3181. A. Dempf. *Meister Eckhart* (Herder-Bücherei, 71). — Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 12, 190 p. Mk. 2.20.

Déjà en 1934 M. D. avait publié un petit volume reproduisant le texte d'une dizaine de conférences sur Maître Eckhart. Cette fois il publie une œuvre de vulgarisation, aussi peu alourdie de références que possible, mais à recommander en raison de la réflexion prolongée qu'on y découvre. On y trouve d'abord un exposé

rapide de la biographie et de l'activité littéraire de Maître Eckhart. La partie centrale est consacrée ensuite à sa doctrine. M. D. met en relief les quatre « nouveautés » qu'il considère dans cet enseignement : une nouvelle philosophie de l'esprit, la conception de la grâce comme *geistliches Sein*, la notion d'essence et d'existence et l'idée du retour à l'Un. On trouvera un florilège de textes traduits, ayant trait à l'union mystique, p. 145-180. F. V.

3182. F. Vandenbroucke O. S. B. *Eckhart (Maître)*. — Dictionn. Hist. Géogr. ecclés. 14 (1960) 1385-1403.

Cet article réunit et résume tout ce que les études eckhartiennes permettaient de considérer comme acquis vers 1959 concernant les œuvres, les éditions et les traductions de Maître Eckhart ; sa biographie et ses diverses activités : théologique, spirituelle et littéraire ; sa doctrine ; son orthodoxie et son procès ; et enfin son influence. Cette synthèse n'a malheureusement pu tenir compte des travaux récents de Mgr J. Koch (voir *Bull.* VIII, nº 2540). Une coquille : col. 1389, ligne 12, lire *Blakney* et non *Blackwey*. La bibliographie est donnée au fur et à mesure de l'exposé. F. V.

3183. A. Maier. *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. Bd. I-V (Storia e Letteratura, 22, 37, 41, 52, 69). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949-1958 ; 5 vol. in 8, 307, 318, 388, IX-405 et IX-385 p.

Ces cinq volumes prennent place à côté de l'ouvrage monumental de P. Duhem et constituent une somme extraordinairement documentée sur l'état de la philosophie de la nature à la fin du moyen âge, c'est-à-dire plus exactement du XIVe siècle. Le tome I, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, met en relief la part prise par Jean Buridan, Thomas Bradwardine et le groupe des « averroïstes italiens » du XIVe siècle, chacun selon l'orientation qui lui est propre, dans l'établissement de nouveaux principes, d'une nouvelle problématique et d'une nouvelle conception du monde. Le tome II, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (2e éd.), étudie en détail deux problèmes particuliers : celui de la « grandeur intensive » et celui de l'*impetus*, tandis que le tome III, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (2e éd.), entreprend l'examen de trois autres problèmes, ceux de la structure de la substance matérielle, de la gravitation et des « Formlatituden ». Les travaux reproduits dans ces deux tomes ont déjà été publiés ailleurs : ceux du tome II dans la série des *Veröffentlichungen des Kaiser-Wilhelm-Institut für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari*, Rome 1939 et 1940 ; ceux du tome III dans la même série, 1943. Le tome IV, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, reprend parfois des travaux antérieurs parus en diverses revues. Mlle M. se place ici dans une perspective plus philosophique que dans les tomes I à III, examinant les problèmes de la double vérité, du temps, de la quantité, de l'énergie, de la cause finale, des lois de la nature. Enfin le tome V, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, aborde, lui aussi, quelques thèmes philosophiques : *motus est actus entis in potentia* ; *forma fluens* ou *fluxus formae* ; le mouvement comme grandeur intensive ; mécanique céleste et lois du mouvement ; influences platoniciennes sur la mécanique scolastique ; le mouvement sans cause ; l'essence de l'*impetus*. Il faut remarquer que Mlle M., en ces cinq tomes, a exploité une très abondante littérature manuscrite, provenant surtout de la Bibliothèque Vaticane. Quant aux auteurs étudiés et cités (parfois longuement et d'après les manuscrits), ils sont assurément la plupart de ceux qui ont illustré la théolo-

gie de cette époque, mais aussi des « naturalistes », tels Jean Buridan qui est sans doute l'auteur le plus cité par Mlle M. et vers lequel convergent la plupart des enquêtes contenues en ces volumes. « Le siècle qui va du Commentaire sur la Physique de Gilles de Rome (1277) au *Traité du ciel et du monde* de Nicolas Oresme (1377), sans être le premier siècle classique de la physique, est sans doute un siècle classique de la philosophie de la nature » (t. V, p. 382). F. V.

3184. F. Wetter. *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gotteschau* (Analecta Gregoriana, 92). — Romae, Universitas Gregoriana, 1958 ; in 8, viii-236 p. L. 2000.

M. W. s'est appuyé, pour écrire cette bonne dissertation, sur le *De statu animarum sanctarum ante generale iudicium* de Benoît XII. Ce traité, dont ne furent publiés que des textes fragmentaires dans les *Annales ecclesiastici* de O. Raynaldus (t. VI, Lucques 1750), se lit dans *Vat. lat. 4006*, f. 16-225 et mériterait une édition critique. Après avoir rappelé sommairement le calendrier de la controverse sur la vision faciale, jusqu'à la constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336, et après avoir décrit le traité susdit, M. W. en analyse attentivement « les arguments du IIIe et du IVe traité » : cette vision s'inscrit au terme d'une manifestation progressive de Dieu, qui atteint sa pleine mesure au jugement dernier ; l'aspiration de l'âme à retrouver le corps est alors comblée ; elle y reçoit la récompense de ses bonnes œuvres. M. W. met ensuite en parallèle avec cette doctrine celle qui regarde le châtiment éternel. On remarque les pages finales, où il compare la doctrine de Benoît XII à celle des théologiens qui l'ont précédé, depuis Pierre Lombard (p. 217-233). F. V.

3185. F. Copleston S. J. *A History of Philosophy*. Vol. III : *Ockham to Suárez* (Bellarmine Series, 14). — London, Burns Oates & Washbourne, 1953 ; in 8, ix-479 p. Sh. 30.

3186. F. Copleston S. J. *Histoire de la philosophie*. III : *La Renaissance*. — Tournai, Casterman, 1958 ; in 8, 514 p. Fr. 225.

Il est impossible de résumer ici cet ouvrage monumental, qui prend place parmi les meilleures synthèses relatives à cette période de « renaissance » dans tous les domaines, qui va du XIVe au XVIe siècle. Le P. C. a considéré en effet que le XIVe siècle devait ouvrir ce volume sur la Renaissance, et il s'est attaché longuement à l'œuvre et à la pensée de Guillaume d'Ockham et de son école, comme plus loin il s'attache, pour le XVIe siècle, à François Suarez. Ces deux noms sont loin de représenter cependant tout ce que le volume entend décrire. Retenons en particulier les chapitres sur le renouveau de la philosophie de la nature, sur celui de la philosophie politique et sur le « réveil du platonisme ».

Un chapitre, le XIIe, est quelque peu inattendu : au milieu d'un exposé qui se tient fermement aux grandes lignes de la philosophie de ces trois siècles, M. C. a introduit un exposé, par ailleurs très travaillé, sur « le mysticisme spéculatif », ce qui semble déborder son dessein initial ; on s'étonne de plus de voir ce chapitre inclure des sections sur Denys le Chartreux et sur Gerson (Nicolas de Cues fait l'objet d'un chapitre spécial, le XVe).

Le lecteur pressé pourra lire utilement le dernier chapitre, « brève revision des trois premiers volumes », grande fresque dont ce tome n'a détaillé que le troisième panneau. La bibliographie (p. 458-476) est à la fois trop détaillée pour servir utilement l'usager désireux simplement d'orienter ses lectures, et trop peu complète pour que le véritable chercheur puisse s'y fier entièrement. Le traducteur a inscrit en marge la pagination de l'original anglais, de quoi faciliter les recours aux endroits signalés par l'index (p. 477-509). F. V.

3187. J. L. Grigsby, Jr. *A Preliminary Study of the « Liber Fortunae », a Fourteenth-Century French Poem.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 1191.

Ce poème français, plutôt didactique, fut composé en 1345. Apparenté au *Roman de la Rose* et à la *Consolatio Philosophiae*, son contenu le rapproche davantage encore de la *Somme le Roy*, du *Miroir du monde*, du *Manuel des péchés* et du *Poème moral*. Parmi ses sources est cité l'*Elucidarius* d'Honorius d'Autun. M. G. n'est pas parvenu à identifier son auteur, qui était prêtre. Trois manuscrits en sont connus, tous trois du milieu du XV^e^ siècle : deux complets, *Paris Nat. fr. 12460* et *Philadelphie, University of Pennsylvania Library, French 16* (voir *Bull.* VIII, n° 3188) ; un fragmentaire, *Clermont-Ferrand Bibl. munic. 356*. M. G. s'est efforcé de reconstituer le texte dans son état primitif en corrigeant les déviations subies au cours du siècle qui sépare les manuscrits actuels de l'original. Il publie, comme spécimen, les 500 premiers vers du texte, sur les 4771 qu'il compte. Dissertation de 171 p., en microfilm Dl. 2.50. H. B.

3188. J. L. Grigsby, Jr. *A New Manuscript of the French « Liber Fortunae ».* — Romania 80 (1959) 447-460.

M. G. fait connaître un manuscrit jusqu'ici inconnu du *Liber Fortunae*, poème didactique français écrit par un inconnu en 1345 (voir *Bull.* VIII, n° 3187). Ce manuscrit a été acquis par l'University of Pennsylvania Library à Philadelphie et y porte la cote : *French 16*. Il date du milieu du XV^e^ siècle. Après l'avoir décrit, M. G. analyse le contenu du poème, songe où la Fortune apparaît à l'auteur pour lui expliquer la vision, qu'il a eue dans sa cellule de prison, de la roue de la Fortune tournée par la déesse. La seconde partie est une espèce de manuel des péchés, destiné à l'instruction religieuse des laïcs. H. B.

3189. A. Grion O. P. *Legenda B. Fratris Venturini, Ordinis Praedicatorum.* — Bergomum 30 (1956) n° 4, p. 11-110.

Cette vie du Bx. Venturin de Bergame fut écrite un an après sa mort en 1346. Le P. G., après une introduction historique (p. 11-37), publie le texte du manuscrit appartenant autrefois au couvent des dominicains de Cividale en Frioul et conservé aujourd'hui aux archives du couvent Saint-Dominique de Bologne. Les variantes des autres manuscrits connus sont indiquées dans l'apparat. H. B.

3190. T. Kaeppeli O. P. *Lettera inedita di Venturino da Bergamo a un canonico di S. Frideswide, Oxford (1332-4).* — Archivum Fratr. Praedic. 24 (1954) 189-198.

Relégué en Provence après la faillite du pèlerinage à Rome des flagellants en 1335, le Bx. Venturin de Bergame se tourna vers l'apostolat épistolaire. D'une correspondance qui dut être très vaste on ne connaissait jusqu'ici qu'une dizaine de lettres, adressées à des destinataires français, italiens et allemands. Le P. K. en ajoute une onzième, destinée cette fois à un Anglais, le chanoine de Saint-Augustin Roger, du monastère de Sainte-Frideswide à Oxford. C'est une réponse à un appel à l'aide de ce chanoine, tourmenté par l'esprit de blasphème. Venturin lui prodigue les conseils pour résister aux tentations, spécialement celles de l'orgueil et de l'esprit d'élévation. Cette lettre est antérieure au séjour en Provence : elle date de Bologne entre 1332 et 1334. Le texte en est

conservé en 7 manuscrits et le P. K. le publie (p. 194-198) en se basant surtout sur *Cambridge St. John's Coll. 84.* H. B.

3191. A. Grion O. P. *L'epistolario del beato Venturino da Bergamo (1304-1346).* — Miscellanea Adriano Bernareggi. A cura di L. Cortesi (Monumenta Bergomensia, 1. — Bergamo, B. Barbarigo, 1958 ; in 8, 830 p. L. 4000) 595-630.

C'est par sa correspondance plus que par sa *Legenda* (voir *Bull.* VIII, n° 3189) qu'on peut atteindre la véritable personnalité du Bx. Venturin de Bergame. Celui-ci comptait de multiples destinataires disséminés aux quatre coins de l'Europe. Mais de sa nombreuse correspondance, onze lettres à peine sont aujourd'hui conservées. Dix d'entre elles étaient connues depuis longtemps (cf. J. Quétif-J. Échard, *Scriptores Ord. Praed.* I, 620-623), et une onzième a été éditée naguère par le P. T. Kaeppeli O. P. (voir *Bull.* VIII, n° 3190). Ces lettres s'échelonnent de 1332 à 1340. Sauf pour celle publiée par le P. Kaeppeli (c'est la première en date : entre 1332 et 1334) leur texte n'est guère satisfaisant, même dans l'édition de G. Clementi (*Il B. Venturino da Bergamo, Storia e documenti,* Rome 1904). En particulier, la « lettre à sœur Marguerite » (1336) est connue sous une forme un peu plus longue dans le manuscrit conservé autrefois au couvent dominicain de Cividale, aujourd'hui aux Archives du couvent Saint-Dominique à Bologne (voir *Bull.* VIII, n° 3189). Le P. G. publie en appendice les deux textes de cette lettre, celui de Clementi et celui du manuscrit de Cividale. F. V.

3192. F. Pegues. *The Fourteenth-Century College of Aubert de Guignicourt at Soissons.* — Traditio 15 (1959) 428-443.

Au XIV^e siècle la fondation de collèges universitaires prit une grande expansion, mais ces nouveaux venus étaient tous rattachés à quelque ancien centre. La fondation d'un collège par Aubert de Guignicourt à Soissons est bien originale en ce sens qu'il restait provincial.

Aubert, qui devint doyen de Soissons en 1335, fonda son collège vers 1345. Il voulut y former dix-huit jeunes gens de 13 ans au moins, originaires de son village natal de Guignicourt et des environs immédiats, pour en faire des lettrés au service de l'Église. Une procédure spéciale assurait le recrutement des candidats. Aubert créait ainsi dans la vallée supérieure de l'Aisne une communauté spirituelle et stimulait l'activité intellectuelle dans cette région provinciale.

M. P. publie en appendice les statuts établis par Aubert de Guignicourt pour son collège de Soissons, d'après *Archives nat. L. 743, n° 58.* G. M.

3193. Jean de Ripa. *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones I et II.* Édition critique par A. Combes (Textes philosophiques du moyen âge, 8). — Paris, J. Vrin, 1961 ; in 8, xxxv-433 p.

Nous avons déjà dit ici toute l'importance que Mgr C. accorde au Commentaire sur les Sentences de Jean de Ripa, le docteur franciscain « super-subtil » (voir *Bull.* VIII, n^os 377-379 et 2547). Les *Conclusiones* qu'il avait éditées en 1957 étaient un *extractio* de ce Commentaire. Cette fois il entreprend de donner le texte critique du commentaire lui-même, dont seul est connu intégralement le premier livre. Dans le volume que nous présentons ici, Mgr C. n'en publie que le *Principium* et les deux premières questions du *Prologus.* Celui-ci est en effet divisé en trois parties, dont la première contient cinq questions et les deux

suivantes une seule. Les questions de ce prologue non encore publiées dans ce volume le seront dans un volume ultérieur.

On pourrait s'étonner de ne trouver dans ce volume que les deux premières questions. En réalité, elles sont assez étendues et comprennent chacune quatre articles. Leur texte est accompagné d'un apparat critique très soigné et de notes parfois étendues qui en facilitent la lecture et la compréhension, notamment par l'examen des sources. Ces deux questions correspondent aux f. 2 à 42 du manuscrit de base de l'édition, *Paris Nat. lat. 15369*, et aux pages 21 à 28 des *Conclusiones*. Mgr C. explique dans l'introduction que ce Commentaire a dû être composé vers 1354, comment se partagent les familles qu'on peut découvrir parmi les neuf manuscrits connus et quelles raisons lui font préférer le manuscrit susdit comme manuscrit de base. En appendice, on trouve un texte de la distinction VII, q. 2, du Commentaire de Grégoire de Rimini sur le deuxième livre des Sentences, dont Jean de Ripa veut se séparer, à propos de l'intellect et de l'intellection dans sa q. 1, a. 4 ; puis le texte de la première question de la distinction XIV du livre III du Commentaire sur les Sentences d'Adam Woodham, d'après *Paris Nat. lat. 15894*, sur la connaissance de l'essence divine, souvent cité par un « annotateur » anonyme, dont on lit des notes dans les marges du manuscrit de base de l'édition. Les sources de cet « annotateur », théologien de la fin du XIV^e^ siècle, forment l'objet d'un dernier appendice. Quelques regrets minimes : que Mgr C. n'ait pas facilité la tâche de son lecteur en lui donnant dans l'introduction un rappel succinct de la provenance des manuscrits (il ne les cite que par leur sigle, en règle générale), que l'édition citée de Grégoire de Rimini ne soit pas rappelée au lecteur de la même manière et qu'une bibliographie n'ait pas été ajoutée. Mais ces remarques de détail ne doivent pas faire sous-estimer le labeur immense de Mgr C. F. V.

3194. P. Wyser O. P. *Der Seelengrund in Taulers Predigten.* — Lebendiges Mittelalter (voir *Bull.* VIII, n° 3152) 204-311.

Le P. W. commence par rappeler les interprétations que les médiévistes ont données de la doctrine de Tauler sur le *Grund* de l'âme. Parmi les plus récents de ces essais figurent ceux de M. Kunisch (voir *Bull.* I, n° 857) et de M. C. Kirmsse (voir *Bull.* I, n° 1183), le premier voyant dans le *Grund der Seele* de Tauler le lieu de la rencontre de l'âme et de Dieu, le second l'équivalent de la *mens* des scolastiques, et même de la *ratio superior* de l'école augustinienne. Le P. W. croit qu'il faut chercher plus profondément et décrire la relation du *Grund* de l'âme avec tout ce qui est en elle : actes, états, puissances.

A cet effet, il commence par examiner la terminologie de Tauler, mettant en relief la signification mystique de ce *Grund* de l'âme comme « origine et commencement de toute spiritualité et de toute vie spirituelle » (p. 242). Cet *Urgrund* ne se distingue guère de la *substantia* des scolastiques, de l'« essence » de l'âme, de son *istikeit*. Mais la comparaison de la notion taulérienne avec celle d'Eckhart révèle entre elles une étroite parenté en même temps que leur opposition à bien des aspects des notions correspondantes du thomisme et de l'albertinisme. Tauler évite cependant « toutes les ambiguïtés monistes de son maître Eckhart » (p. 282), en affirmant le caractère créé du *Grund* de l'âme. Mais celui-ci étant l'image divine, l'ascension mystique selon Tauler paraît être au P. W. « la transposition de la mystique extatique de Plotin et de Proclus dans la mystique chrétienne » (p. 308) : Tauler, en effet, cite deux fois Proclus, traduit par Guillaume de Moerbeke à la fin du XIII^e^ siècle.

On le voit, cet article donne bien plus que ne l'indique son titre ; un exposé de toute la mystique taulérienne, et même de la mystique eckhartienne. Il prend place parmi les travaux dont le chercheur ne pourra se passer. F. V.

3195. E. Obermayer-Marnach. *Zur Gründungsgeschichte der Universität Wien. Zwei Inedita aus dem Register Papst Urbans V.* — Mitteil. Instit. Österreich. Geschichtsforsch. 68 (1960) 434-437.

Mme O.-M. a trouvé dans les registres du pape Urbain V deux documents susceptibles d'éclairer les origines de l'université de Vienne. Ce sont deux lettres datées d'Avignon, les 12 et 22 septembre 1364, par lesquelles le pape demande au duc Rodolphe IV d'Autriche des précisions sur la fondation envisagée et charge l'évêque de Brixen d'une enquête dans ce but. Le bref de fondation lui-même ne date que du 18 juin 1365. H. B.

3196. P. G. Ricci. *Sulla tradizione manoscritta del « De remediis ».* — Rinascimento 6 (1955) 163-166.

En se basant uniquement sur une collation partielle des manuscrits du *De remediis* conservés dans les bibliothèques florentines, M. R. les distribue en deux familles qui représenteraient deux rédactions différentes du traité, la seconde postérieure à la diffusion de la première en 1366. La tradition manuscrite remonterait à deux archétypes différents et la souscription du notaire Franceschino da Fossadolce, selon laquelle il aurait copié le manuscrit *Venise Marc. Z. L. 475* sur l'autographe de 1366, présente toutes les marques de la véracité. M. A. Del Monte n'a pas tardé à donner son avis au sujet de cette théorie, qui va à l'encontre des constatations qu'il a faites jusqu'à présent (voir *Bull.* VIII, n° 3197). H. B.

3197. A. Del Monte. *Sul testo del « De remediis » petrarchesco.* — Filologia romanza 3 (1956) 84-86.

M. Del M., qui prépare l'édition critique du *De remediis utriusque fortunae*, réfute l'opinion de M. P. G. Ricci (voir *Bull.* VIII, n° 3196) qui, en s'appuyant sur une base trop étroite, voulait diviser la tradition manuscrite en deux familles et y reconnaître deux rédactions différentes du traité, dont la première daterait de 1366. M. Del M. maintient que les variantes relevées par M. R. ne sont que des fautes de copistes. Le manuscrit *Venise Marc. Z. L. 475*, en particulier, n'a pas la valeur que veut lui attribuer M. R., car il ne faut pas se fier à la souscription qui en ferait une copie directe de l'autographe de Pétrarque. H. B.

3198. V. Branca. *Notizie di manoscritti.* — Lettere italiane 12 (1960) 73-76.

M. B. signale sept manuscrits inconnus jusqu'ici du *De vita solitaria* de Pétrarque et cinq du *De re uxoria* de l'humaniste vénitien François Barbaro (†1454). H. B.

3199. L. Minio Paluello. *Il « Fedone » latino con note autografe del Petrarca (Parigi, Bibl. Naz., Cod. lat. 6567A).* — Atti Accad. naz. Lincei, Serie VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 4 (1949) 107-113.

Pétrarque cite le *Timée*, mais ne fait que de rares allusions à d'autres dialogues, en particulier au *Phédon*. Il dit cependant avoir dans sa bibliothèque *Platonis libellos...in latinum versos aliquot numquam alias visos*. Il s'agissait sans doute

du *Ménon* et du *Phédon* dans la traduction d'Henri Aristippe. M. M. P. a identifié l'exemplaire du *Phédon* dans *Paris Nat. lat. 6567A* en reconnaissant la main de Pétrarque dans les notes marginales qui y accompagnent le texte. Le manuscrit, du début du XIV^e^ siècle, fut copié à Paris sur l'exemplaire légué à la Sorbonne par Gérard d'Abbeville en 1271 ; il passa ensuite en Italie, pour revenir au château de Blois, puis à Fontainebleau et finalement à Paris. Les notes de Pétrarque, assez peu nombreuses, semblent dater de la fin de sa vie. M.M.P., grâce à elles, essaie de découvrir quelles étaient les préoccupations dominantes du poète lisant le *Phédon*. H. B.

3200. J. A. Wein. *Petrarch's Politics (1333-1353).* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 879-880.

M. W., qui ne cache pas combien les idées de Pétrarque ont été l'objet d'interprétations divergentes, croit que l'orientation générale du poète peut se définir par son rêve de l'unité italienne, avec Rome pour capitale, régissant l'empire du monde. Sa dissertation (Columbia University) a pour but de justifier cette définition en suivant l'évolution politique du poète de 1333 à 1353. M. W. y distingue trois périodes : de 1333 à 1347 Pétrarque mise sur Robert de Naples ; en 1347 ses espoirs se reportent sur Cola di Rienzo ; après l'échec de celui-ci, il se tourne vers Charles IV et les Visconti. Cette multiplicité d'attitudes ne doit pas faire illusion : sous toutes ces tendances, Pétrarque poursuivait toujours le même but final et celui-ci commandait aussi son comportement à l'égard des républiques italiennes. Dissertation de 213 p., en microfilm Dl. 2.80. H. B.

3201. L. F. Casson. *A Fourteenth Century Concordance to the Vulgate. MS. Grey 48 b 1 in the South African Public Library, Cape Town.* — Libri, Internat. Library Review 10 (1960) 111-128.

Après un rapide coup d'œil sur la progression des concordances verbales de la Bible depuis Hugues de Saint-Cher jusqu'à Jean de Raguse et Jean de Ségovie, M. C. décrit dans tous ses détails ce manuscrit de 708 pages, examine sa disposition et le situe parmi les différents types médiévaux : c'est un exemplaire de la recension de Conrad de Halberstadt, laquelle remonte aux environs de 1310. Les caractères paléographiques du manuscrit le font dater de la seconde moitié du XIV^e^ siècle et sa décoration, assez semblable à celle des concordances datant du règne de Charles V, incite M. C. à lui proposer une origine parisienne, vers 1350-1380. Le scribe, unique semble-t-il, n'était pas très soigneux ni très instruit. Les références bibliques, beaucoup moins complètes que dans les concordances modernes, s'élèvent néanmoins à un total d'environ 150.000. H. B.

3202. R. Lievens. *Jordanus van Quedlinburg in de Nederlanden.* Een onderzoek van de handschriften (Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, reeks VI, 82). — Gent, Secretarie der Academie, 1958 ; in 8, XIX-406 p. et 7 pl.

L'ermite de Saint-Augustin Jourdain de Saxe ou de Quedlinburg (av. 1300-1380) commença sa carrière comme lecteur à Erfurt, puis comme inquisiteur à Magdebourg, pour devenir bientôt provincial de Saxe-Thuringe en 1346-1351. La fin de sa vie fut surtout consacrée à la prédication et aux travaux littéraires. Ce sont ces derniers que M. L. étudie surtout dans la première partie de son travail, et c'est l'un des mérites de son ouvrage. En plus des *Collectanea*

Augustiniana, comme on a appelé plus tard son ouvrage consacré à l'histoire de son Ordre et du *Liber vitasfratrum*, on y rencontre des sermons, des opuscules spirituels et des commentaires (du *Pater*, des *articuli fidei*, du psautier). Ces œuvres, que M. L. décrit avec soin, en en retranchant les écrits inauthentiques, ont été répandues dans les Pays-Bas à la fin du moyen âge, soit en traductions en moyen-néerlandais, soit dans le texte latin. Comme le prouvent 76 manuscrits conservés dans les bibliothèques de Belgique et de Hollande, et 12 autres de traductions en moyen-néerlandais conservés en dehors de ces deux pays, cette diffusion a été considérable. L'objet principal de ce volume est précisément la description attentive de ces manuscrits, l'un après l'autre (p. 157-388). Quelques extraits sont édités critiquement (p. 89-155). Malgré la citation d'Anatole France que l'auteur s'est plu à mettre au début de cette description : « Je ne sais pas de lecture plus attrayante, plus douce que celle d'un catalogue [de manuscrits] », il reste que cette partie est faite pour être consultée plutôt que lue par agrément. F. V.

3203. R. Lievens. *Ruusbroec-handschrift E.* — Spiegel der Letteren 4 (1960-61) 209-210.

Le manuscrit de Ruysbroeck désigné par *E* dans l'inventaire de W. de Vreese et originaire de l'abbaye du Parc à Louvain était disparu après avoir été décrit par le chanoine J. David vers 1860. Après avoir réintégré son abbaye, pour passer ensuite par différentes mains, ce témoin des *XII Dogheden* a été repéré finalement dans une vente à Munich et récemment acquis par la Bibliothèque de l'Université de Leiden, où il porte désormais la cote *2636*. H. B.

3204. Martin von Amberg. *Der Gewissensspiegel.* Aus den Handschriften herausgegeben von S. N. Werbow (Texte des späten Mittelalters, 7). — Bielefeld, E. Schmidt, 1958 ; in 8, 115 p. et 1 pl. Mk. 8.80.

Ce petit traité inédit, qui fut écrit avant 1381, se situe dans la ligne des ouvrages en langue vulgaire qui, à la fin du moyen âge, ont voulu donner au peuple chrétien une synthèse de la foi et des obligations morales. On y trouve une exposition du *Credo*, du *Pater* et du décalogue, des chapitres sur les péchés capitaux, les béatitudes, les dons du Saint-Esprit, les œuvres de miséricorde, les cinq sens, les fêtes et les jours de jeûne, et enfin des conseils pour la vie spirituelle. L'auteur est un prédicateur qui aime citer des exemples ; il les prend notamment aux actes des martyrs et aux vies des saints, tout autant qu'à la littérature spirituelle de son temps qui lui est familière. Il reste 21 copies manuscrites de ce traité : M. W. cherche à établir leurs relations et à les répartir en groupes. Le manuscrit *Heidelberg Univ. Pal. germ. 439*, de la fin du XIV^e siècle, paraît le plus proche de l'archétype et sert de base à l'édition. L'apparat tient compte de toutes les variantes des autres témoins. En appendice, M. W. reproduit des fragments, parfois étendus, qui figurent en certains de ces manuscrits à l'exclusion des autres, ainsi qu'un glossaire. F. V.

3205. P. van Overzee. *Het humanisme als levensbeschouwing in de Nederlanden.* I : *Moderne Devotie, bijbels humanisme, humanistisch Christendom* (Uit het land van Rembrand). — Amsterdam, C. Hafkamp, 1948 ; in 8, 173 p.

M. v. O. est convaincu que l'humanisme aux Pays-Bas eut d'autres caractères, à la fin du moyen âge, que l'humanisme italien : il eut en effet comme

soucis majeurs la réforme religieuse et le retour à la Bible. Aussi le début de son ouvrage brosse-t-il un tableau historique de la *Devotio moderna*, de ses principaux représentants et de son influence, notamment dans le domaine de l'organisation des études. Quant à l'« humanisme biblique », M. v. O. s'étend quelque peu sur des noms comme ceux de Wessel Gansfort, Rodolphe Agricola et Érasme. Avant de passer ensuite à l'histoire de l'humanisme hollandais depuis la Réforme, il publie en traduction néerlandaise des fragments de l'*Imitatio*, d'Érasme et de Jean Brugman. F. V.

3206. *A Commentary on the « Benedictus »*. Edited from the Two Extant Middle English Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary by B. Wallner (Lunds Universitets Årsskrift, n. F., Avd. 1, Bd. 53, 1). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1957 ; in 8, xxx-29 p. et 1 pl. Kr. 8.

Les manuscrits qui contiennent ce commentaire du *Benedictus* sont *Londres Lambeth Pal. 472*, f. 252-259, et *Newcastle, Public Library, Thomlinson Section of the Reference Department*, f. 102-104 (manuscrit inconnu jusqu'à présent). Le premier est daté de 1493, le second de 1660, mais tous deux sont bien du XV^e^ siècle. L'édition est basée sur le manuscrit de Lambeth, avec en notes les variantes de l'autre. Ce manuscrit de Lambeth présente certaines affinités avec *Londres Brit. Mus. Harley 2397*. On a plus d'une fois attribué ce petit traité à Walter Hilton en raison de similitudes de doctrine avec l'œuvre de celui-ci et en raison du fait que le manuscrit de Lambeth contient certaines de ses œuvres. Sans que cette attribution paraisse impossible à M. W., il ne la croit pas assurée définitivement. L'auteur a dû vivre cependant à la fin du XIV^e^ siècle. Quelques notes sur le vocabulaire et la langue de ce traité révèlent une provenance du sud-est des Midlands. Le manuscrit de Lambeth appartient certainement à la région londonienne, mais l'origine du texte est plus nordique. Le manuscrit de Newcastle trahit, lui aussi, une origine plus nordique. Un glossaire facilite la lecture du traité. L'édition est très soignée. F. V.

3207. A. C. Friend. *Analogue in Cheriton to the Pardoner and His Sermon.* — JEGP, Journal English Germanic Philol. 53 (1954) 383-388.

M. F. relève une série de parallèles ou similitudes entre le *Pardoner's Tale* de Chaucer et les sermons d'Odon de Cheriton († 1245-46). Ceux-ci sont conservés en trois collections : sur les évangiles des dimanches et fêtes du Seigneur (1219), sur les évangiles des autres fêtes de l'année, sur les épîtres du dimanche (1224). Chaucer y a-t-il puisé directement ? C'est possible, mais peu probable, car les *exempla* dont il s'agit étaient largement répandus au XIV^e^ siècle. H. B.

XV^e^ s. **3208.** M. de Castro O. F. M. *Un incunable de Fr. Francisco Eximeniz, O. F. M., en la Biblioteca universitaria de Santiago.* — Gutenberg-Jahrb. 35 (1960) 127-131.

La *Vita Cristi*, écrite en catalan par François Eiximenis, fut traduite en castillan en 1496 par le premier archevêque de Grenade, Fernando de Talavera. Seul, sans doute, fut publié le premier volume de cette traduction. C'est d'un exemplaire de cette édition qu'il s'agit ici, conservé à la Bibliothèque de l'Université de Santiago de Compostelle. Le P. de C. le décrit sommairement et en cite quelques extraits. H. B.

3209. J. A. Soggin. *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma (Dublin, Trinity College, C. 5. 26, Fo. 34^b-38^a).* — Atti Accad. naz. Lincei, Ser. VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 6 (1951) 400-410.

Le manuscrit *Dublin Trinity Coll. C. 5. 26* faisait partie, au début du XVII^e siècle, de la collection d'écrits vaudois rassemblée par l'archevêque d'Armagh James Ussher. Le traité sur le mariage qu'il contient est écrit en provençal de la fin du moyen âge. Avant d'en publier le texte (p. 405-410), M. S. analyse son contenu et en souligne l'importance dans la littérature vaudoise antérieure à la Réforme. Toute la partie juridique s'inspire du Décret de Gratien et des Sentences de Pierre Lombard. L'auteur reconnaît explicitement le caractère sacramentel du mariage et son indissolubilité. Il conseille la pratique du *trinoctium castitatis*, à l'exemple du jeune Tobie. H. B.

3210. J. A. Soggin. *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma (Dublin, Trinity College, Ms. C. 5. 26, fo. 34^b-38^a). Epilegomena.* — Atti Accad. naz. Lincei, Ser. VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 14 (1959) 259-262.

M. S. revient au traité vaudois sur le mariage dont il a publié antérieurement le texte (voir *Bull.* VIII, n° 3209), pour y faire quelques corrections et signaler sa parenté étroite avec Hus relevée récemment par M. A. Molnar, *Hus' « De matrimonio » and its Waldensian Version*, dans la revue tchèque *Communio Viatorum* 1 (1958) 142 sv. Cette parenté est si étroite que M. Molnar a pu publier parallèlement les deux textes. Hus écrivit son opuscule dans sa prison de Constance, probablement le 4 mars 1415, et l'antériorité de son texte sur le traité vaudois ne fait aucun doute. Le problème du passage de cet écrit des hussites aux vaudois reste à examiner. C'est en tout cas par l'intermédiaire de Hus que les Vaudois y puisent aux deux sources principales de leur texte : le Décret de Gratien et le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard. H. B.

3211. G. Petrocchi. *Un inedito trattatello ascetico sulla vita di Cristo.* — Giornale ital. Filol. 5 (1952) 44-55.

M. P. édite (p. 47-55) un petit traité de méditation sur la vie du Christ contenu dans *Venise Marc. ital. 5020* (*I. 19*), du XV^e siècle. Sans avoir la valeur littéraire ni l'ampleur des *Meditationes vitae Christi*, il ne manque pas de fraîcheur et de simplicité. La vie du Christ est distribuée en sept méditations pour chacun des jours de la semaine. Elle est écrite en dialecte vénitien, sans qu'on puisse dire si ces caractéristiques linguistiques remontent à l'auteur ou au scribe. Cette indécision ne permet pas à M. P. de proposer son attribution à l'augustin Jérôme de Sienne, dont les lettres voisinent dans le manuscrit. H. B.

3212. *Todesgeschichte des Johannes Huss und des Hieronymus von Prag.* Beide um ihres Glaubenswillen verbrannt zu Konstanz am 6. Juli 1415 und am 30. Mai 1416. Geschildert in Sendbriefen des Poggius Florentinus. — Konstanz, Fr. Bahn, 1957 ; in 12, 143 p. Mk. 3.95.

Nouvelle édition de ces lettres, dont les deux premières ont trait au procès et au supplice de Jean Hus, et la troisième au supplice de son disciple Jérôme de Prague. Le texte des deux premières reproduit celui qu'on trouve dans l'édition de J. G. Munder (Constance 1925 et 1926). La dernière s'appuie sur une

« traduction » de 1536. Concernant le caractère apocryphe des deux premières, dont ne paraît pas se douter l'éditeur, renvoyons à l'article de R. G. Salomon (voir *Bull.* VIII, n° 3213). F. V.

3213. R. G. Salomon. *Poggio Bracciolini and Johannes Hus.* A Hoax Hard to Kill. — Journal Warburg Courtauld Institutes 19 (1956) 174-177.

M. S. établit l'inauthenticité des lettres fameuses attribuées au Pogge et relatant le procès et la mort de Jean Hus au concile de Constance. Il s'agit d'une mystification dont les premières traces remontent au XIX^e siècle. F. V.

3214. P. De Vooght O. S. B. *L'hérésie de Jean Huss* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 34). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, XIX-494 p. Fr. 350.

3215. P. De Vooght O. S. B. *Hussiana* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 35). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, VII-450 p. Fr. 400.

Dom De V. rassemble dans ces deux volumes le résultat d'études très prolongées, et on peut assurer qu'ils sont, à l'heure actuelle, le travail le meilleur et le plus monumental sur la vie, l'œuvre et la pensée de Jean Hus. Il fait remarquer à juste titre que les historiens qui se sont occupés de Hus jusqu'à présent, à quelques rares exceptions près, ont été influencés par les polémiques, soit des catholiques contre cet « hérétique », soit des protestants allemands contre cet ennemi prétendu de tout ce qui est germanique. Et il faut ajouter que depuis la « libération » de la Bohème, les historiens tchèques célèbrent en lui « le premier propagateur du socialisme marxiste-léniniste ». Dom De V. a voulu « connaître un homme » et « donner une interprétation de son œuvre, née du contact direct avec elle ». Sa connaissance approfondie du XV^e siècle — et de la langue tchèque — lui a permis de réaliser ce dessein.

Le premier volume dresse un tableau de cette vie qui a soulevé tant de polémiques contradictoires. L'auteur n'a pas voulu alourdir son récit de discussions qui auraient fait perdre le fil directeur. Le style est alerte, volontiers mordant, ce qui ne manque pas de soutenir l'intérêt du lecteur. Il est sans doute difficile de donner ici un résumé de cette histoire pathétique, qui culmine dans l'exécution décrétée par le concile de Constance, malgré les protestations de Hus jusque sur le bûcher. Le théologien lira surtout le dernier chapitre, le XII^e, sur « l'hérésie de Jean Huss ». Il y apprendra que celui-ci voulut avant tout « arracher les hommes au péché ». Quelle interprétation loyale faut-il donner alors aux thèses condamnées qui lui valurent le bûcher ? Seule la 9^e, « la dignité papale vient de l'empereur, et l'achèvement, tout comme l'institution du pape partit de la puissance de l'empereur », mérite sûrement la qualification d'hérétique. D'autres, les 27^e, 28^e et 29^e, n'en sont que les conséquences logiques. Mais dom De V. souligne que la situation de fait de la papauté lors du concile de Constance pouvait fournir une excuse à Hus, quoique celui-ci se soit fourvoyé sur la question de droit. L'auteur n'hésite pas à souligner également les propres « fautes des Pères du Concile », en même temps d'ailleurs que « la faute de Hus » qui fut d'ameuter les foules contre la hiérarchie.

Le second volume contient des études de détail, groupées autour de quelques thèmes : l'Église, l'épiscopat, l'eucharistie, les indulgences, et quelques questions

spéciales. La plupart ont déjà été publiées en diverses revues, mais dom De V. y a apporté des retouches. Parmi les études neuves, il faut citer notamment celle consacrée à « la part de saint Augustin dans le *De Ecclesia* de Huss » (p. 66-92), deux éditions de textes : le *Tractatulus de potestate clavium* et les *Acta in Curia Romana* de Jean de Jenštejn (p. 161-185 et 422-441) d'après *Vat. lat. 1122*, f. 30-38 et 162-169, textes difficiles à trouver dans les éditions plus anciennes. Ajoutons que les études de détail ici reproduites font souvent l'examen de telle ou telle des propositions condamnées et celui des rapports entre Hus et Wyclif ; dom De V. constate que la pensée de Hus ne fut pas le décalque pur et simple d'idées analogues de Wyclif. Au total, il faut chaleureusement féliciter dom De V. de ces deux volumes qui rétablissent dans sa vérité une image devenue méconnaissable. F. V.

3216. E. Werner. *Antihussitisches Pamphlet oder Taboritischer Traktat ? Eine Datierungsfrage.* — Wissenschaftl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe 9 (1959-60) 579-581.

Dans son ouvrage *Circumcellionen und Adamiten*, Berlin 1959, p. 135-140 (voir *Bull.* VIII, n° 1415), M. W. avait édité une « Défense des hussites contre l'empereur allemand », qu'il datait de 1421. M. F. Bartoš lui a signalé depuis lors qu'il avait déjà publié ce traité en 1931 et qu'il fallait, selon lui, le dater de 1412. A première vue cette dernière date paraît la plus probable. Mais M. W. énumère quelques difficultés sérieuses qu'elle soulève, tandis qu'elles disparaissent avec la date plus tardive. Il préfère donc maintenir celle-ci et considère l'écrit comme provoqué par le mouvement révolutionnaire du début de la seconde décennie du siècle, plutôt qu'issu des efforts réformateurs des années 1410-1412. H. B.

3217. H. Schmidinger. *La scoperta di un trattato politico del' 400 a Vienna.* — Atti del Convegno di studi delle fonti del Medioevo europeo in occasione del 70° della fondazione dell'Istituto storico italiano (Roma, 14-18 aprile 1953), Communicazioni (Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 1957 ; in 8, XXIII-113 p. L. 2500) 91-97.

Il s'agit du *Viridarium regum et imperatorum Romanorum* de Thierry de Niem, dont M. S. rappelle la découverte dans le manuscrit *Vienne Nat. Pal. 496* (voir *Bull.* VII, n° 765), en souligne l'importance dans l'œuvre de l'auteur et montre comment il permet de préciser les idées politiques de l'écrivain. A. Lhotsky et K. Pivec s'en sont d'ailleurs déjà occupés à plusieurs reprises et depuis lors en ont fait paraître une excellente édition (Stuttgart 1956). H. B.

3218. E. Brayer. *Un recueil de sermons, d'enseignements et d'exemples en ancien français, contenant des sermons de Pierre d'Ailly.* — Acad. Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus des Séances 1959, 126-128.

A côté d'enseignements pieux et d'*exempla* en langue vulgaire, le manuscrit *Cambrai Bibl. munic. 574* (400 folios ; XV^e s.) est surtout constitué d'un recueil de sermons selon l'ordre de l'année liturgique (f. 1^r-310^v). Ces sermons sont très disparates par l'étendue et par l'origine. M^lle B. distingue plusieurs étapes dans la constitution du recueil : après un noyau primitif et l'addition de deux sermons de S. Bernard et de quatre de S. Grégoire, le scribe a ajouté d'abord des sermons

de Maurice de Sully, des sermons anonymes pour la semaine sainte, une Information pour les curés au début du carême et enfin, dernière étape, cinq sermons de Gerson et neuf sermons inédits de Pierre d'Ailly. Nous n'avons ici qu'un bref résumé de la communication de Mlle B. ; elle sera publiée intégralement dans les *Notices et extraits de manuscrits*, t. 43. H. B.

3219. G. A. Brunelli. *La « Science de bien mourir » di Jean Gerson.* — Studi francesi 4 (1960) 67-70.

On admet généralement que cet opuscule fut écrit entre 1400 et 1404. Mgr P. Glorieux hésitait à le dater de 1404 et à voir en lui le « petit traité... pour aprendre a morir » que Gerson envoyait à son père moribond pendant l'été de 1404 (voir *Bull.* VIII, nº 1724), car deux autres opuscules du chancelier pouvaient remplir le même rôle : la *Doctrine comment il se faut commander a Dieu* et *Comment on doit méditer devant la separation de mort*. M. B. croit pouvoir lever cette hésitation en décelant dans la *Science* des indices qui permettent de l'identifier avec le traité envoyé en 1404. Sans avoir été écrit pour le seul père de Gerson, c'est seulement à l'occasion de sa mort prochaine qu'il aurait été mis en circulation. H. B.

3220. A. Combes. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.* T. III : *L'évolution spontanée de la critique gersonienne.* Première partie (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 5, 2). — Paris, J. Vrin, 1959 ; in 8, 327 p. Fr. 36.

Nous avons déjà rendu compte des deux premiers tomes de cet ouvrage (voir *Bull.* V, nº 500 ; VI, nº 617). Après avoir donné le « dossier documentaire » concernant le jugement de Gerson sur la mystique de Jean Ruysbroeck, et après avoir minutieusement analysé « la première critique gersonienne », celle de l'*Epistola I ad fratrem Bartholomaeum* (t. I et II), Mgr C. commence maintenant à décrire l'« évolution spontanée » de la critique gersonienne, telle qu'elle a pu et dû se produire entre cette *Epistola* et la défense issue de Groenendael, soit durant la décennie qui suivit 1398 ou 1399. Mais ce dessein l'amène à élargir sa perspective, au point que ce nouveau tome se présente à peu près comme une sorte de synthèse de ce que laissent de solide à l'heure présente les travaux de Mgr C. lui-même et ceux des autres érudits qui se sont intéressés à Gerson. Si nous pouvons le citer lui-même, son dessein est, dans une première partie, de « s'attacher à préciser le point de départ, du triple point de vue de notre dossier documentaire, des travaux les plus récents en matière de chronologie, de toutes les données qu'il soit possible de fixer en ce qui touche au mysticisme de Gerson à l'époque de sa critique de Ruysbroeck. La seconde partie commencera à étudier l'évolution spontanée de la critique gersonienne en considérant, grâce au sermon *A Deo exivit*, Gerson comme prédicateur universitaire ». Tel est le contenu du présent volume. Dans le suivant, à paraître, la « troisième partie, consacrée aux *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*, ne nous autorisera à interroger, en Gerson, le « commentateur dionysien » qu'au prix d'une mise au point assez délicate. La quatrième nous conduira au point culminant de cette enquête, en nous permettant, grâce à l'*Annotatio doctorum qui de contemplatione locuti sunt* et surtout au *De mystica theologia*, d'atteindre, en Gerson, le théologien de la mystique » (p. 10).

Une fois de plus, on ne peut qu'admirer l'art incomparable dont Mgr C. a le secret : celui de lire un texte. Certes, on comprend la réaction de ces recenseurs dont parle Mgr C., angoissés en songeant au budget des bibliothèques qui se font

un devoir, à juste titre, d'acquérir ses œuvres. Mais si certains ont pu regretter cette « virtuosité » en d'autres circonstances que celle-ci, il reste que le volume présent et le suivant seront bien la meilleure synthèse actuelle des études gersoniennes, pour cette période de maturité qui comprend les dix premières années du XV^e siècle. F. V.

3222. P. S. NĂSTUREL. *Quelques observations sur l'union de Florence et la Moldavie.* — Südost-Forschungen 18 (1959) 84-89.

Confirme quelques détails de la vie du métropolite Grégoire de Moldovalachie (orthodoxe rallié au catholicisme et non sacré à Rome archevêque de la Moldovalachie latine) et de son successeur Damien, qui assista au concile de Florence, signa l'acte d'union du 5 juillet 1439, mais se rétracta peu après, comme nombre d'autres signataires à leur retour à Constantinople. H. B.

3223. J. HEGYI S. J. *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan* (Pullacher philosophische Forschungen, 4). — Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959 ; in 8, VII-176 p. Mk. 18.40.

L'ouvrage du P. H. comporte fondamentalement trois monographies, consacrées à chacun des trois commentateurs de saint Thomas qu'énumère le titre. Chaque fois, le plan est le même : rappels biographiques et bibliographiques, enseignement sur l'être, répercussion de cet enseignement en d'autres secteurs de leurs doctrine philosophique (ainsi, entre autres, la notion de personne et l'analogie). En conclusion, le P. H. remarque que ces trois auteurs, qui se suivent dans l'ordre chronologique, s'écartent en même temps et de plus en plus de saint Thomas, tout en restant d'authentiques disciples du Docteur angélique. Les textes cités sont presque toujours reproduits *in extenso*. On remarque un souci bibliographique qui se traduit surtout dans l'immense liste de titres que donnent les pages 155 à 173. F. V.

3224. M. PETROCCHI. *L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma cattolica* (Collana di storia religiosa, 4). — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958 ; in 12, 85 p. L. 500.

L'auteur — qu'il ne faut pas confondre avec un autre spécialiste de la spiritualité italienne du même nom, G. Petrocchi (voir *Bull.* VIII, n° 1987) — est particulièrement versé en histoire religieuse italienne et ses travaux portent sur la période étendue qui va du XV^e au XIX^e siècle. Le présent volume contient une série de cinq monographies sur des mystiques italiennes des XV^e et XVI^e siècles. Seule la cinquième n'intéresse pas ce *Bulletin*, ayant comme objet sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1604). Les autres étudient, brièvement à vrai dire, mais avec un sens synthétique qui empêche l'auteur de s'étendre plus qu'il ne faut, sainte Catherine de Bologne († 1463), sainte Catherine de Gênes († 1510), la bienheureuse Osanna Andreasi († 1505) et la bienheureuse Camilla Battista de Varano († 1524). M. P. fait remarquer en quoi ces mystiques sont de leur temps et comment elles se séparent, notamment, des extatiques antérieures qui, jusqu'à sainte Françoise Romaine, relèvent d'un symbolisme et d'un « timbre » typiquement médiévaux (p. 12). M. P. veut souligner que les analyses des mystiques qu'il étudie sont « un moment de l'histoire des idées et de l'histoire de la théologie de la Réforme catholique et du début de la Contre-Réforme » (p. 13). F. V.

3225. O. Mazal. *Eine neuerworbene Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek mit Schriften Thomas Ebendorfers.* — Biblos 9 (1960) 77-80.

M. M. fait connaître un manuscrit entré en 1957 à la Bibliothèque nationale de Vienne et coté *Ser. nov. 9329*. Il contient, à côté du *Manipulus curatorum* de Guy de Monte Rochen (f. 1r-120v), d'un *Tractatus de fide et symbolo apostolico* (f. 142r-182v) et du *Speculum peccatorum de contemptu mundi* de Bernardin de Sienne (f. 268r-274v), trois traités du théologien viennois Thomas Ebendorfer : *Tractatus de septem donis Spiritus Sancti* (f. 121r-141r), *De novem peccatis alienis* (f. 183r-247v) et *Tractatus de novissimis* (f. 247v-312v). L'écriture est contemporaine de l'auteur et le manuscrit doit avoir appartenu à un professeur de Vienne, si pas à la bibliothèque d'Ebendorfer lui-même. Le *De donis Spiritus Sancti* y est daté de 1452. C'est là un complément intéressant à la récente monographie consacrée à ce théologien par A. Lhotzky (Stuttgart 1957). H. B.

3226. P. Massi. *Magistero infallibile del Papa nella teologia di Giovanni da Torquemada* (Scrinium theologicum, 8). — Torino, Marietti, 1957 ; in 8, 176-IV p. L. 1300.

Après une introduction qui résume ce que l'on sait de la vie et des œuvres du cardinal dominicain Jean de Torquemada, M. M. examine sa pensée sur les pouvoirs du souverain pontife, celui de gouvernement et surtout celui de magistère. La question du magistère infaillible eut, au temps de Torquemada, une actualité parfois brûlante : qu'on se rappelle notamment le concile de Bâle et tous les tenants de la suprématie conciliaire. On doit constater que, dans toute son œuvre, la pensée du dominicain n'a pas évolué : le pape est le vicaire du Christ, il possède donc la plénitude du pouvoir, et dès lors celle du magistère. Tous les aspects, tant historiques que théoriques, de la pensée de Torquemada, sont abondamment illustrés par les textes, pris surtout à la *Summa de Ecclesia* ; mais M. M. cite peu les textes eux-mêmes. Il faut signaler les sections sur les sources de Torquemada en la matière (où figurent surtout le *Decretum* de Gratien et saint Thomas, p. 126-138) et sur les positions des théologiens de son temps (p. 138-145). F. V.

3227. Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. *Ausgewählte Texte aus seinen Schriften.* Herausgegeben, übersetzt und biographisch eingeleitet von B. Widmer. — Basel, B. Schwabe, 1960 ; in 8, 477 p. Fr. 24.

L'ouvrage que Mlle W. consacre au plus célèbre des Piccolomini, fondateur de l'Université de Bâle aujourd'hui cinq fois centenaire, se présente comme une biographie et comme un florilège.

La partie biographique ne comprend que le tiers de l'ouvrage ; elle n'en est pas moins dense et nuancée. Si sur l'énigmatique conversion d'Aeneas et ses mobiles Mlle W. ne peut offrir que des conjectures, celles-ci n'en sont pas moins plausibles. Rien, du reste, de ce qu'elle avance qui ne soit étayé par des déclarations d'Aeneas lui-même. La *Germania* du *poeta imperialisque secretarius* de Frédéric III lui paraît être le fourrier, sinon le père, du sentiment national en Allemagne. Et ceci par l'insistance d'Aeneas à aiguiller les humanistes germaniques vers les sources classiques de leur histoire.

Les textes qui constituent l'autre volet sont tirés des œuvres d'Aeneas et

de sa correspondance ; ils sont le juste reflet de la vie de celui *qui nolebat cecos sequi*. Une excellente traduction allemande leur fait face. Tout biographiques qu'ils veulent être, ils débordent les événements et jettent un jour agréable sur les idées du Siennois, soulignant la veine descriptive et le talent psychologique du portraitiste que fut cet Européen à l'esprit consciencieux et délié, fleuri et sec.

L'iconographie de ce mémorial est discrète et neuve. O. H.

3228. E. Staehelin. *Pius II. und die Gründung der Universität Basel. Die Stiftungsbulle vom 12. November 1459.* — Theol. Zeitschr. 16 (1960) 173-175.

Traduction allemande de la bulle de fondation de l'université de Bâle, à l'occasion de son cinquième centenaire.

3229. W. Werbeck. *Jacobus Perez von Valencia.* Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Beiträge zur historischen Theologie, 28). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 ; in 8, VI-273 p. Mk. 31.50.

L'ermite de Saint-Augustin Jacques Pérez de Valence (1408-1490) occupa diverses charges dans la province d'Espagne de son Ordre jusqu'à son élévation à l'épiscopat en qualité d'auxiliaire de Rodrigue Borgia, archevêque de Valence et futur pape sous le nom d'Alexandre VI. Il laissa des œuvres que M. W. étudie attentivement, parmi lesquelles un commentaire des psaumes, commencé entre 1460 et 1465, achevé vers 1480, imprimé peu après pour la première fois et reproduit bien souvent par la suite. M. W. étudie attentivement les sources de Pérez (surtout saint Augustin) et sa doctrine des divers sens de l'Écriture. Ses procédés exégétiques sont illustrés patiemment par une longue analyse de son commentaire des psaumes 26, 89, 39, 129 et 18. Cet examen, qui constitue la partie principale du travail (p. 138-209), met en relief le caractère méthodique de Pérez, en quoi il doit beaucoup à Nicolas de Lyre, et son attention à l'histoire du salut. Quelques aspects de sa doctrine sont étudiés enfin, qui permettent de voir en Pérez un théologien assez éclectique, certainement ni ockhamiste ni même scotiste, plutôt dans la ligne du thomisme et de la théologie franciscaine primitive, et dans celle de saint Augustin. Il s'inscrit dans la lignée des commentateurs des psaumes que son Ordre a donnés à l'Église, et dont Martin Luther sera bientôt un autre représentant. F. V.

3230. G. Giraldi. *Bibliografia delle opere di G. M. A. Carara.* — Rinascimento 6 (1955) 125-143.

Né à Bergame en 1438, Carara, humaniste en même temps que médecin (il devint docteur à Padoue en 1458, professa ensuite à Bergame, Brescia et Iseo), fut un écrivain et un orateur. Il mourut à Bergame en 1490. M. G. dresse le catalogue de ses œuvres, en indiquant autant que possible le titre exact d'après les manuscrits ou l'édition, les bibliothèques où ces textes sont conservés, l'incipit et l'explicit, les témoignages d'authenticité et un bref aperçu du contenu. Retenons ici seulement un *De fato et fortuna*, contenu dans *Bergame Bibl. civica Δ. IV. 17*, dédié à François Pontano et consacré au problème de la prédestination divine et de la liberté humaine. H. B.

3231. R. Ridolfi. *The Life of Girolamo Savonarola.* Translated by C. Grayson. — New York, Knopf, 1959 ; in 8, X-326 p. Dl. 7.50.

Comme la traduction française (voir *Bull.* VIII, n° 873), cette traduction anglaise a omis les notes critiques de l'original italien (voir *Bull.* VIII, n° 872).

3232. *Het Frensweger handschrift betreffende de geschiedenis van de Moderne Devotie.* Uitgegeven door W. Jappe Alberts en A. L. Hulshoff (Teksten en documenten uitgegeven door het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis, Rijksuniversiteit te Utrecht). — Groningen, J. B. Wolters, 1958 ; in 8, xxxiv-268 p. et 1 pl.

Ce manuscrit, *Utrecht Univ. 8. L. 16*, provient du couvent des chanoines de Windesheim à Frenswegen et présente une certaine parenté, quoique indirecte, avec *Bruxelles Bibl. roy. 8849-59*, ayant puisé aux mêmes sources que celui-ci, sources dont la principale est le *Chronicon Windeshemense* de Jean Busch. Écrit dans les dernières années du XV^e^ siècle, on y trouve notamment de larges extraits traduits d'une chronique de Frenswegen de 1494. Des notes critiques sur ces questions ont été rédigées par M. J. A. (p. VII-XVIII), tandis que le regretté H. est l'auteur d'une section sur l'histoire du monastère de Frenswegen (p. XIX-XXXII), qui fut fondé par le comte Bernard de Bentheim en 1394 et resta le dernier monastère de la congrégation, n'ayant été supprimé que sous le régime napoléonien. L'édition est accompagnée de notes explicatives, sur les sources et sur les personnes et événements auxquels le récit fait allusion. Ce récit est en fait l'histoire du premier siècle de toute la congrégation de Windesheim et une série de biographies de ses représentants principaux et de quelques personnages mêlés à son histoire. Il est surprenant qu'on n'y lise rien sur Thomas a Kempis. F. V.

3233. A. Niero. *Decreti pretridentini di due patriarchi di Venezia su stampa di libri.* — Rivista Storia Chiesa Italia 14 (1960) 450-452.

M. N. publie, d'après *Venise Biblioteca del Seminario 382*, deux décrets des patriarches vénitiens : l'un de 1497, condamnant les illustrations « déshonnêtes » des *Métamorphoses* d'Ovide ; l'autre, de 1510, soumettant aussi à une licence préalable l'impression des éditions commentées de l'Écriture. Ce décret précède ainsi les décisions prises à ce sujet par la IV^e^ session du concile de Trente et la X^e^ session du V^e^ concile de Latran de 1515. H. B.

XVI^e^ s. **3234.** L. W. Spitz. *The Philosophy of Conrad Celtis, German Arch-Humanist.* — Studies in the Renaissance 1 (1954) 22-37.

Comme chez beaucoup d'humanistes, la pensée de Conrad Celtis ne se présente pas sous la forme d'un corps de doctrines aux traits nettement dessinés. Il ne craint pas les contrastes : il combine le mysticisme platonisant avec le naturalisme aristotélicien ; il attaque l'Église et ses dogmes tout en accomplissant avec sérénité ses devoirs religieux ; sa vie morale est loin d'être irréprochable, mais sa fin est celle d'un dévot. Son dilettantisme philosophique se manifeste de bien des manières : il est sous l'influence du néoplatonisme de Marsile Ficin, mais en même temps il édite des ouvrages aristotéliciens ; tout en admettant l'influence des astres, il dénonce à l'occasion les erreurs des astrologues ; dans une ode *De fato et felicitate*, il cherche en vain la solution au problème de la liberté et du déterminisme. Ses indécisions ne l'empêchent pas de combattre avec assurance la scolastique. Malgré ses études à Cologne et Heidelberg, il rejette en bloc l'esprit et la méthode des médiévaux, leur reprochant leur langue inculte et leur manque d'intérêt pour la philosophie naturelle et les poètes. Sa conception

de Dieu et de la nature reflète les idées de l'humanisme florentin ; son théisme anticlérical s'accommode du culte de la Vierge et des saints, de la croyance aux miracles et aux pèlerinages. M. S. souligne, avec raison, qu'il n'y avait dans cette attitude aucune hypocrisie et que ce serait un jugement simpliste que de ranger cet humaniste plutôt indécis parmi les sceptiques et les rationalistes au sens moderne. H. B.

3235. K. Blockx. *De veroordeling van Maarten Luther door de Theologische Faculteit te Leuven in 1519* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling 31). — Brussel, Paleis der Academiën, 1958 ; in 8, xxxii-151 p.

M. B. commence par décrire soigneusement les sources auxquelles il faut recourir pour écrire l'histoire du jugement porté en 1519 par la Faculté de théologie de Louvain sur Martin Luther. Les œuvres de Luther, pénétrant à Louvain, — les thèses de Wittenberg et les *Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum*, — commencèrent par y provoquer des mesures d'ordre disciplinaire. Mais bientôt un examen approfondi fut commencé, parallèle à celui que la Faculté de Cologne avait entrepris peu auparavant ; puis des contacts avec l'évêque de Liège Érard de la Marck en octobre 1519, lequel fut loin d'être le sympathisant des thèses luthériennes que la Faculté croyait sur la foi d'une lettre d'Érasme à Luther, aboutirent le 7 novembre 1519 à un verdict définitif. Après l'approbation d'Adrien d'Utrecht et celle de la Faculté de Cologne, la *censura* de Louvain fut publiée en février 1520. Ce travail fait souvent appel à des documents inédits. Certains lecteurs aimeront se reporter à la traduction allemande de la conclusion (p. 141-145). F. V.

3236. G. Arimón. *El problema del bautismo de los niños infieles. Orientación escotística de la opinión de Fray Diego de Deza y Francisco Vitoria. Antecedentes doctrinales y circunstancias históricas.* — Analecta sacra Tarracon. 30 (1957) 203-232.

Saint Thomas avait traité de la question *utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi ?* (par exemple, en dernier lieu, dans *Summa theol.* IIIa, q. 68, a. 10) et avait justifié sa réponse négative en s'appuyant sur le droit naturel du père à l'éducation de son enfant. Duns Scot et les auteurs nominalistes et éclectiques sont d'avis que la nécessité de procurer le salut l'emporte sur le droit naturel, que par conséquent le prince peut faire baptiser l'enfant en usant de contrainte. Diego de Deza, qui fut le premier inquisiteur général (1496-1507), pense que seul le pape comme vicaire du Christ peut baptiser les enfants des infidèles contre le gré de leurs parents et que par conséquent le droit naturel doit ici céder le pas à la nécessité de procurer le salut. Si dans la pratique le pape n'use pas de ce droit, ce n'est pas *ex defectu iuris, sed quia non expedit.* Il approuve donc, en principe, l'opinion de Scot. Vitoria fait de même, mais il refuse au prince le droit de baptiser l'enfant contre le gré du père, car le prince ne peut pas prendre la place des parents.
C. V. P.

3237. I. H. Whitfield. *Discourses on Machiavelli : Gilbert, Hexter, and Baron.* — Italian Studies 12 (1958) 21-46.

Examen des trois études de F. Gilbert, J. H. Hexter et H. Baron (voir *Bull.* VIII, nos 2608, 2609 et 2120) sur la composition des *Discorsi* de Machiavel et leur relation avec le *Principe*. La conclusion de M. W. est que, pour qui voit harmonie plutôt qu'opposition entre les deux œuvres, le fait que les *Discorsi* aient été interrompus par la composition du *Principe* n'a rien en soi qui puisse soulever de problème particulier à la critique. H. B.

3238. H. Klomps. *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 84). — Münster, Aschendorff, 1959 ; in 8, IV-180 p. Mk. 13.80.

Le franciscain Gaspard Schatzgeyer (1463/64-1527), qui fut provincial de Bavière, fut certainement l'un des théologiens catholiques qui s'opposèrent le plus vigoureusement à la contagion luthérienne dans l'Allemagne du Sud (cf. *Bull.* VI, n° 1917). Il a laissé un *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522), un *Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicae* (1523), un *De vita christiana* (1524), un *De vera libertate evangelica* (1525), un *De imploratione sanctorum et eorum suffragiis* (1524) et une *Traductio Sathanae* (1525). M. K. cite ces textes d'après l'édition d'Ingolstadt 1543, sauf pour le *Scrutinium* (éd. U. Schmidt, 1922). Il étudie quelques points de doctrine intéressant spécialement la controverse avec les Réformateurs : le caractère surnaturel et la structure hiérarchique de l'Église, la place du concile à côté du pape, le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce proprement dit, le pouvoir du magistère de l'Église et ses rapports avec l'Écriture, son pouvoir de gouvernement et la « liberté chrétienne ». En appendice, M. K. publie un texte inédit, montrant comment Schatzgeyer comprenait cette liberté chrétienne dans le cas du religieux, du *monasticus*, d'après *Munich Staatsbibl. lat. 18204*, f. 51-52 (et une autre copie *ibid. 18505*, f. 70-71). F. V.

3239. K. Deuringer. *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca* (Freiburger theologische Studien, 75). — Freiburg i. Br., Herder, 1959 ; in 8, XXIII-227 p. Mk. 16.

Cet ouvrage se présente comme une série de monographies sur quelques-uns des théologiens, ou plus exactement des moralistes, qui ont illustré l'école de Salamanque à son époque la plus florissante, le XVIe siècle. Certaines de ces monographies appartiennent au cadre chronologique de ce *Bulletin* : ce sont celles qui ont trait à Cajetan († 1534), François de Vitoria († 1546), Dominique de Soto († 1560), Melchior Cano († 1560). De peu postérieurs à ceux-ci viennent ensuite Barthélemy de Medina († 1580), puis Dominique Bañez († 1604). M. D. s'étend surtout sur Dominique de Soto et son commentaire de la II^a II^{ae} de saint Thomas, et ensuite sur son opuscule *In causa pauperum deliberatio* (Salamanque 1545). Cette pléiade relativement homogène permet à M. D. de proposer une vue synthétique des positions fondamentales de l'école de Salamanque, dont il souligne surtout la doctrine sur le devoir de charité — devoir « anti-capitaliste » — et sur le sujet de ce devoir qu'est l'individu et non une quelconque administration étatisée. En appendice, M. D. publie quelques textes : le *Commentarium in* II^{am} II^{ae} de Dominique de Soto, q. 32, *De eleemosyna*, datant de 1539-40, d'après *Vat. Ottob. lat. 782*, intéressant en raison de corrections dues à la main de Dominique lui-même ; puis la question correspondante du *Commentarium* de Melchior Cano, datant de 1544, d'après *Vat. lat. 4647* et *Barcelone-San Cugat Colegio Maximo Soc. Iesu* (sans cote) ; et enfin la même question encore du *Commentarium* de Barthélemy de Medina, datant de 1572, d'après *Vat. Ottob. lat. 288*. F. V.

3240. J. L. Murphy. *The Notion of Tradition in John Driedo.* Dissertatio (Pontificia Universitas Gregoriana). — Milwaukee, Seraphic Press, 1959 ; in 8, xiv-321 p. Dl. 3.

M. M. s'est arrêté surtout à l'œuvre principale du théologien de Louvain Jean Driedo († 1535), le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533). En certains cas, il a recouru en outre au *De libertate christiana*, au *De captivitate et redemptione humani generis* et au *De gratia et libero arbitrio*. L'exposé se déroule selon un plan assez classique. D'abord une synthèse biographique et bibliographique ; puis des chapitres sur les emplois très variés du mot *traditio* par Driedo, sur les rapports entre l'Écriture et la tradition (la première étant « all-inclusive » et la seconde n'étant pas comprise comme source extra-scripturaire), sur le magistère de l'Église et le développement doctrinal. L'analyse finale de la pensée de Driedo (p. 230-247) nous a paru faite en fonction des notions devenues classiques dans les traités *De fontibus revelationis*. La suite du volume (p. 248-284) passe en revue les opinions que les théologiens ultérieurs se sont faites de Driedo en la matière. Des appendices fournissent une analyse succincte du *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* et des aperçus sur « tradition » et sur « foi et morale » au concile de Trente. F. V.

3241. S. E. Lehmberg. *Sir Thomas More's Life of Pico della Mirandola.* — Studies in the Renaissance 3 (1956) 61-74.

Si la vie de Jean Pic, écrite par Thomas More en 1504, n'est guère qu'une traduction anglaise de la biographie latine écrite par le neveu de Pic, Jean-François, en tête de l'édition des œuvres de son oncle, elle n'en est pas moins révélatrice de la mentalité de More à cette époque où il se disposait à quitter la chartreuse de Londres et à prendre femme. Il semble bien que l'exemple de Pic, resté pieux laïc dans le monde, n'ait pas été étranger à cette orientation de sa vie. Quelques changements introduits dans le texte de Jean-François Pic trahissent une certaine réticence à l'égard de l'étendue de l'autorité papale : More préfère parler simplement de l'autorité de l'Église. On y décèle aussi sa répugnance envers les charges officielles et la vie de cour. Les autres modifications sont moins significatives : More supprime des réflexions personnelles de Jean-François Pic ou adapte son texte à sa destinatrice, la religieuse Joyce Leigh, pour laquelle il voulait mettre en relief surtout le côté édifiant de la vie de Pic de la Mirandole. H. B.

3242. R. J. Schoeck. *More's Attic Nights : Sir Thomas More's Use of Aulus Gellius' « Noctes Atticae ».* — Renaissance News 13 (1960) 127-129.

M. Sch. signale plusieurs allusions aux *Noctes atticae* dans les œuvres de Thomas More ; ce qui prouve qu'Aulu-Gelle faisait partie de ses auteurs familiers. H. B.

3243. R. J. Schoeck. *Aulu Gellius : A Post-Praefatio.* — Renaissance News 13 (1960) 232-233.

Addition à un article précédent sur l'utilisation d'Aulu-Gelle par Thomas More (voir *Bull.* VIII, n° 3242). M. Sch. signale cette utilisation également chez quelques écrivains du cercle More-Érasme, entre autres chez Jean Louis Vivès, dans son commentaire sur le *De civitate Dei*, et chez Guillaume Budé. H. B.

3244. J. Crossett. *Two Notes on More's « Utopia ».* — Notes & Queries 205 (1960) 366-367.

La première note ajoute un rapprochement entre Thomas More et Hérodote pour un passage où le P. E. Surtz (*The Praise of Pleasure* ; voir *Bull.* VIII, nº 2117) a bien vu que la source directe était plutôt Érasme. La seconde signale un membre de phrase (*Utopia* II, 4 : *has intercapedines plerique impendunt literis*) omis dans la traduction anglaise de Ralph Robinson parue en 1551. H. B.

3245. R. Pineas. *Erasmus and More : Some Contrasting Theological Opinions.* — Renaissance New 13 (1960) 298-300.

M. P. énumère quelques points de doctrine sur lesquels More ne croyait pas pouvoir suivre Érasme, sans cependant taxer d'hérétique l'attitude de son ami : le culte des reliques, les pèlerinages, l'intercession des saints, les miracles actuels, les vœux de religion, le célibat ecclésiastique, la lecture de la Bible, etc. H. B.

3246. L. Bouyer. *Erasmus and the Humanist Experiment.* Translated into English by F. X. Murphy C. SS. R. — London, G. Chapman, 1959 ; in 8, 220 p. Sh. 18.

3247. L. Bouyer. *Erasmus and His Times.* Translated by F. X. Murphy C. SS. R. — Westminster (Maryland), Newman Press, 1960 ; in 8, 220 p. Dl. 3.75.

Traduction de l'original français recensé *Bull.* VII, nº 1956.

3248. M. Santoro. *Pace e guerra nel pensiero di Erasmo.* — Giornale ital. Filol. 6 (1953) 334-352.

M. S. rappelle les sentiments d'aversion envers la guerre que manifesta Pétrarque à maintes reprises. Les humanistes héritèrent de cette attitude et, parmi eux, en y ajoutant d'autres influences plus immédiates, Érasme. On connaît, parmi les *Adagia*, l'ampleur que prit le *Dulce bellum inexpertis*. La guerre est essentiellement inhumaine, elle est inutile et antisociale. Peut-il y avoir une guerre juste ? Érasme ne trouve aucun argument, ni théologique, ni juridique qui puisse justifier la guerre entre chrétiens. A ceux-ci une seule guerre est permise : celle qu'ils ont à mener contre les vices et les passions. Si la condamnation de la guerre est radicale, l'amour de la paix n'est pas moins absolu. La paix est *bonarum rerum et parens... et nutrix*. Mais Érasme n'est pas un utopiste. Il connaît la faiblesse humaine et sait que la guerre est parfois inévitable. Le principe est qu'un *doctor vere christianus numquam bellum probat, fortassis alicubi permittit sed invitus ac dolens*. Il faut tout faire pour l'abréger et limiter ses dégâts. L'humaniste décoche ses flèches contre les théologiens qui flattent les ardeurs belliqueuses des princes. Le cas de la guerre contre les Turcs est tout différent. Mais, même ici, Érasme préfère la conquête spirituelle et il préconise l'unité solide des chrétiens qui suffirait à détourner l'ennemi de ses desseins offensifs. Sa foi dans l'idéal chrétien et dans la valeur de la culture humaniste est à la base de cette attitude résolument pacifiste. H. B.

3249. A. Casadei. *Lettere del Cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542).* — Archivio stor. ital. 98 (1960) 77-130, 220-285.

Le regretté C. annonce modestement qu'il n'a l'intention que d'apporter un tardif appendice à l'œuvre toujours valable de F. Dittrich sur Contarini, en publiant une collection de lettres du cardinal pendant sa brève légation de cinq mois à Bologne, de mars 1542 à sa mort le 24 août. Ces lettres sont tirées des registres originaux conservés dans *Parme Bibl. Palat. 1031* et *1032*. L'éditeur les reproduit toutes, sauf celles qui ont déjà été publiées ou lui ont paru sans intérêt. La collection en compte 225. Si elles n'ont guère d'importance au point de vue des idées religieuses de leur auteur et de l'histoire doctrinale de l'époque, elles permettent de compléter le portrait du cardinal et de saisir sur le vif maints traits de son caractère. H. B.

3250. D. Iparraguirre S. J. *Francisco de Vitoria.* Una teoría social del valor económico (Publicaciones de la Universidad de Deusto, serie I, 8). — Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1957 ; in 8, 103 p.

Un tiers de cette brochure est employé à reproduire et à traduire en espagnol les textes de François de Vitoria cités au cours de l'exposé, d'après l'édition du P. V. Beltrán de Heredia O. P. L'exposé proprement dit contient des notes sur la biographie de François, d'autres sur les doctrines économiques du XVI^e siècle, et enfin un exposé de la doctrine de François sur la « valeur économique ». L'auteur fait remarquer que, dans l'appréciation de la valeur de certains biens et de certains services, François de Vitoria a innové en introduisant le facteur social. Il n'a pas été logique cependant avec ses propres principes, faisant de-ci de-là des concessions aux idées reçues de son temps. F. V.

3251. H. Lutz. *Conrad Peutinger.* Beiträge zu einer politischen Biographie (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, Schriftenreihe des Stadtarchivs Augsburg, 9). — Augsburg, Verlag Die Brigg, 1958 ; in 8, xv-421 p. Mk. 38.

La physionomie de Conrad Peutinger († 1547) intéresse non seulement l'histoire locale d'Augsbourg, mais celle des débuts de la Réforme. En fait, politique et controverses religieuses sont si étroitement liées durant la première moitié du XVI^e siècle dans l'Allemagne méridionale que M. L. ne peut entièrement les dissocier dans les contributions qu'il apporte ici à la biographie de son héros. Il distingue en celle-ci deux étapes : l'*aetas Maximiliana*, qui correspond à la jeunesse et à la maturité de Peutinger et qui s'achève à la mort de l'empereur Maximilien († 1519) ; puis celle qui va de cette date à la diète d'Augsbourg (1530). Il était présent à la diète de Worms (1521) et prit une part active à l'évolution politique, sociale, économique et religieuse d'Augsbourg, notamment durant la « guerre des paysans ». — En appendice, M. L. publie une série de documents provenant soit des Archives, soit de la Bibliothèque d'Augsbourg. F. V.

3252. W. Lampen O. F. M. *Maria van Oisterwijk.* — Brabantia 8 (1959) 34-42.

En 1531 le chartreux Gérard Kalckbrenner fit paraître à Cologne un recueil anonyme intitulé *De rechte wech zo der evangelischen volkomenheit durch eynen erluchten frundt gotz...* Il contenait différents traités et exercices spirituels ainsi que des lettres de l'auteur anonyme. Le P. L. veut montrer que cet auteur est Marie d'Oisterwijk, qui vécut au béguinage d'Oisterwijck et se retira à la

fin de sa vie aux environs des chartreux de Cologne. Elle y mourut en 1547. Différents indices tirés de cette édition (dont on ne connaît plus actuellement que trois exemplaires) et de témoignages plus ou moins contemporains appuient cette attribution. Le P. L. cite de larges extraits du traité et en esquisse la doctrine spirituelle, proche de celle d'un traité contemporain : *De Peerle*. H. B.

3253. L. Hanke. *Aristotle and the American Indians.* A Study in Race Prejudice in the Modern World. — London, Hollis & Carter, 1959 ; in 8, x-164 p. Sh. 18.

M. H. a étudié un aspect intéressant de la conquête espagnole dans les Indes occidentales : la conviction, provenant d'Aristote, d'un droit naturel à l'esclavage des Indiens. On sait qu'à ce propos un débat mit aux prises, de 1547 à 1551, le dominicain Barthélemy de Las Casas († 1566), apôtre des Indiens, et Jean Ginés de Sepúlveda († 1573), humaniste espagnol, disciple d'Aristote et auteur d'un *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (trad. A. Losada, Madrid 1951). Ce débat, qui eut comme théâtre Valladolid, n'aboutit pas à donner pleine victoire à Las Casas. Celui-ci continua cependant à poursuivre la mission qu'il s'était donnée, mais il mourut avant que parussent les ordonnances de 1573, sorte de compromis entre ses idées et celles de Sepúlveda. La suite du volume examine l'évolution des idées en la matière depuis la fin du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours. On remarque un appendice (p. 119-122) sur les sources utilisées par l'auteur, sources parfois inédites. F. V.

3254. H. Striedl. *Der Humanist Johann Albrecht Widmanstetter (1506-1557) als klassischer Philologe.* — Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek Emil Grotzl zum 75. Geburtstag (Wiesbaden 1953) 96-120.

Jean Albert Widmanstetter, connu aussi sous son nom d'humaniste Joannes Lucretius Oesiander, occupa une place éminente parmi les orientalistes de son temps. On lui doit, entre autres, l'édition syriaque du Nouveau Testament (Vienne 1555). M. S. retrace sa carrière de philologue, en exploitant les sources de l'histoire intellectuelle napolitaine pendant la première moitié du XVI^e^ siècle. En effet, Oesiander, venu en Italie en 1527 pour se perfectionner dans les études classiques et les langues orientales, arriva à Naples au printemps de 1530. Il fut vite agrégé au groupe de l'Académie Pontanienne. Il occupa une chaire de grec et l'on conserve à Munich les matériaux de son enseignement sur l'*Iliade*. Il se lia d'amitié avec Gilles de Viterbe (avec lequel il étudia ensuite l'arabe à Rome), Pisanelli, Augustin Nifo et surtout Jérôme Seripando. H. B.

3255. H. Striedl. *Die Bücherei des Orientalisten Johann Albrecht Widmanstetter.* — Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht. Herausgegeben von H. J. Kissling und A. Schmaus (Leiden, E. J. Brill, 1952 ; in 8, VII-244 p.) 200-244.

A la mort de l'humaniste Widmanstetter en 1557 il existait un catalogue de sa riche bibliothèque. Il est malheureusement perdu. Aussi M. S., abandonnant la tâche illusoire de le reconstituer, s'attache plutôt à suivre l'histoire de la collection jusqu'à nos jours. Cette histoire se marque surtout, hélas, par des amputations et des pertes successives. Héritée par les trois filles de Widmanstetter, la bibliothèque fut acquise en bloc dès 1558 par le duc Albert V de Bavière et devint le noyau de la Bibliothèque palatine de Munich. Déjà alors

on constate des pertes. Des prêts, des vols, des disparitions, des mauvaises gestions ne firent que l'entamer peu à peu, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, qui fut surtout funeste aux imprimés. L'étude très fouillée de M. S. permet de s'en rendre compte sur le vif. Ses investigations ont réussi à retrouver quelques égarés. Nous ne pouvons le suivre dans ces détails. La collection des manuscrits hébraïques était particulièrement considérable. On trouvera ici pour la première fois le relevé des actes, notices, lettres, manuscrits et fragments contenus dans les *Oefeleana* de la Bayerische Staatsbibliothek (p. 220-230).

H. B.

3256. H. Striedl. *Geschichte der Hebraica-Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek.* — Orientalisches aus Münchener Bibliotheken und Sammlungen. Herausgegeben von H. Franke (Wiesbaden, F. Steiner, 1957 ; in 8, VII-87 p. et 49 pl.) 1-37 et 8 pl.

La formation de la collection hébraïque de la Bibliothèque de l'État à Munich (400 manuscrits et 3000 imprimés) est due surtout à l'acquisition par le duc Albert V, en 1558 et 1571, des bibliothèques de Jean Albert Widmanstetter et Jean Jacques Fugger. De l'histoire de ce précieux dépôt nous ne retiendrons ici que les pages (2-20) que M. S. consacre à retracer la carrière intellectuelle du premier (1506-1557). En le suivant aux universités de Tubingue, Fribourg, Heidelberg et Bâle, ensuite à Turin, Naples et Rome, puis dans ses différentes fonctions administratives en Bavière et en Autriche, il met en relief sa formation et ses talents d'orientaliste, en relations avec les principaux maîtres du temps, entre autres Gilles de Viterbe et Jérôme Seripando. On trouvera ici quelques détails supplémentaires à ce qu'a déjà dit M. S. sur ce sujet (voir *Bull.* VIII, n^os 3254-3255).

H. B.

3257. *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma* (Quaderni di « Belfagor », 1). — Firenze, Vallecchi, 1948 ; in 4, VIII-150 p.

Le directeur de ces nouveaux *Quaderni*, c'est-à-dire M. L. Russo, a fait précéder ce recueil d'études historiques sur le concile de Trente d'un « avertissement » où le lecteur apprend que l'équipe de collaborateurs entend faire œuvre d'historiens désintéressés et non inféodés à une propagande ou à une apologétique. En ce sens, cette équipe n'entend pas nier à priori les valeurs religieuses, mais relever d'une culture « laïque ». Quiconque, même dans l'Église, a quelque peu le sens historique ne peut qu'approuver ce dessein, tout en regrettant que des circonstances malheureuses aient donné à cet « avertissement » un ton de manifeste. Quant aux *Contributi* de ce recueil, ils sont dus à E. Garin (aspirations à la réforme de l'Église au XV^e siècle), D. Cantimori (espérances conciliaires à la même époque en Italie), G. Miegge (aspirations des Églises nationales au concile de Trente), A. C. Jemolo (Trente et le mariage), G. Getto (littérature ascétique et mystique en Italie à l'époque de Trente), L. Firpo (l'utopie politique dans la Contre-Réforme italienne), G. Spini (la science historique dans la Contre-Réforme italienne), L. Salvatorelli (Paul Sarpi). On le voit, il s'agit d'études évidemment limitées et fragmentaires ; mais certaines d'entre elles se font remarquer par leur information documentaire ou par la compétence de leurs auteurs.

F. V.

3258. R. Varesco O. F. M. *I Frati Minori al Concilio di Trento.* — Archivum francisc. histor. 41 (1948) 88-160 ; 42 (1949) 95-158.

Des études de B. Oromi et de L. Spätling ont été consacrées à ce sujet (voir *Bull.* VI, nos 954, 955, 1589) ; mais celle du P. V. est incomparablement plus complète et doit être consultée si l'on veut une documentation puisée aux sources imprimées et manuscrites. F. V.

3259. B. Korošak O. F. M. *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores Ordinis Fratrum Minorum qui Concilio Tridentino interfuerunt* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 6). — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1958 ; in 8, XVI-146 p.

Plusieurs travaux encore récents ont eu pour objet l'activité des Franciscains au concile de Trente (voir *Bull.* VI, nos 954, 955, 1589 ; VIII, no 3258) ; le P. K. s'en sert pour aborder le point particulier qui fait l'objet de son étude, tout en leur apportant des précisions ou des compléments nouveaux. Passant ensuite à la doctrine sur l'immaculée conception, il examine les positions en présence avant le concile de Trente, puis au concile, et enfin après le concile. L'examen proprement dit de la Ve session, celle qui eut pour objet le péché originel, est bien documenté, quoique dépourvu de développement : il en ressort que les Franciscains du concile étaient unanimes à admettre la préservation du péché originel ; quant au mode de cette préservation, les documents sont trop insuffisants pour apporter quelque lumière. En appendice, le P. K. publie quelques textes : une lettre du cardinal Marinus Grimani à Matthieu Gibertus (Venise, 4 janvier 1526, d'après *Vat. Arch. secr., Lettere dei Vescovi*, vol. 1, f. 21), des *scholia*, peut-être d'André de Vega, sur la *Ia IIae* de la Somme théologique, q. 81, a. 3 (*Vat. lat. 4630*, f. 245-246), un *De peccato originali*, sans doute de Jacques Lainez S. J. (*Dillingen Kreis- u. Studienbibl. XV. 246*, f. 11-12) et une *Constitutio* de Grégoire XIII (de 1577). F. V.

3260. J. I. Tellechea Idigoras. *Un voto de Fr. Bartolomé de Carranza, O. P., sobre el sacrificio de la misa en el Concilio de Trento.* — Scriptorium Victoriense 5 (1958) 96-146.

M. T. examine d'abord, parmi les écrits du dominicain Barthélemy de Carranza sur le sacrifice de la messe, ses commentaires de saint Thomas. Un *votum* présenté au concile de Trente en 1551 en est éclairé : Barthélemy y insiste notamment sur le caractère sacrificiel véritable de la messe et de la dernière cène. Plus tard, en 1555, vint un *Modus catholicus et perutilis audiendi missam* (une copie en existe dans *Rome Vallic. K. 43*) ; en 1558, un commentaire sur le Catéchisme chrétien ; enfin un *Articulus de sacrificio missae*, développement du *votum* examiné au concile, dont il reste deux recensions différentes et postérieures à Trente (vers 1565 et 1572 : *Rome Vallic. K. 41* et *K. 39*). L'orthodoxie foncière de Barthélemy, qui fut suspectée on le sait, se trouve établie par l'analyse que donne M. T. de ces textes et de leur doctrine. En appendice, édition du Commentaire sur saint Thomas, article 4 : *An hoc sacramentum nominetur pluribus nominibus*, d'après *Vat. lat. 4646*, f. 101-103 ; et ensuite, édition du même article d'après *Madrid, Real Acad. Historia, Proceso de Carranza, II*, f. 426-428, texte revu, présenté par Carranza lors de son procès. F. V.

Tables

I. TABLE DES NOMS

La PETITE CAPITALE désigne les *auteurs* et *personnages anciens et médiévaux*, les *conciles* (voir à CONCILES), *écoles* (voir à ÉCOLES), *courants doctrinaux* (par ex. ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME, etc.), *universités* (voir à UNIVERSITÉS), *hérésies, sectes religieuses*. Les auteurs sont classés par ordre alphabétique des prénoms ; pour le XVI^e siècle, par ordre alphabétique des noms. Lorsque des subdivisions sont nécessaires pour les doctrines d'un auteur, le plan suivi est celui de la *Table des doctrines*.

L'*italique* désigne, outre les *écrits anonymes*, les *travaux recensés* dans le *Bulletin*. Ces travaux sont indiqués d'un mot tiré, autant que possible, de leur titre même (nom de l'auteur étudié ou, à son défaut, de la doctrine) et suivi du n° du *Bulletin*, en italique également.

Le caractère ordinaire désigne les auteurs modernes. Les n^os^ en caractère ordinaire qui les accompagnent renvoient à de simples citations.

A

Abad C. M. *Ejercicios de San Ignacio 2621* ; *Anotaciones de Pedro Ortiz 2152* ; *Inquisición contra Juan de Avila 1387* ; *Juan de Avila, Dos memoriales para el Concilio de Trento 1389* ; *Segundo memorial de Juan de Avila 1390* ; *Tratado del B. Juan de Avila 1388* ; 1391.

Abate A. M. *Potestà indiretta della Chiesa 1658*.

ABBON DE FLEURY 108, 2726.

Abel D. *Stephen Langton 1967*.

Abel F.-M. 627.

ABÉLARD voir PIERRE ABÉLARD.

ABRAHAM BAR HIYYA 993.

ABRAHAM IBN 'EZRA 993.

Abramowski L. *Facundus 1*.

ACADÉMICIENS 2762.

Accurti T. 2575.

ACHARD DE SAINT-VICTOR 1063, 2403, 3049.

Achelis H. 37.

Acquoy J. 2086.

Acta martyrum Scillitan. 909.

ADALBERT DE METZ 91.

ADALBERT RANCONIS DE ERINICIO 2561.

ADALBOLD D'UTRECHT 88, 999.

Adam A. *Firmung nach Thomas v. Aquin 3127* ; *Herkunft der Didache 18*.

ADAM DE BALSHAM voir ADAM DU PETIT-PONT.

ADAM DE BOCFELD 3146, 3147.

ADAM DE DRYBURGH voir ADAM SCOT.

ADAM MARSCH 1682.

ADAM DE PERSEIGNE
Biogr. 1098.
Éd. 257, 1099, 3080.
Littér. 703.
Doctr. 257, 258, 3080.
Rapports 1098.

ADAM DU PETIT-PONT 226.

ADAM DE SAINT-VICTOR 1579.

ADAM SCOT 91, 253, 759, 1769.

ADAM WOODHAM 2069, 2070, 3193.

ADAMANTIUS 2736.

ADAMITES 1415, 1721, 3216.

Ad annuendum (concordance thomiste) 823.
Adélard de Bath 697, 993, 3068.
Adelman de Liège 88, 671.
Adénulphe d'Anagni 145, 2001.
Adhémar du Puy-en-Velay 1013.
Adinolfi M. *Maria et Ecclesia penes Lyranum 2543.*
Admonitio generalis 657.
Adnès P. *L'humilité d'après S. Augustin 565* ; *L'humilité à l'école de S. Augustin 566.*
Adon 655.
Adoptianisme 1411, 1412, 1531, 1869, 2956.
Adorno F. *Lorenzo Valla 1734.*
Adraste 1811.
Adriaen M. *Hieronymi Comment. in Ecclesiasten 2739.*
Adrien IV 2409.
Adrien VI 428, 3235.
Adversi A. *Edizioni del « Decretum Gratiani » 3040.*
Aeby G. *Missions divines 492.*
Aelfric 111, 112, 991, 998.
Aelred de Rievaulx
Biogr. 1937, 2415.
Éd. : De spiritali amicitia 1938 ; Quand Jésus eut 12 ans 1574 ; sermons 2416 ; trad. angl. De vita eremitica 725.
Littér. : mss Italie 703 ; style 220 : De Iesu puero, trad. flam. anc. 1055 ; De institutione inclusarum 1057 ; résumés du De spirit. amicitia 2417, 2418 ; sermons 221, 3045 ; Speculum humilitatis inauth. 1939.
Doctr. : Écrit. 221 ; âme image de Dieu 726 ; péché originel 726 ; charité 726 ; mariologie 1575 ; spiritualité 725, 1058, 2937, 3046 ; dévotion à Marie 1575.
Sources : Aug. 1056 ; Benoît Nurs. 3046 ; Bern. Clairv. 185, 1574 ; Gilbert Foliot 221 ; Jean Scot Érig., Jérôme, Origène 1574. *Influence* : Tract. de interiori domo 715.
Aeneas Silvius Piccolomini (Pie II) 625, 1314, 1740, 1741, 2394, 3227.
Aetius de Thessalonique 49.
Afanasieff N. *Primauté 11* ; 12.
Affeldt W. *Römerbriefkommentare 443.*
Agaëss P. 885.
Agapito de Sobradillo. *Opinión falsamente atribuida a S. Buenaventura 3106.*
Agnolo Torini 2090.
Agobard de Lyon 980, 1498, 2958.
Agricola (Rodolphe) 1732.
Agterberg M. *Ecclesia-Virgo 2866.*
Aherne C. M. *Valerio of Bierzo 94.*
Alagus 102.
Alain l'Anglais 1958, 1959.
Alain de Cluny 2420.
Alain de Galles voir Alain l'Anglais.
Alain de Lille
Bibliogr. 147.
Éd. : De virt. et vitiis 2420.
Littér. : mss 703, 1925 ; style 252 ; Moral. dogma 1040 ; Quaestiones 308, 3068 ; sermons, Summa de arte praedicatoris 1610 ; Summa Totus homo 748, 749.
Doctr. : 88, 677 ; méthode théolog. 750 ; rapports chrétiens-pensée païenne 252 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 146 ; langues de Babel 2394 ; Dieu 841 ; âme du monde 718 ; ordre du monde 1609 ; providence 1609 ; péché originel 148, 749 ; caractère sacramentel 683 ; pénitence 1946, 2425, 3008 ; instincts 3068 ; droit naturel 2674.
Rapports : catharisme 242. *Sources* 750, 1609. *Influence* 391, 775, 1611.
Alamo M. 1752.
Aland K. *Augustin und der Montanismus 2231* ; *Religiöse Haltung Kaiser Konstantins 1.*
Alart de Cambrai 738.
Albanese C. 2965.
Albareda A. M. *Orazione metodica a Monserrato 1335* ; *Pietro Garsias 1744.*
Albéric (dialect.) 226.
Albéric de Londres 1775.
Albéric du Mont-Cassin 125, 126, 2988.
Albéric de Rosciate 381.
Albéric de Trois-Fontaines 1009, 1013.
Albéron de Liège 1103.
Albéron de Trèves 1923.

Albert (évêque, XIe s.) 128.
Albert V de Bavière 3255, 3256.
Albert de Brescia 145.
Albert de Castellario 1714.
Albert Engelschalk 2561.
Albert le Grand
Bibliogr. 2450.
Biogr. 1650, 3138.
Éd. : extraits Comm. Noms divins 278, 3090 ; Opera XXVI 1130, 2451 (CR) ; De substantia 786.
Littér. 749 ; connaissance du grec 605 ; technique 1130 ; écrits 285 ; florilèges 795 ; œuvres mariales 183, 280, 790, 792, 1131, 1132, 1133, 1631, 1632, 2502, 3101 ; écrits mathémat. 1651 ; écrits alchimiques 1988 ; écrits eucharist. 787, 794, 2452, 2453 ; comm. bibliques 1654, 2394 ; comm. Ps.-Denys 278, 1500 ; Comm. Sent. 2420 ; De natura boni 1132, 1133, 1652 ; De potentiis animae 2420 ; lettre 2454 ; Parva natur. 285 ; Quaest. disput. 269 ; Summa de creaturis 2420 ; Summa de homine 1653.
Doctr. 676, 3004 ; philos.-théol. 3111 ; interprét. Écrit. 1769, 3111 ; langues de Babel 2394 ; connaissance de Dieu 3090 ; analogie 1151 ; nature de Dieu 2456, 3090 ; Trinité 278, 3039 ; personne 1639 ; création 3120 ; substance 786 ; ordre de l'univers 2011 ; âme 279, 782, 789 ; union âme-corps 3111 ; pluralité-unité des formes 3111 ; facultés de l'âme 279, 1655, 3111 ; justice originelle 3142 ; péché originel 3142 ; grâce 757 ; mérite 783 ; foi 1656 ; espérance 3086 ; mariologie 790, 1131, 1132, 1133, 1990, 1991, 3109 ; immaculée conception 791, 2457 ; sainteté de Marie 791, 3109 ; Marie-Église 1867 ; Église 788, 1867 ; sacrements 195, 793, 1657 ; eucharistie2 482 ; Antéchrist 788 ; béatitude 310, 3115 ; moralité 310 ; loi 2027, 2672 ; conscience 1108 ; syndérèse 766, 784, 789 ; justice 2029 ; repos dominical 1790 ; spiritualité 2937.
Rapports : Alex. Halès 793 ; Bonav. 784 ; Hugues S. Cher 793 ; Jean Teutonique 3126 ; Thom. Aq. 788, 2011, 2455, 2456. *Sources* : Alex. Halès 789 ; Aristote 310, 1655, 1657, 2456 ; Aug. 3090 ; Averroès 3121 ; Boèce 2456 ; Dante 841 ; Ps.-Denys 958 ; Hugues S. Vict. 1916 ; Jean Damascène 1655, 2456 ; P. Lombard 3090 ; platonisme 279. *Influence* : Bonav. 1645 ; Coluccio Salutati 2093 ; Gilles Rome 1115 ; Thom. Aq. 2491, 3111 ; Comm. Sent. anon. (Bruxelles 1542) 1657.
Albert le Grand (Pseudo-) : Homélie sur Lc. 11, 27 : 1934 ; Mariale 52, 1854, 1867, 2445, 2502 ; écrits alchim. 1988.
Albert de Padoue 2548.
Albert II de Passau 2512.
Albert de Prusse 2160.
Albert de Sarteano 2586.
Albert de Saxe 2085.
Alberti voir Leon Battista Alberti.
Albigéisme 238, 239, 1090, 1314, 1411, 1412, 1970, 2432, 2937 ; voir aussi Cathares.
Albinus 1811.
Albrecht von Eyb 1739.
Albumasar 1027, 1682.
Alce V. *L'Immacolata nell'arte 2980.*
Alcher de Clairvaux 770, 1578, 1925.
Alcorta y Echevarría J. I. *Conocimiento divino según S. Agustín 2783* ; *Mensaje agustiniano del amor 2231.*
Alcuin
Biogr. 2956.
Littér. 2956 ; épitaphe 1868 ; Admonitio generalis 657 ; De benedict. Patriarch. 1491 ; De virt. et vitiis 977 ; lettres de Charlemagne 1490 ; Libri Carolini 1496.
Doctr. : chrétiens-culture profane 141 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 91, 1492 ; symbole de foi 658 ; facultés de l'âme 64 ; philos. de l'histoire 446 ; mariologie 1, 2353 ; Église-État 1870 ; baptême 1869, messe 2957 ; morale 91 ; culte 98 ; société 1493, 1870, 2956.
Rapports. Sources : Aug. 64, 1492, 1493 ; Félix Urgel 980, 982 ; Grég. Gr. 91. *Influence* : Frédégise 99.

Aldhelm de Malmesbury 1475, 1482, 1876.
Alejandro de Villamonte. *Orientación cristocéntrica en S. Buenaventura 1642.*
Alessio F. *Mito e scienza in Ruggero Bacone 2038 ; Studi su Ruggero Bacone 1681.*
Alexandre II (Anselme de Bagio) 122, 136, 1005.
Alexandre III (Roland Bandinelli) 16, 227, 228, 229, 230, 670, 1527, 1587, 2409, 2672, 3008.
Alexandre IV 271, 1115, 1627, 1968.
Alexandre V 2512.
Alexandre VI 423, 873, 1744, 3229.
Alexandre d'Anchin 1585.
Alexandre d'Aphrodise 75, 822.
Alexandre le Grand 641, 860, 1456, 1772.
Alexandre de Halès
Biogr. 769.
Éd. 1089, 2437, 2438.
Littér. 328, 761, 1130, 1689 ; Glossa sup. Sent. 683, 767, 2437 ; Postilla in Mc. 771 ; Quaest. disp. 269, 2437.
Doctr. : méthode théolog. 1899 ; langues de Babel 2394 ; Dieu 2438 ; notion de personne 768, 1154, 1639 ; inhabit. de la Trinité 3039 ; anges 768 ; justice originelle 3142 ; péché originel 3142 ; grâce 757 ; Christ 768, 769 ; immac. conception 2999 ; sacrements 195, 793, 1972 ; béatitude 310 ; liberté 3088 ; moralité 310 ; loi 2027, 2672 ; loi éternelle 3088 ; loi naturelle 1178, 3088 ; loi ecclésiastique 764 ; conscience 1108 ; syndérèse 766, 784 ; justice 2029 ; culte du Christ 1679 ; repos dominical 1790.
Rapports : Alb. Gr. 793 ; Guerric S. Quentin 2439 ; Guill. Auxerre 2437 ; Hugues S. Cher 767, 2437 ; Jean Rochelle 3088 ; Phil. Chanc. 2437 ; P. Lombard 767. *Sources* : Boèce, Rich. S. Victor 768. *Influence* : Alb. Gr. 789 ; Bombolognus Bologne 1679 ; Bonav. 784, 1645 ; Guy Aumône 3093 ; Jean Rochelle 2437 ; Roger Bacon 1682 ; Summa fr. Alex. 769, 2437 ; Thom. Aq. 1178 ; Summa de sacram. anon. (Escurial Ç. IV.2) 772.
Voir aussi *Summa fratris Alexandri.*
Alexandre le Minorite 2448.
Alexandre Nequam 340, 1094, 1528, 2952.
Alexandre de Roes 383, 755.
Alexandre de San Elpidio 2539.
Alexandre de Villedieu 1624.
Alexeyev M. P. *Sources of Thomas More 2126.*
Alexis Ier Comnène 670, 3144.
Alfarabi 1135, 1682.
Alfonsi L. *Giustino 490 ; Martiri scillitani 909 ; Nota Elpidiana 965 ; Nota giustinea 2690 ; Note ad Elpidio Rustico 964 ; Ovidio in Lattanzio 2206 ; Un passo di Ireneo 916 ; S. Agostino, De beata vita 2305.*
Alfraganus 1682.
Alfred Gonteri 1689.
Alfred le Grand 106, 1472, 2384, 2385.
Algazel 1031, 1563, 2018, 2048, 3004.
Alger de Liège 88, 95, 2482.
Alkindi 1682.
Allatius L. 372.
Allegra G. *Liber Sententiarum 210.*
Allen H. D. *Christian Doctrine of Alfonso X 3145.*
Allen H. M. 434, 1339.
Allen P. S. 434, 1339.
Allers R. *S. Augustine's Doctrine of Illumination 550 ; Triade et médiation dans S. Augustin 2837.*
Alonso J. M. *San Bernardo 179 ; Visión beata 1028.*
Alonso Alonso M. *Influencia de Algazel 1563 ; Pedro Hispano, Exposiçâo sobre Dionisio Areopagita 3139 ;* 3140, 3141.
Alonso de Madrid 1345, 1346, 1369, 2124, 2125.
Alphandéry P. *Chrétienté et idée de croisade II 3059 ; Premières croisades 1011.*
Alphonse (Maître) 326.
Alphonse de Carthagène 867, 1727.
Alphonse X de Castille 321, 816, 1190, 3138, 3145.
Alphonse de Castro 1375, 1376, 2095, 2629-2634.

Alphonse de Cordoue 1322.
Alphonse de Madrigal voir Alphonse Tostado.
Alphonse Ier de Naples 408.
Alphonse de Poitiers 1968.
Alphonse de Sainte-Marie voir Alphonse de Carthagène.
Alphonse le Sage, voir Alphonse X de Castille.
Alphonse Tostado 643, 2103, 2394.
Alphonse Vargas de Tolède 1115.
Alphonse de Zamora 1341, 1342.
Alstedius 2394.
Alszeghy Z. *Grundformen der Liebe 1126* ; *Nova creatura 679* ; *Theologie des Wortes Gottes 1529*.
Altaner B. *Assumptio B. M. V. 456* ; *Augustinus und die griechische Patristik 534* ; *Augustinus und Johannes Chrysostomus 1830* ; 457, 458, 1333, 1436.
Alumbrados 1753, 2137.
Alvare de Cordoue 2212.
Alvárez A. *Fragmentos isidorianos 2940*.
Alvárez L. *Tomás de Villanueva 2144*.
Alvárez U. *Epistemologia agustiniana 2815*.
Alvárez Turienzo S. *Agustín y la soledad 2745* ; *Cuestión agustiniana 2767* ; *Problema del mal en S. Agustín 2849*.
Alvaro Pais voir Alvaro Pelayo.
Alvaro Pelayo 383, 851, 1102.
Aly Aben Ragel 326.
Alypius 2231, 2883.
Alypius de Megara 49.
Amadou R. *Raymond Lulle et l'alchimie 347*.
Amalaire de Metz 1498, 2381.
Amarcius 1462.
Amatucci A. G. *Liber Cathemerinôn di Prudenzio 2734*.
Amaury de Bène 2937.
Amaury de Montfort 1970.
Ambroise Autpert
Biogr. 976.
Doctr. : sens Écrit. 91 ; mariologie 52, 623, 2193, 2194, 2353 ; morale 91 ; spiritualité monast. 976.
Sources 516, 976.
Ambroise de Milan
Biogr. 2216.
Littér. : Comm. in Lc. 932 ; De fide, De incarnat. 933 ; De laude sanct. 518 ; De sacram. 513, 2217 ; De Spiritu Sancto 933 ; Sermo de dignitate sacerdotali 2726 ; gloses vieil-anglais 107.
Doctr. : apolog. 1815 ; texte de l'Écrit. 1816, 2231 ; interprétation 934, 2201 ; Trinité 935 ; création 1818 ; homme 1818 ; philos. de l'histoire 446 ; péché originel 1818 ; charité 313 ; rédemption 1818 ; mariologie 51, 2193, 2194, 2209, 2353, 2718, 2719, 2720, 2721 ; Église 51, 1780, 2209, 2720, 2952 ; évêques 895 ; Église-État 506, 1419, 1426, 2726 ; baptême 489, 1815, 2217 ; eucharistie 514, 2219, 2700 ; pénitence 1819, 2211, 2341 ; enfer 2722 ; loi 573, 2672 ; loi naturelle 1178, 2181, 2674 ; justice 210 ; propriété 515, 2725 ; usage des richesses 2727 ; aumône 515 ; usure 2727 ; culte des saints 2723, 2724 ; spiritualité 2676 ; direction spirit. 476.
Rapports : Sabin Plaisance 940.
Sources : Pères grecs 935 ; Athanase 2718 ; Basile 1818, 2242 ; Cicéron 210, 515, 2181 ; Eusèbe Césarée 2719 ; Hilaire 935, 2719 ; néoplatonisme 2242 ; Origène 1817, 1818, 2201, 2719 ; Philon 8, 555, 1818 ; Platon 1818 ; Plotin 944, 2242 ; Porphyre 2242, 2243. *Influence* : Abbon 2726 ; Aug. 522, 526, 555, 562, 944, 948, 1815, 2231, 2237, 2238, 2242, 2243, 2267, 2287, 2719, 2779, 2882, 2883 ; Ps.-Aug. 2719 ; Grég. VII 2726 ; Isidore Sév. 642, 646 ; Léon Gr. 2719 ; Pélage 2351 ; Raban Maur 2726 ; Roger Bacon 1682 ; Thom. Aq. 313, 1178 ; Tract. Eborac. 2726.
Ambrosiaster
Litt. : Quaest. V. et N. T. 2728.
Doctr. : apolog. 446, 1431, 1820 ; Écriture 941 ; Église-État 1418 ; mariage 14 ; eschatol. 65 ; enfer 2722 ; État 473.
Rapports : Eusèbe Verceil 2220 ; Pélage 2351. *Influence* : Gilb. Porrée 1041 ; Pélage 65.
Amédée de Clermont 200.
Amédée de Lausanne 185, 686, 1568, 1569, 1780.

Amédée da Silva 1102.
Amelli A. 2229.
Amerbach (Jean) 1749.
Ames R. M. *The Jew and the Pagan* 860.
Amiet R. 98.
Amistiés de vraie amour 1980.
Ammonius 75, 822.
Amorós L. *S. Buenaventura, Obras* 1119 ; *S. Buenaventura sobre la Inmaculada* 1645 ; *Realeza de María* 792.
Ampe A. « *Eenicheit des Herten* » *volgens Ruusbroec* 2084 ; *Mystieke leer van Ruusbroec* 855 ; *Ruusbroec-verspreiding* 2082 ; *Theologia mystica Joannis Rusbrochi* 856 ; 958, 2551.
Anastase Ier (empereur) 598, 1849.
Anastase II (pape) 1048.
Anastase IV (pape) 2409.
Anastase le Bibliothécaire 1503.
Ancrene Riwle
Éd. : Parties VI-VII 3043 ; trad. anglaise 701, 702 ; texte français 3044.
Littér. 758 ; mss 1062, 3043 ; auteur 192, 193, 194 ; langue 1061.
Doctr. : divination 112, 1047.
Anderson J. F. 2469.
André le Chapelain 2422, 3057, 3063.
André Galka 869.
André de Gouveia 1374.
André Proles 2548.
André de Strumi 1005.
André de Vega 1381, 3259.
Andreasi (Osanna) 3224.
Andrén C.-G. *Konfirmation* 723.
Andrés Martín M. *Reforma y estudio de teología* 1295.
Andresen C. *Logos und Nomos* 493 ; 907.
Andrieu M. 38, 98, 1477, 2177, 2969.
Andrieu-Guitrancourt P. *S. Victrice* 519.
Andronic II Paléologue 2513.
Anegenge 1004.
Anfredus Gonteri 338.
Ange Clarène 364, 2548.
Angèle de Foligno 1987, 2533.
Angeleri C. 2605.
Angelo de Chivasso 817.
Angelome de Luxeuil 91.
Angilbert 1478.
Anitchkof E. 249.
Annius (Jean) 2635.
Anonymus Berolinensis 719.
Anonymus Eboracensis 117, 688.
Anségise 985.
Anselme d'Alexandrie 818, 819, 1071, 1072.
Anselme de Bagio voir Alexandre II.
Anselme de Besate 1000, 1462, 2973.
Anselme de Bury-Saint-Edmond 2976.
Anselme de Cantorbéry
Éd. 2992, 2993, 2994.
Littér. 1517, 1518 ; De concept. Mariae 1901 ; Epist. 1018, 1519, 1520 ; Epist. ad episc. Angl. 1901 ; Orationes, Meditat. 1680, 2995 ; Sermo de beatit. 1036.
Doctr. 672, 676, 1872, 1873, 1875, 2371, 2955, 2974 ; méthode théolog. 1899, 2693 ; science-foi 1015, 2997 ; philos. chrét. 1458 ; Dieu 140, 2997 ; existence de Dieu 2997 ; argument ontolog. 1437, 1523, 1524, 2993, 2994, 2996 ; Trinité 140, 1154, 1522, 1525 ; péché des anges 2012 ; âme image de Dieu 1922 ; analogies trinitaires 140 ; péché originel 1697, 3142 ; charité 1126 ; incarnation 449, 1521, 1900 ; rédemption 1015, 1521, 2998 ; mariologie 623, 1626, 1901, 2661, 2666, 2999 ; Église-État 1010, 1516 ; béatitude 310, 1036 ; moralité 310 ; liberté 2997 ; spiritualité 2937 ; direction spirit. 476 ; dévotion mariale 623.
Rapports : Gilb. Crispin 149 ; Rich. S. Vict. 1525. *Sources* : Aug. 1437, 1525, 2903. *Influence* : moyen âge Allem. 1120 ; XIIe s. 791 ; école francisc. Oxford 1626 ; Ps.-Aug. 3023 ; Gilb. Crispin 1534 ; Honorius Autun 690 ; J. D. Scot 1697, 1901 ; Pierre Castrovol 417 ; Raym. Lulle 1702 ; Rich. S. Vict. 3049 ; Thom. Aq. 3142 ; Ulthred Boldon 1720.
Anselme de Havelberg 1565, 1933.
Anselme de Laon
Éd. 1018.
Littér. 749, 1018 ; Comm. in Mt. 1022, 1540 ; Comm. in epist. Pauli

1041 ; Sent. Tres sunt libert. 1907.
Doctr. : nature théologie 142, 677 ; méthode théolog. 1899 ; interprét. Écrit. 1864, 2397 ; problème du mal 3013 ; grâce sanctif. 679 ; dons du S. Esprit 1022, 2477 ; Marie-Ève 2372 ; vertus 1022 ; péché 1904, 2319.
Rapports. Sources : Aug. 1022. *Influence* : Bern. Clairv. 1864 ; Enarrat. in Mt. 1540 ; Enarrat. in Io. 1540 ; Érasme Mont-Cassin 1614 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Gilb. Porrée 1041 ; Hugues Amiens 1935 ; Hugues S. Vict. 163 ; P. Abélard 1864 ; Rupert Deutz 3113.
Anselme de Lucques 95, 129.
Anselmo de Moena. *A Assunção 451.*
Anspach A. E. 980.
Anstey C. R. P. *St. Anselm De-mythologized 2998.*
Anthologia latina 826.
Antin P. *Addenda aux « Obras » de Jean d'Avila 2650* ; 885.
Antiochus de Saint-Saba 32.
Antiphonaire de Léon 643.
Antist V. J. 2094.
Antoine (ermite) 16, 141.
Antoine André 338, 2117.
Antoine d'Arezzo 1293.
Antoine Beccadelli (Panormitanus) 1318.
Antoine de Guevara 1359, 1360, 1361.
Antoine Manetti 1730.
Antoine de Padoue 263, 264, 1621.
Littér. 262, 2507.
Doctr. 1102 ; mariologie 1622, 1623 ; eucharistie 3087 ; Église-État 265 ; famille 265 ; spiritualité 2937.
Rapports : Pierre Chantre 3087 ; Jean Rochelle 1110. *Influence* : Innocent III 3087.
Antoine de Zeno 1305.
Antolín G. 2039.
Antonelli M. T. *Anselmo, Proslogion e Liber apologeticus 2992.*
Antonin de Florence 427.
Éd. : sermons 2587.
Littér. 1310.
Doctr. 1321 ; prêt à intérêt 817 ; prière 2590 ; culte dominical 2588 ; dévotion au Christ souffrant 2589 ; vie religieuse 2592 ; formation des novices 2593 ; direction spirit. 2591.
Rapports : Dante 1730. *Sources* : Corpus iuris 2588 ; Guill. Rennes 2588 ; Jean Dominici 2593 ; Raym. Peñafort 2588 ; Thom. Aq. 2588, 2590.
Anulfe de Tournai 91.
Aperribay B. *S. Bernardo 186* ; *S. Buenaventura, Obras 1119.*
Apocalypse de Pierre 24.
Apollonius 2687.
Apologia de Verbo incarnato 746.
Apringius de Beja 516.
Apulée 244, 528, 728.
Arago P. 817.
Arator 446, 689.
Arbesmann R. *Idea of Rome 2303* ; 2072.
Arbus M.-R. *Droit romain dans S. Thomas 1179.*
Arcadius (empereur) 895.
Archiprêtre de Hita voir Jean Ruiz.
Arévalo F. 2941.
Arialdo 122, 1005.
Arianisme 1, 745, 1418, 1776, 1810, 2427, 2793 ; Espagne 1411, 1412 ; Germanie 2183.
Arias L. *S. Agustín, doctor de la gracia 2854.*
Arias Montano 1341, 1342.
Arimón G. *Bautismo de los niños infieles 3236.*
Arioste 382.
Aristée 1772.
Aristobule 1772.
Aristote
Éd. : De anima (Comm. Thémistius) 322 ; De gener. et corrupt. (Comm. Averroès) 266 ; Physica 1054.
Traductions latines : mss 1911 ; moyen âge 296, 605 ; XII^e s. 1027 ; Guill. Moerbeke 822 ; Analyt. priora (Boèce) 75 ; Oeconom. (Laurent Premierfait) 1293 ; Phys. 231.
Commentaires : Boèce 604 ; Jean Jandun 1246 ; Pomponazzi 429. *Analyt. post.* : Thémistius 1586 ; Thom. Aq. 1134 ; *Categ.* : Alb. Gr. 786 ; Boèce 2356 ; *De anima* :

Averroès 3115 ; Pierre Espagne 3141 ; *Ethica* : anon. 2032 ; Figliucci 439 ; *Œconom.* : Pierre Castrovol 417 ; *Peri Herm.* : Thom. Aq. 1134 ; *Phys.* : Pierre Castrovol 417 ; Rob. Grosset. 1630 ; *Top.* : XII^e s. 145.

Doctrine : Dieu 6 ; temps 1439 ; connaissance 2530 ; substance-accident 2482 ; loi naturelle 2181.

Rapports. Influence : moyen âge 152, 755 ; moyen âge Allem. 145 ; moyen âge Espagne 641 ; XII^e s. 145, 677, 1027, 1085 ; XII^e-XV^e s. 1732 ; XIII^e s. 210, 676, 1096, 1189, 1458, 1609, 1931, 3062, 3073 ; XIII^e s. Paris 822 ; XIII^e-XIV^e s. Italie 145 ; XIV^e s. 2544, 3009 ; XV^e s. 860 ; Renaissance 625 ; déb. XVI^e s. France 1330 ; Alb. Gr. 310, 1655, 1657, 2456 ; Aug. 2295 ; Boèce 604 ; Bonav. 780, 1124, 1129, 1638 ; Cajetan 1347, 2612 ; Chalcidius 1811 ; Chaucer 1278 ; Christine Pisan 2097 ; Coluccio Salutati 2093, 2562 ; Dante 841 ; Garzoni 2117 ; Gerbert 667 ; Giannozzo Manetti 408 ; Guill. Auxerre 195 ; Henri Bate 3157 ; Henri Gand 2505, 3175 ; J. D. Scot 2526 ; Jean Ginès Sepulv. 3253 ; Jean Jandun 1245 ; Jean Sècheville 331 ; Juniano Maio 419 ; Justin 490 ; Mariale 2502 ; Mars. Ficin 1732 ; Pierre Castrovol 417 ; Pierre Espagne 3141 ; Pierre J. Olivi 1684 ; Quaest. in Lib. de causis 2039 ; Remigio Girolami 3167 ; Rich. S. Vict. 1063 ; Rob. Grosset. 3091 ; Roger Bacon 1682 ; Tertull. 2706 ; Thom. Aq. 71, 296, 297, 299, 301, 305, 310, 311, 804, 812, 813, 950, 1156, 1178, 1663, 1664, 1678, 2004, 2013, 2014, 2018, 2029, 2181, 2496, 2672, 3102, 3121, 3126, 3132 ; Vivès 2135 ; voir aussi ARISTOTÉLISME.

ARISTOTE (PSEUDO-) : De mundo 1743 ; Epist. ad Alex. 2508.

ARISTOTÉLISME 145, 401 ; moyen âge 2173, 3004 ; moyen âge Anglet. 2371 ; XIII^e s. 1189, 2002, 2032, 3085 ; XIII^e s. Naples 1974 ; fin XV^e s. Florence 427 ; XVI^e s. 3234 ; Dante 1730 ; William Langland 2559 ; voir aussi ARISTOTE, *Influence.*

ARIUS 44, 2427, 2715.

Armas G. *Amor de la esposa 2886* ; *Ética agustiniana del hogar 2885* ; *Moral de S. Agustín 2877* ; *Teología agustiniana del pecado 2879.*

Arnaldi G. *Biografo di Oddone di Cluny 2971* ; *Liutprando 1888.*

Arnaldich L *San Antonio 1621.*

ARNAUD DE BONNEVAL 623.

ARNAUD DE BRESCIA 1573.

Biogr. 1932.

Doctr. 2937.

Rapports : Bernard Clairv. 1924.

Influence : moyen âge Espagne 1411, 1412.

ARNAUD DE REICHERSBERG 1531, 3015.

ARNAUD DE VILLENEUVE 3158.

Biogr. 840, 1700, 3159.

Éd. : opusc. 342.

Littér. : œuvres 3159 ; De improb. maleficiorum 1212.

Doctr. : pensée chrétienne-pensée païenne 641 ; critique du judaïsme 343 ; Trinité 342 ; astrologie 1213 ; charité 1213 ; morale 1213 ; superstitions 1213 ; magie 1212, 1213.

Sources : Cabale 342 ; Joach. Flore 1213.

Arndt W. *Desiderii Cadurcensis Epistulae 1479.*

ARNOBE L'ANCIEN 446, 883, 2708.

ARNOBE LE JEUNE 446.

Arnold F. X. 575.

Arnould E. J. F. *Richard Rolle, The Melos Amoris 849* ; 1715.

ARNOULD DE BOHÉRIES 703.

ARNULPHE D'ORLÉANS 1775.

Arostegui A. *El alma y sus potencias 548.*

Arquillière H.-X. *Augustinisme politique 576.*

Articuli in quibus fr. Thomas melius in Summa quam in Scriptis 823, 3136.

ASCARICUS 642.

ASH'ARITES 2018.

Ashworth H. *Parallels to the « Hadrianum » from St. Gregory 2933* ; *Prayers of St. Gregory 2932.*

ASSER 106.

Assumption of Our Lady 1061.
Astesanus d'Asti 756, 817.
Astrolabe 3021.
Athanase d'Alexandrie 44.
Littér. 32 ; trad. lat. 1379.
Doctr. : Verbe 2191 ; Église-État 1419.
Influence : Ambroise 2718, Ps.-Athanase 2729 ; Aug. 2694 ; Thom. Aq. 1.
Athanase (Pseudo-) : Symbole Quicumque 417 ; De Trin. 2729.
Athénagore 2675.
Atkinson D. *Sator Word-Square 2186.*
Atto 608.
Atton de Verceil 108, 2353.
Aubert J.-M. 1179.
Aubert R. *Traité de la foi 1694.*
Aubert de Guignicourt 3192.
Aubineau M. S. *Irénée 29.*
Aubri des Trois-Fontaines 1540.
Auctoritates apostolicae sedis 1008.
Auctoritates sanctorum Patrum 3008.
Audet J.-P. *La Didachè 482.*
Audet Th.-A. 2231.
Audrade de Sens 2961.
Auer A. *Manetti und Pico della Mirandola 408.*
Auer J. 1531.
Auer (Jean) 2107.
Auerbach E. *Dante's Prayer 352* ; 353.
Auguste (empereur) 2891.
Augustin d'Ancône voir Augustin Trionfo.
Augustin de Cantorbéry 1470.
Augustin Favaroni 1115, 1302, 1303.
Augustin d'Hippone 523, 524, 944, 1432, 1433, 2276.
Biogr. 61, 62, 522, 1829, 2741 ; caractère 529 ; formation intellect. 2237, 2238 ; conversion 526, 527, 528, 2231, 2237, 2238, 2240-2249, 2267, 2743, 2744 ; amis 2883 ; vie monast. 2895 ; voyages 2239.
Éditions 1749 ; textes eucharist. 53 ; textes monast. 2895 ; Contra Acad. 2749 ; De beata vita 2749 ; De excidio Urbis 2748 ; De lib. arb. 2251 ; De nat. boni 538 ; De ordine 2749 ; Sermo 224 : 945 ; Tract. in Io. 2750, 2751 ; trad. angl. : De dono persev. 1839 ; De haer. 1837.
Littér. 4 ; langue 920, 2231, 2327, 2756, 2907 ; style 5, 58, 528, 1769, 2231, 2252, 2253-2255 ; connaissance du grec 533, 534, 1837, 2793 ; connaissances médicales 2746 ; florilège 1018 ; Confess. 946, 1769, 2237, 2238, 2247-2249, 2254-2258 ; De civ. Dei 533, 534, 1841, 2266, 2269, 2759 ; De consensu evangel. 2760 ; De continentia 2259 ; De dono persev. 1839 ; De excidio Urbis 2748 ; De Gen. ad litt. 531 ; De haeres. 1837 ; De lib. arb. 2752 ; De vita eremetica 725 ; Epist. 530, 2250 ; opuscules 1254 ; prières 1680 ; Regula 2260-2263, 2895 ; sermons 945, 1254, 2440 ; Soliloq. 106 ; Speculum Quis ignorat 2264, 2265 ; Tract. in Io. 2258.
Doctrine :
Généralités 525, 1434, 1822, 2275, 2278, 2766, 2769, 2770 ; néoplatonisme 2762.
Introd. à la théologie. Nature de la théol. 2279, 2773, 2898 ; méthode 2693, 2773 ; autorité-raison 1436, 2772 ; théol.-philos. 1831, 2774.
Révélation. Apologétique 2280, 2775 ; révélation 2279, 2776 ; rapports chrétiens-pensée païenne 527, 562, 1775, 1812, 1836, 2208, 2282, 2762, 2731, 2865, 2891 ; rapports chrétiens-judaïsme 1431, 2281, 2905 ; miracle 2777 ; conversion 2757 ; science-foi 1, 535, 944, 948, 1393, 1435, 2283, 2813, 2865 ; philos. chrét. 1832, 1873, 2277. *Écriture* : étude de la Bible 2892 ; texte 2231, 2286, 2737, 2738, 2748 ; interprétation 885, 2231 ; sens allégorique 921, 1835, 2291 ; symbolisme des nombres 536, 1492, 2779, 2664, 2778 ; sabbat 2343 ; livres histor. 1, 2288 ; psaumes 557, 2737, 2738 ; livres sapient. 536 ; Cant. 2201, 2287 ; petits prophètes 2290 ; Mt. 6, 12 : 2341 ; enfant prodigue 469 ; Cana 30 ; Io. 17, 5 : 1418 ; Rom. 7, 17 : 1835 ; Rom. 8, 19-23 : 1845 ; I Io. 1, 8 : 2341 ; Hebr. 2289 ; valeur normative 2285, 2318. *Tradition* : organes, liturgie 2182.

Dieu 803 ; connaissance de Dieu 2292, 2308, 2312, 2781-2784 ; transcendantaux 277, 538, 2295, 2865 ; existence de Dieu 537, 944, 1437, 2780, 2785 ; nature de Dieu 2294, 2786, 2861 ; être 887 ; puissance-acte 2788 ; dualisme manichéen 944, 948, 1314, 1836, 2240, 2305 ; transcendance de Dieu 2787, 2791 ; infinité 1051 ; éternité 2796 ; perfection 952 ; immatérialité 2762 ; science 2231, 2299, 2789 ; bonté 2790.

Trinité 2897 ; révélation 1777 ; analogies 64, 542, 543, 1525, 2791, 2792, 2898 ; notion de personne 1154, 2309, 2310 ; relations 2793 ; activité extérieure 492, 2296. *Verbe* 1438. *S. Esprit* 2794 ; rôle sanctificateur 2898 ; inhabitation 1838, 2297, 2795.

Création 2298, 2765, 3120 ; notion 100, 537, 2231 ; temps-éternité 539, 1439, 1440, 1833, 1834, 2300, 2311, 2797, 2802, 2810-2812, 2846-2848 ; évolution 540 ; ordre du monde 57, 2790, 2799, 2888 ; relations Dieu-créatures 469, 2293 ; contingence 2300, 2771 ; âme du monde 2798. *Anges* : hylémorphisme 782 ; aevum 2797 ; péché des anges 948 ; démons 2282. *Homme* 541, 2747, 2764, 2802, 2812 ; origine 2771 ; origine de l'âme 2774, 2807, 2808, 2824 ; nature de l'âme 789, 1835, 2294 ; relations Dieu-homme 544-546 ; homme-image de Dieu 547, 549, 888, 2306, 2307, 2824 ; psychologie : analogies trinitaires 64, 542, 543, 2308, 2792, 2801, 2806 ; union âme-corps 2231, 2762, 2803-2805 ; individuation 2801 ; immortalité de l'âme 2273, 2809, 2830 ; facultés 542, 543, 548, 549, 944, 2308, 2788, 2811, 2818, 2834 ; mémoire 539, 549, 2311, 2312, 2817, 2838, 2847 ; intelligence 950, 2829 ; connaissance 541, 552, 553, 803, 944, 1435, 1833, 1834, 2268, 2292, 2309, 2310, 2313, 2314, 2771, 2813-2817, 2821, 2824-2826, 2828, 2830, 2899 ; connaissance sensible 2818-2820 ; connaissance intellectuelle 551, 2231, 2800, 2843 ; illumination 550, 551, 950, 2231, 2817, 2824, 2840, 2841, 2900 ; intuition 2839, 2841 ; sagesse 2231, 2842, 2898, 2900 ; connaissance de soi 2768, 2830-2838 ; certitude 2279, 2822-2824, 2827 ; volonté 2315. *Providence* 1441 ; philos. de l'histoire 116, 446, 921, 1442, 1444, 1842, 1843, 2231, 2301-2303, 2845-2848, 2865, 2888, 2891 ; idée de Rome 1846, 2231, 2303, 2349 ; concours divin 2844, 2879 ; problème du mal 948, 2762, 2824, 2849, 2850 ; astrologie 2304, 2305 ; divination 528, 1443.

Surnaturel. Élévation primitive : nature pure 2231, 2316, 2850, 2851 ; justice originelle 2231, 2852. *Péché originel* 756, 791, 2196, 2231, 2319, 2333, 2999 ; volontariété 947 ; universalité 2338 ; concupiscence 2231, 2324, 2851, 2863 ; transmission 2231, 2318, 2852, 2863 ; conséquences 2318, 2781, 2851, 2853. *Prédestination* 595, 948, 1839, 1840, 2317, 2318, 2325, 2329. *Grâce* 1, 948, 1442, 1838, 1840, 2230, 2231, 2824, 2854, 2866, 2899 ; nature-grâce 1 ; gratuité 2338 ; nécessité 2322, 2323, 2856 ; grâce efficace-suffisante 2318, 2855 ; grâce habituelle 558 ; grâce actuelle 558 ; grâce de persévérance 1839 ; justification 1840, 2324, 2326 ; foi-œuvres 2318 ; grâce-liberté 948, 2231, 2320-2322, 2329 ; mérite 948. *Vertus théologales* 1840, 2877 ; *foi* 1435, 1835, 2330 ; nécessité 2284 ; acte de foi 2240 ; hérésie 1836, 1837 ; *charité* 562, 1844, 2331, 2857, 2859 ; charité-Saint-Esprit 2795, 2860 ; charité-corps mystique 1840, 2332. *Dons du S. Esprit* 447, 448, 1835, 2860, 2877 ; sagesse 2842 ; discernement des esprits 479 ; béatitude 2860.

Christ 547. *Incarnation* 524, 2762 ; prédestination du Christ 1418 ; divinité 2861, 2862 ; sainteté 2333 ; charité 1791. *Rédemption* 2866 ; Christ-médiateur 2237, 2238, 2861 ; nouvel Adam 59 ; prêtre 1444 ; chef du corps mystique 1444. *Mariologie* 2701 ; immac. concept.

2333, 2863, 2978 ; virginité 2175 ; mort de Marie 2334, 2864 ; médiation 554 ; maternité spirituelle 2666 ; Marie-nouvelle Ève 59, 2372, 2721, 2778 ; Marie-Église 2209, 2668.

Église 1840 : concept d'Église 568, 2214, 2336, 2865 ; Église-Ève 59 ; Église-mère des vivants 1780 ; Église-Marthe et Marie 556 ; Église-vierge 2866 ; Église-épouse 2867 ; Église préexistante 555 ; nécessité 558, 2338 ; corps mystique 555, 557, 2231, 2332, 2868, 2869 ; Église-S. Esprit 2869 ; Église-Marie 2209 ; unité 2201 ; schisme 1837 ; sainteté 2952 ; apostolicité 1446. *Constitution hiérarchique* : pouvoir doctrinal 2335 ; prédication 61, 62, 1334 ; primauté romaine 60, 103, 1840 ; évêques 895, 2337 ; conciles 2870 ; laïcs 462. *Église-État* 506, 635, 1445, 2890, 2891 ; les deux cités 1, 1841, 2890, 2891.

Sacrements 2877 ; définition 2872 ; causalité 2231 ; efficacité 1843 ; caractère 195, 559 ; *baptême* 1840 ; baptême des enfants 2339 ; exorcisme 2340 ; validité-réitération 2287, 2872 ; *confirmation* 2287 ; *eucharistie* 53 ; forme 63, 560 ; eucharistie-Église 2873 ; présence réelle 2219 ; communion 1835 ; nécessité 1400, 2643 ; *pénitence* : confession 2342 ; contrition 563, 1819, 1844, 2341 ; satisfaction 2341 ; *mariage* 2175 ; *ordre* 2872.

Eschatologie 2891 ; mort 949 ; fin du monde 928, 1845, 2874 ; millénarisme 2343 ; résurrection 561 ; béatitude 2296, 2875, 2899 ; désir naturel 2784, 2876 ; purgatoire 468 ; enfants morts sans baptême 65, 2338.

Morale générale 1447, 2774, 2877 ; notion 562, 2876, 2878 ; passions 2893 ; liberté 526, 2844 ; moralité 310, 477, 2865, 2893 ; loi 573, 1448, 2672 ; loi naturelle 803, 1178, 2181, 2674 ; loi de l'A. T. 2344.

Vertus et péchés : vertus morales infuses 1678 ; péché 2283, 2319, 2327, 2328, 2495, 2824, 2852, 2879 ; regio dissimilitudinis 564, 1537 ; péché mortel-véniel 2345 ; tentation 2664 ; patience 2865 ; morale sexuelle 572 ; aumône 210, 1049, 2711, 2880 ; esclavage 1788, 2881, 2887, 2889 ; culte 1410, 2900 ; culte du Christ 2882 ; magie 2874 ; ordalies 521 ; obéissance 2884 ; humilité 563, 565, 566 ; amour du prochain 2346, 2858, 2859 ; amitié 2883 ; vanité 2347 ; ambition 2865 ; envie 1278.

Morale sociale et politique. Famille 1448, 2885, 2886. *État* 473, 567, 568, 1182, 1448, 1449, 1842, 1843, 2031, 2348, 2865 ; morale sociale 2887-2890 ; devoir des citoyens 2231, 2747 ; droit de guerre 1793, 2889, 2890.

Ascèse 569 ; perfection religieuse 2231, 2350, 2894-2896 ; virginité 2866, 2895 ; pauvreté 2880 ; obéissance 2326. *Spiritualité* 54, 1835, 2676, 2892 ; notion de perfection 570, 571 ; direction spirit. 476. *Mystique* 2231, 2758, 2898, 2899 ; contemplation 2900 ; extase 2237, 2238 ; intuition mystique 2231 ; union mystique 570, 2745, 2897.

Rapports :

2883 ; Ambroise 522 ; Ps.-Athanase 2729 ; conciles d'Hippone 2871 ; donatistes 1812 ; Eusèbe Cés. 2760, 2865 ; gnosticisme 2230 ; Grég. Naz. 946 ; Jean de la Croix 2758 ; Jérôme 530, 2250 ; Manegold Lautenb. 2991 ; manichéisme 2230, 2231, 2240, 2849 ; montanisme 2231 ; Paul Orose 2761, 2902 ; Paulin Nole 2904 ; Pélage 2351, 2742 ; pélagiens 2849, 2850 ; Tertull. 2228 ; Thom. Aq. 1434, 2313, 2767, 2768, 2772, 2773 ; Tyconius 1843 ; Virgile 2891.

Sources 2231 ; Pères grecs 534, 838 ; Ambroise 555, 562, 944, 948, 1815, 2231, 2237, 2238, 2242, 2243, 2267, 2287, 2719, 2779, 2882 ; Apulée 528 ; Aristote 2295 ; Athanase 2794 ; Ps.-Athanase 2729 ; Basile 2794 ; Carnéade 2240 ; Cicéron 567, 948, 2237, 2238, 2252, 2266, 2267, 2273, 2305, 2314, 2749, 2883 ; conc. Diospolis 534 ; Cornelius Celsus 2270 ; Didyme Aveugle

2794 ; doxographies et manuels 2270 ; Épiphane 2794 ; Eusèbe Cés. 1837 ; Flave Josèphe 534 ; Grég. Naz. 2794 ; Hippolyte Rome 1836 ; Historia monachorum in Aegypto 534 ; Irénée 1836 ; Jean Chrysost. 1830 ; Jérôme 2711 ; Julien Apost. 2280 ; Lactance 533, 2280 ; Marius Victorinus 2715 ; manichéens 948, 2267 ; Narsai 2340 ; néoplatonisme 948, 1843, 2231, 2237, 2238, 2240, 2242, 2267, 2268, 2292, 2294, 2308, 2762, 2763 ; Numénius Apamée 2763 ; Optat Milève 1843 ; Oracula Sibyllina 533, 534 ; Oratio Constantini 2208 ; Paul apôtre 948 ; Perse 532 ; Philon 2763 ; Platon 527, 528, 564, 677, 1561, 2231, 2295, 2299, 2330, 2770, 2795, 2809, 2824 ; platonisme 1437, 2231, 2865, 3073 ; Plotin 545, 546, 564, 570, 944, 2237, 2238, 2269, 2292, 2295, 2299, 2749, 2762, 2763, 2787, 2788, 2791, 2799, 2806, 2809, 2825, 2826, 2837, 2897 ; Plutarque 2246 ; Porphyre 2231, 2237, 2238, 2242, 2243, 2268, 2280, 2862 ; Possidonius 2295 ; Pythagoriciens 2295 ; Salluste 2266, 2749, 2891 ; Sénèque 2246 ; Soranus 2746 ; stoïcisme 567, 2272 ; Tertull. 2274, 2280 ; Théodore Mopsueste 2340 ; Tite-Live 2891 ; Tyconius 2891 ; Varron 2271 ; Vindicianus 2746 ; Virgile 2266.

Influence 2231, 2764 ; titre de magister 2233-2236 ; moyen âge 141, 576, 756, 1017, 1793, 2281, 2457, 2873, 2903, 2978 ; moyen âge Allem. 1120 ; VI^e-IX^e s. 64 ; XII^e s. 1537 ; XIII^e s. 791 ; Aelfric 111 ; Aelred Riev. 1056 ; Alain Lille 1609 ; Alb. Gr. 3090 ; Alcuin 1492, 1493 ; Alfred Grand 106 ; Ambr. Autpert 976 ; Ans. Cant. 1437 ; 1525 ; Ans. Laon 1022 ; Benoît Nurs. 2360 ; Bern. Clairv. 179, 1553, 2411 ; Bonav. 277, 549, 780, 1123, 1124, 1129, 1437, 1638 ; Bruno Chartreux 1898 ; Cassiodore 966 ; Chaucer 1278 ; Coluccio Salutati 2093, 2562 ; conc. Trente 2643 ; Dante 2055 ; Diego Deza 2607 ; Érasme Mont-Cassin 1614 ; Eutrope Valence 2929 ; Ferrand Carthage 2863 ; Fulgence Ruspe 2643, 2863 ; Garzoni 2117 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Gilb. Porrée 1041 ; Grég. Gr. 635, 1469, 2863, 2877, 2935 ; Grég. Rimini 1256 ; Guill. Auvergne 195 ; Guill. S. Thierry 1919 ; Haimon Auxerre 103 ; Henri Augsbourg 137 ; Henri Gand 2040, 3149 ; Hincmar Reims 1492 ; Hugues S. Vict. 1549, 1916, 2175, 2406 ; Ildeph. Tolède 972 ; Isidore Sév. 642, 1860, 1861, 2261 ; Jacques Pérez Valence 3229 ; Jean Baconthrop 380 ; J. Cassien 2323, 2863 ; Jean Hiltalinger 2556 ; J. Hus 405, 1287, 3215 ; Jean Quidort 2048 ; Jean Ridewall 380 ; Jean Rochelle 769 ; Jean Scot Érig. 2231 ; Joach. Flore 744, 1947, 2428 ; Laurent Valla 1734 ; Léandre Sév. 2261 ; Léon Gr. 1453, 2863 ; Liber de variis quaest. 981, 982 ; Licentius 2904 ; Martin Cordoue 2109 ; More 2126 ; Nic. Trévet 380 ; Othon Freising 1042 ; Pierre Castrovol 417 ; Pierre Damien 133 ; P. Lombard 210, 789, 1049, 2175, 2319, 2795 ; Pierre Pinchar 1268 ; Prosper Aq. 595, 2323 ; Raoul Glaber 116 ; Rich. S. Vict. 1063, 1579, 3049 ; Rob. Grosset. 1630, 3091 ; Roger Bacon 1682 ; Romain Rome 2501 ; Savonarole 423 ; Sent. Ans. 2398 ; maître Simon 2175 ; Summa Deus summe atque ineffabiliter bonus 2398 ; Summa Sent. 2175 ; Thom. Aq. 300, 310, 540, 549, 789, 801, 803, 805, 812, 1051, 1142, 1178, 1437, 1438, 1678, 2181, 2495, 3132 ; Thom. Walleys 380 ; Yves Chartres 2711 ; voir aussi Augustinisme.

Augustin (Pseudo-) : De amicitia 2418 ; De assumptione 655, 2193, 2194, 2353, 3023 ; De vera et falsa paenitentia 2959 ; Quaest. Orosii et responsiones S. Augustini 2352 ; Sent. Prosperi 1542 ; Sermons 112, 651, 2719.

Augustin Luciani 1325.

Augustin de Rome voir Augustin Favaroni.

Augustin Trionfo 363, 1115, 1712.

Augustinisme 2276 ; péché originel 1697 ; politique 576, 1182, 1871 ; moyen âge Anglet. 2371 ; Ve-VIe s. 966 ; XIIe s. 1561 ; XIIIe s. 754, 1085, 3141 ; Bonav. 3102 ; Rich. S. Vict. 1063 ; Pierre J. Olivi 2506 ; voir aussi Augustin d'Hippone, *Influence*.
Aulu-Gelle 3242, 3243.
Aurèle de Carthage 2871.
Ausone 68.
Autenrieth J. *Bernold von Konstanz 1515* ; *Domschule von Konstanz 139*.
Auw L. von, *Angelo Clareno 364*.
Auxence de Milan 940.
Auxilius 129, 1503.
Averroès
Éd. 266 ; trad. lat. 231.
Doctr. 301, 3004.
Rapports : Bonav. 1125 ; Gilles Rome 1230 ; Thom. Aq. 3121.
Influence : moyen âge 1107 ; XIIIe s. 1458, 1683 ; XIIIe s. Naples 1974 ; XIIIe s. Paris 822 ; Alb. Gr. 3121 ; Coluccio Salutati 2093 ; Godefr. Fontaines 1663 ; Guill. Auvergne 3121 ; Jean Jandun 1244 ; Jean Sécheville 331 ; Quaest. in Libr. de causis 2039 ; Thom. Aq. 296, 301, 2018, 2491 ; voir aussi Averroisme.
Averroisme 320, 401, 1873, 1875, 3004 ; Espagne 1411, 1412 ; XIIIe s. 331, 1189, 2441, 3154 ; XIVe s. 2069 ; XIVe s. Italie 3183 ; XVe s. 2093 ; XVIe s. Padoue 1762 ; Bonav. 1983 ; Frédéric II 1974 ; Pétrarque 1718 ; voir aussi Averroès, *Influence*.
Avicebron 1536.
Avicenne
Littér. 1633.
Doctr. 1670, 3004.
Influence : XIIIe s. 1458, 3073 ; XIIIe s. Naples 1974 ; Coluccio Salutati 2093 ; Henri Gand 2040 ; Jean Quidort 2048 ; Jean Rochelle 770 ; Pierre Castrovol 417 ; Pierre Espagne 3141 ; Roger Bacon 1682 ; Thom. Aq. 296, 2007, 3115 ; voir aussi Avicennisme.
Avicennisme : XIIIe s. 3073, 3141 ; voir aussi Avicenne, *Influence*.
Avinyó J. 1701.
Avit de Vienne 446, 2210.
Axters St. *Poëtische creatie bij Jan van Ruusbroec 1267* ; *Vat. lat. 781* : *286* ; 270, 2551.
Azaceta J. M. 1224.
Azon 774, 779.
Azzolino de Rome 820.

B

Babinger F. 3255.
Babut E. Ch. 49.
Bachiarius 504, 512, 645.
Bachmann A. O. *Pero López de Ayala 1283*.
Bacht H. *Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit 1371* ; *Idéal monastique 2363*.
Backes I. *Alberti Magni De incarnatione 1130* ; *Bombolognus von Bologna 1679*.
Baethgen F. 1462.
Baeumker C. 796.
Bahya ibn Paqūda 1031.
Bailey D. R. S. *Lactantiana 2207*.
Bakhuizen van den Brink J. N. *Episcopalis audientia 895* ; *La paix de l'Église 1770* ; *Traditio 1803*.
Balboni D. *Appendice ad Una Biblia postillata dal Savonarola 2603*.
Baldaccini F. *Processi a Foligno 407*.
Balduinus ab Amsterdam. *Sermones Joannis de Rupella 1110*.
Balić C. *Corredemptrixfrage 1623* ; *Doctor subtilis 2523* ; *Duns Scot 837* ; *Ioannis Duns Scoti Opera IV 335* ; *Ioannis Duns Scoti Doctor Immaculatae Conceptionis 336* ; *Zur Edition des Duns Skotus 2522* ; 2660, 3081.
Balsavich M. *Place of Christ in Prayer 2936*.
Balthasar N. J. J. *Vie intérieure de S. Augustin 2830*.
Baluze E. 2958.
Bamberg C. *Angst und Schuld 1819*.
Bambergersegen 2056.
Bandinus 3008.

Bañez D. 304, 817, 1157, 1658, 3239.
Banfi F. *Giovanni da Capistrano 2576.*
Banta F. G. *Berthold von Regensburg 3097.*
Banting H. M. J. *Imposition of Hands in Confirmation 3007.*
Baptiste de Crema 876.
Baptiste de Mantoue 1337.
Barach C. S. 1538, 3011.
Baraut C. *Biografías de Joaquín de Fiore 1077* ; *Joaquín de Fiore, De vita S. Benedicti 742* ; *Nicolau de Lira 847* ; 3065.
Barbel J. *Novatien 1417.*
Barbera M. *Vittorino da Feltre 1306.*
Barberet F. *Le Pasteur d'Hermas 904.*
Barbet J. *Jean de Rodington 365* ; *Quaestiones disputatae 269.*
Barbour R. *Robert Grosseteste 1977.*
Barcia Trelles C. *Alvaro Pelayo 851.*
Bardenhewer O. 1992, 2793.
Bardet G. *Imitation du Christ 1317.*
Baring G. *Theologie Deutsch 1279.*
Bardy G. *Augustin et les médecins 2746* ; *Augustin et Tertullien 2274* ; *Conciles d'Hippone 2871* ; *Dialog 884* ; *Direction spirituelle 476* ; *Dons du Saint-Esprit 447* ; *Discernement des esprits 479* ; *Doublets dans S. Augustin 2253* ; *Licentius 2904* ; *Post apostolos ecclesiarum magister 2234* ; 939, 2766.
Bareille J. 942.
Bargellini P. 399.
Baring G. *Bearbeitung der « Theologia Deutsch » 2599.*
Bark W. *Boethius' Martyrdom 600.*
Barlaam de Gerace 372.
Barlow C. W. 1468.
Barnabé 482, 1795, 2675.
Barnabé (Pseudo-) 917, 2176.
Barnabé d'Osma 3166.
Baron H. *The « Principe » and the « Discorsi » 2120* ; 2609, 3237.
Baron R. *S. Augustin et Hugues de S. Victor 2406* ; *Esthétique de Hugues de S. Victor 164* ; *Hugonis de S. Victore De contemplatione 1029* ; *Notes biographiques sur Hugues de S. Victor 156* ; *L'œuvre de Hugues de S. Victor 162* ; *Un point de philosophie 1031* ; *Richard de S. Victor auteur des Comment. de Nahum, Joël Abdias 1064* ; *« Sacrement de la foi » selon Hugues de S. Victor 1033* ; *Science et sagesse 163* ; *Summa Sententiarum 1547* ; *Textes spirituels de Hugues de S. Victor 161* ; 693, 1032, 1914, 2404, 2405.
Barré H. *Deux sermons du XII^e s. 1607* ; *Lettre du Pseudo-Jérôme 986* ; *Marie et l'Église 1867* ; *Le « mystère » d'Ève 51* ; *La nouvelle Ève 52* ; *Prières mariales du X^e siècle 2386* ; *Pseudo-Albert sur Luc XI, 27 : 1934* ; *S. Bernard 1928* ; *Le sermon « Exhortatur » 651* ; 2221.
Barth K. *Fides quaerens intellectum 1523, 1524, 2996.*
Barth T. *Franziskanerhandschriften 1206* ; *Individualität und Allgemeinheit bei Duns Skotus 2526* ; *Ser del mundo 2485* ; *« Univocatio entis » bei Duns Scotus 2525* ; *Weltliche Sein 2484.*
Barthélemy de Bologne 1189.
Barthélemy de Brescia 774.
Barthélemy de Carranza 1332, 1383, 3260.
Barthélemy Carusi 2741.
Barthélemy d'Exeter 2425.
Barthélemy Dominici 1719.
Barthélemy Fazio 411.
Barthélemy de Las Casas 3253.
Barthélemy de los Rios 881.
Barthélemy de Medina 817, 3239.
Barthélemy Montucci 1719.
Barthélemy de Pise 756.
Barthélemy de Recanati 1560.
Bartole de Sassoferrato 851, 1182, 1717.
Bartolomei T. M. *Conoscenza del singolare corporeo 1160* ; *Problema dell' essere e del divenire 887.*
Bartoš F. 3216.
Bartsch K. 1235, 1236.
Bascour H. 409, 1736.
Basile II (grand prince de Russie) 1300.
Basile de Césarée
Doctr. 468, 898, 1394, 2482, 2711, 3120.
Influence : Ambroise 1818, 2242 ; Aug. 2794 ; Benoît Nurs. 2360 ; Gerhoh Reichersb. 3015 ; J. Cassien 2711 ; rituels baptismaux 503.

Basilide (év. espagn.) 504.
Basilidiens 1800.
Basilio de Rubí. *Cristocentrismo de Ramón Llull 1702.*
Bataillon L. *Adam de Bocfeld 3147* ; *Aristoteles Latinus, Compléments 1911.*
Bataillon M. *Évangélisme et millénarisme 1330* ; 1362, 2137.
Bates A. S. *Roman de vrai amour 3160.*
Battaglia F. *Dottrine politiche 472* ; 1044.
Battaglia S. *Andrea Capellano, Trattato d'amore 3057.*
Baudouin de Ford 220.
Baudrillart A. 515.
Baudry de Bourgueil 142.
Bauer H. 2917.
Bauer J. B. *S. Bernardo, Sermone « De aquaeductu » 3031* ; *Dilige et quod vis fac 2859* ; *Lepusculus Domini 22.*
Bauer J. J. *Universität Freiburg 2104.*
Bauer O. *Frowin von Engelberg 732.*
Bauerreis R. *Gregors Dialogen 633* ; *Honorius von Canterbury 690.*
Baugh A. C. *English of the « Ancrene Riwle » 701.*
Baumgardt D. *Concept of Mysticism 735.*
Baumstark A. *L'unité de l'Église 1823.*
Baur L. 284.
Baus K. *Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus 2882.*
Bautain L. 304.
Bavaud G. *Justification d'après S. Augustin 2324* ; *Prédestination et réprobation d'après S. Augustin 2325.*
Bayerschmidt P. *Heinrich von Gent 1683.*
Baxter J. H. *The Regula S. Benedicti 613.*
Bazire J. *Chastising of God's Children 857* ; 2081, 2082.
Bea A. *Cor Jesu 1791.*
Béatrice de Nazareth 88.
Béatrice da Silva 1102.
Beatus de Liébana 516.
Beaucamp P. 1774.
Becher H. *Ignatius 1371.*
Beck H. G. J. *Hincmar of Rheims 105.*
Becker M. B. *Florentine Politics 1200.*
Beckinger (Jean) 1742.
Béda (Noël) 1330, 1374.
Bédarida H. *S. Bonaventura in Francia 1122.*
Bède le Vénérable
Éd. : Opera homilitica et rhythmica 2951.
Littér. : mss 974, 2953 ; autographes 1483 ; écrits partic. 106, 973, 1470, 2938, 2951.
Doctr. 1866, 2371 ; rapports chrétiens-pensée païenne 141, 2731 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 91, 2201 ; mariologie 656, 1867, 2175, 2353, 2663 ; Église 1780, 1867, 2952 ; évêques 1485 ; mariage 2175 ; morale 91, 2319.
Rapports. Sources 91, 516, 655. *Influence* : Dante 1238 ; Rich. S. Vict. 1579 ; Érasme Mont-Cassin 1614.
Bède (Pseudo-) : Homil. 997 ; De Trinitate 1936.
Bednarski F. W. *De iuvenibus 1146.*
Beelen J. Th. 32.
Beeson C. 974.
Bégards 448, 1073, 1074, 1411, 1412, 2937.
Béguins 1544, 3158.
Béguines 1073, 1074, 1103, 1544, 2937.
Beichner P. E. *Cantica Canticorum B. Mariae 1969.*
Beierle J. D. *Ockham 368.*
Bekker I. 231.
Bell P. I. *Trial of Thomas More 2613.*
Bellandi S. 2638.
Bellarmin R. 2447.
Bellemare R. *Pauvreté 1184.*
Bellet P. *Claudio di Turin 2377* ; *Liber de imaginibus sanctorum 2958.*
Bellinati C. *Studi dantcschi 3168.*
Bellis M. A. *Levantes manus puras 2675.*
Beltrán de Heredia V. *Concilio de Basilea 1727* ; *Domingo de Baltanás 1385* ; *Estudio de Sahagún 1234* ; *Teología vitoriana 1363* ; 1332, 3250.
Bendick J. *Struktur des Gottesbeweise 1668* ; *Ursachenordnung bei St. Thomas 1669.*
Beneyto Pérez J. *Glosa castellana al « Regimiento de Príncipes » 3166.*
Bengsch A. *Heilsgeschichte 496.*
Benivieni (Jérôme) 422.

Bennett J. A. W. « *Lefunge o swefne* » *1047.*
Bennett O. *St. Bonaventure 277.*
Benoit A. *S. Irénée 2694.*
Benoît VIII 658.
Benoît XI 1700.
Benoît XII 712, 1680, 3184.
Benoît XIII 1234, 1282.
Benoît d'Aniane 141, 2364.
Benoît Caetani voir Boniface VIII.
Benoît le Diacre 983, 985, 2379.
Benoît de Nursie
Éd. 961, 2360.
Littér. 77 ; trad. allem. médiév. 1430 ; originalité 78, 1850, 1851, 2360 ; langue 608, 609, 920 ; bibliotheca 610, 611 ; schola 614 ; vagari 612.
Doctr. : rapports chrétiens-culture profane 141 ; étude de l'Écriture 610 ; interprét. Écrit. 617, 885 ; péché originel 966 ; christologie 77 ; Église-monastères 77 ; équité 615 ; prière 1100 ; repos dominical 1790 ; humilité 618 ; solitude 621 ; vie religieuse-vie sacerdotale 77 ; perfection religieuse 79, 615, 616, 620, 622 ; profession religieuse 619, 1852, 2365, 2925, 2926 ; pauvreté 79 ; spiritualité monastique 1465, 2924 ; direction spirituelle 476.
Rapports : François Assise 1100 ; Regula Magistri 78, 614, 961, 962, 2361, 2362.
Sources : Aug. 2360, 2903 ; Basile Cés. 2360 ; Césaire Arles 614, 2360 ; Cyprien 2360 ; Fauste Riez 614 ; Fulgence Ruspe 613 ; J. Cassien 614, 621, 2360 ; Jérôme 2360 ; Ps.-Macaire 2360 ; Pacôme 2360, 2363 ; Regula Lerinensis 2360. *Influence* : Aelred Riev. 3046 ; Ambr. Autpert 976 ; Benoît Aniane 2364 ; Dante 842 ; Guy Aumône 3093 ; Isidore Sév. 2364 ; Pierre Damien 133 ; Regula Stephani et Pauli 2364.
Benson R. L. *From Election to Consecration 1606.*
Benton J. F. *Court of Champagne 2422.*
Benz A. 249.
Benzon d'Albe 117.
Beonio-Brocchieri V. *Politica del Cristianesimo 1792.*
Beowulf 1472.
Bérenger Tours
Éd. 2988.
Littér. 671.
Doctr. : platonisme 2974 ; eucharistie 139, 2482, 2988.
Influence : Nicolas Liège 1542.
Berger S. *Histoire de la Vulgate 2367.*
Berges W. *Anselm von Havelberg 1933.*
Berlinger R. *Zeit und Zeitlichkeit bei Augustinus 1833* ; *Temps et homme chez S. Augustin 1834.*
Bernard, duc de Septimanie 101.
Bernard d'Auvergne 1195, 3175.
Bernard d'Ayglier 624.
Bernard de Bentheim 3232.
Bernard de Caux 1968.
Bernard de Chartres 1458, 1536, 2974, 3036.
Bernard de Clairvaux 178, 2410.
Bibliogr. 705, 1552.
Biogr. 175 ; sources 174, 2421 ; caractère 1927, 3030 ; activité 1011, 1923 ; légende 1039.
Éd. 706, 708, 1038, 1553.
Littér. 749 ; projet de concordance 3028 ; style 1553 ; tradition manuscrite 176, 703, 704, 973, 1554, 1925, 3029 ; florilèges 161, 197 ; poésies 1680 ; sermons 2440, 3218 ; Serm. in Cant. 177, 706, 707, 853 ; écrits inauth. 190, 207, 1574, 1919, 1939.
Doctrine 179, 705, 1872, 1873, 1875, 2907, 2955 ; nature de la théologie 142 ; méthode théolog. 183, 3060 ; interprét. Écrit. 180, 885, 1864, 2201 ; autorité des Pères et de la liturgie 181 ; Dieu 1556, 2411, 2906, 3033 ; inhabitation de la Trinité 3039 ; création 469, 2411 ; anges 2411 ; homme 408 ; âme image de Dieu 1922 ; connaissance 3026 ; justification 2548 ; grâce 675 ; foi 709 ; charité 477, 1126, 1556 ; discernement des esprits 687 ; Christ 710, 1930, 3032, 3033, 3034 ; mariologie 180-183, 187, 623, 3032 ; immac. concept. 1034, 2661, 2947, 2999 ; titres de Marie 185, 1854, 2201 ; médiation 186, 1928, 3031 ; corédemptrice 184 ; maternité spirit. 186, 187, 2666 ; Église 2952 ; pape 118, 1558 ; Église-État 1558 ; Anté-

christ 788 ; vision béatifique 1028 ; liberté 3026 ; regio dissimilitudinis 564 ; culte marial 1557 ; droit international 2412 ; spiritualité 1929, 2906, 2937 ; direction spirit. 624 ; dévotion au Christ 710, 1930 ; dévotion à Marie 623, 1928 ; mystique 189, 730 ; contemplation 709, 2411, 3026 ; union mystique 2201.

Rapports : Arnaud Brescia 1924 ; Cluny 200 ; école Ans. Laon 1907 ; Gilb. Porrée 3036 ; Godefr. Auxerre 3065 ; Guill. S. Thierry 1918, 1922 ; Nic. Clairv. 190 ; Nic. S. Alban 1034 ; Odon S. Remy 200 ; Othon Freising 3038 ; P. Abélard 676, 709, 3021, 3027 ; Pierre Vén. 200, 3021 ; Ponce Cluny 1908 ; Raym. Lulle 1216 ; Rich. S. Vict. 1063. *Sources* 185, 1926 ; Ambroise 181 ; anon. in Mt. 1864 ; Ans. Laon 1864 ; Aug. 179, 181, 1553, 2411, 2903 ; Cicéron 1555 ; Ps.-Denys 2411 ; Grég. Gr. 2411 ; J. Cassien 2411 ; Jérôme 181 ; liturgie 181 ; néoplatonisme 179 ; Origène 181, 1926, 3031 ; Platon, Plotin 564. *Influence* 183 ; moyen âge Allem. 1120 ; Aelred Riev. 1574 ; Amédée Lausanne 1568 ; amour courtois 728 ; Coluccio Salutati 2093 ; Dante 352 ; école cisterc. médiév. 185 ; Gébouin Troyes 189 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Guerric Igny 204, 205 ; Guill. Ramsey 1944 ; Guy Aumône 3093 ; Hugues Barzelle 191 ; Jean Farne 376 ; Joach. Flore 744 ; Pierre Pinchar 1268 ; Rich. S. Vict. 1579 ; St. Trutperter Hohelied 711 ; Tract. de domo inter. 715.

Bernard de Clairvaux (Pseudo-) : Meditat. de condit. humana 1261.

Bernard de Deo 2058.

Bernard de Fontcaude 237.

Bernard Gui 2096, 3110.

Bernard Metge 1285.

Bernard de Pavie 232.

Bernard Silvestre

Éd. 1538, 3012.

Littér. 3011, 3012.

Doctr. 718, 1458, 1561, 2974.

Rapports 697, 1027, 1609.

Bernard de Trilia 827, 1084.

Bernard-Maître H. « *Annotations* » *sur les Exercices spirituels 2622* ; *Diogo de Gouveia 1374.*

Bernardin de' Busti 1623.

Bernardin de Feltre 420, 1326.

Bernardin de Laredo 958, 2617.

Bernardin de Sienne

Littér. 399, 3225.

Doctr. : méthode théolog. 1636 ; mariologie 1622, 1623, 1854, 2447, 3081 ; Église 2447 ; eucharistie 2101 ; conscience 1304 ; culte eucharist. 2101.

Rapports 388.

Bernardin dal Vago da Portogruaro 1636.

Bernards M. *Christologie 246* ; *Hrabanus Maurus 984* ; *Seelsorge 247* ; *Speculum virginum 1021* (*CR*).

Bernareggi A. 3191.

Bernold de Constance 139, 1515, 1542.

Bernon de Reichenau 113, 1462.

Berry V. *Peter the Venerable 200.*

Bertagna M. *Giovanni da Capistrano a Siena 2580* ; 3081.

Bertalot L. 349.

Bertaud E. *Dialogues spirituels 474.*

Bertetto D. *Pier Lombardo 210.*

Berthe (Sœur) 1336.

Berthold de Ratisbonne 3097.

Berti G. *Moti ereticali 236.*

Bertola E. *Dottrina lombardiana dell' anima 2413* ; *Trattati attributi ad Ugo da S. Vittore 3017* ; *De Trinitate dello Pseudo-Beda 1936* ; *Pietro Lombardo 210* ; *Socratismo cristiano 1903.*

Bertsch A. *Albertus Magnus in Rottweil 1650.*

Bérulle P. de 972.

Bessarion 412, 963, 1737.

Bettini O. *Attivismo spirituale in Pietro Olivi 2506* ; *Olivi di fronte ad Aristotele 1684* ; *De libertate apud Olivi 1686.*

Bettoni E. *Cognoscibilità di Dio 2438* ; *Duns Scoto 2524* ; *Enrico di Gand 2505* ; *Filosofia francescana 1101* ; 2527.

Betts R. R. *Correnti religiose 1721.*

Betz J. 2657.

Betz W. *Die frühdeutschen Spiritus-Übersetzungen 1430.*

Beukers C. *Urbs aeterna 1397.*
Beumer J. *Dem hl. Bonaventura zugeschriebene Marienpredigt 3101 ; Mariologie Richards von Saint-Laurent 2445 ; Predigten Gottefrieds von Admont 2414 ; Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas 1138 ; Richard von St. Viktor 730 ; Romanus de Roma 2501 ; Theologiebegriff des Richard von Mediavilla 1196 ; Walter von Brügge 2049 ;* 737.
Bevenot M. *In solidum 39 ; « Old Latin » Quotation 1.*
Beyenka M. M. *St. Augustine 949.*
Bianchi D. *Pavia e Piacenza 859.*
Biasiol V. *De creatione secundum Olivi 3151.*
Biasuz G. *Beato Bernardino 420.*
Biblia pauperum 2395.
Bibliothèques
Abbayes bénédictines de Normandie 1481.
Amorbach 2938.
Beinwil (Suisse) 2368.
Chur (cathédrale) 2368.
Cologne (cathédrale) 2368.
Fulda (abbaye) 2368.
Lambach 753.
Oxford 1331.
Paris, Collége Ave Maria 2064, 2065.
Pontigny 713.
Reichenau 1881.
Saint-Riquier 1478.
Santa Maria Novella 1323.
Spire (cathédrale), 2368.
Trèves (cathédrale) 2368.
Weissenau 2938.
Biccellari F. *Lettera del B. Alberto da Sarteano 2586.*
Bidez J. 529.
Bieler L. *Boethii Philosophiae Consolatio 601 ; Hibernian Latin 1 ; Libri epistolarum S. Patricii II 593 ; Libri epistolarum S. Patricii (CR) 1451 ; Psalterium iuxta Hebraeos 1495 ;* 68, 639.
Bigi V. C. *Concezione bonaventuriana della sostanza 1638 ; Sostanza in S. Bonaventura 1985.*
Bignami-Odier J. 249.
Billanovich G. *Leonardo Teronda 1308.*
Billet B. *Lacunes de l'« A Diognète » 26.*
Billot L. 1674, 2574.
Biondi B. *Diritto romano cristiano 42 ; Stato servile 3040.*
Biondolillo F. *L'uomo in L. B. Alberti 2106.*
Birchler R. *Joachim von Fiore 248.*
Birk E. 1313.
Bischoff B. *Einteilung der Wissenschaften 1876.*
Bischko C. J. *Peter the Venerable 200.*
Bishop E. 1514.
Bishop M. 3160.
Bisogno F. *Fausto di Riez 71.*
Bissels P. *Materia spiritualis 782.*
Blaise de Parme 1252.
Blakney R. B. *Meister Eckhart 3177.*
Blanchard P. *Psautier dans la liturgie 1774.*
Blatt F. *Latin Josephus I 1853.*
Blesilla 520.
Blet F. *Collections canoniques 1464.*
Blet P. *Obéissance ignatienne 2156.*
Bligh J. *Deacons 509.*
Bliemetzrieder F. 1018.
Blockx K. *Veroordeling van Luther door de Theologische Faculteit te Leuven 3235.*
Blomme R. *Doctrine du péché 1904 ; Péché chez Abélard 1917 ;* 1018.
Blondel M. 2767.
Bloomfield M. W. *Idea of Perfection 952 ; Joachim of Flora 1947 ; Joachism in Northern Europe 1949 ; Piers Plowman 2076 ; Symbolism 1459.*
Bluck R. S. *Aristippus 1052.*
Blum O. J. *Alberic of Monte Cassino 125 ;* 126, 127, 128.
Blumenkranz B. *Augustin et les Juifs 2281 ; Gisleberti Crispini Disputatio 149 ; Juifs et chrétiens 2905 ; Pamphlet juif 1882 ; Polémique antijuive 1 ;* 2378.
Boas M. *Disticha Catonis 83.*
Boccace
Littér. 1293, 2079.
Doctr. 1704, 2394.
Rapports 1285, 2562.
Bochenski I. M. 2469.
Bodard M. C. *Guerric d'Igny 209.*
Bodenstedt I. 1265.
Bodin J. 625.

Bodo-Éléazar 1882, 2378.
Boèce
Biogr. 600.
Éd. : Comm. Cat. Arist. 2356; De consol. Philos. 601, 602 ; traductions 603, 2921.
Littér. : De hypoth. syllog. 963 ; trad. et comm. d'Aristote 1, 75, 604, 2356 ; trad. d'Euclide 841.
Doctrine 196, 677 ; nature de la théologie 2693 ; théol.-philos. 1 ; philos. chrét. 1458 ; essence-existence 717, 1141 ; Trinité 717 ; personne 768 ; analogies trinitaires 64 ; âme du monde 999 ; bonté des créatures 1141 ; philos. de l'histoire 446 ; prière 353.
Rapports 965. *Sources* : Aristote 604 ; Aug. 64 ; Platon 677 ; Porphyre 604. *Influence* : XII^e s. Pologne 689 ; XV^e-XVI^e s. Allem. 2113 ; Alain Lille 1609 ; Alb. Gr. 2456 ; Alex. Halès 768 ; Bernard Metge 1285 ; Chaucer 2091 ; Christine Pisan 2097 ; Coluccio Salutati 2093 ; Constance Luxeuil 671 ; Dante 353, 841 ; école Chartres 3024 ; Gerbert 667 ; Gilb. Porrée 196, 750 ; Guill. Conches 1561 ; Jean Godart 776 ; Jean Quidort 2048 ; Jean Saaz 861 ; Jean Sècheville 331 ; Liber Fortunae 3187 ; Liber Hermetis Mercurii Triplicis 697 ; Remi Auxerre 999 ; Robert Grosset. 1630 ; Thom. Aq. 1141. *Traductions et commentaires* 2066 ; Adalbold Utrecht 999 ; Alfred Gr. 106 ; anonymes 719, 1539 ; Gilb. Porrée 717, 3036 ; Nic. Trivet 2066 ; Thierry Chartres 1931 ; Thom. Walleys 2066.
Boèce (Pseudo-) : De discipl. scholarium 2066.
Boèce de Dacie 320, 821, 2036.
Boehlke F. J. *Pierre de Thomas 1257.*
Böhme J. 2967.
Boehmer H. 688.
Boehner Ph. *St. Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum 3099.*
Boeren P. C. *Christianisme et civilisation 1770* ; *Civilisation du moyen âge 1770* ; *Facteurs dissolvants 1770* ; *Nouveaux contacts 1770.*
Boese H. *Procli Elementatio physica 1053* ; *Procli Tria opuscula 3144.*
Bogler Th. 1430, 2720.
Bogliolo L. *Vocazione religiosa e sacerdotale 2500.*
Bogomiles 994, 1272, 1314.
Bohlin T. *Theologie des Pelagius 2351.*
Boissard E. *S. Bernard et le Pseudo-Aréopagite 2411.*
Boisset J. « *Hécatonomies* » *de Lefèvre d'Étaples 2616.*
Boleslav de Pologne 1462.
Bolgiani F. *Conversione di S. Agostino 2247* ; 2248, 2249.
Bolhuis A. *Rede Konstantins 48.*
Bombolognus de Bologne 1679.
Bonacursius de Bologne 330.
Bonafede G. *Fiolosofia medioevale 1873* ; *Hexaëmeron di S. Bonaventura 1983* ; *Matteo d'Aquasparta 830* ; *Pensiero francescano 1873* ; *Scepsi agostiniana 2824* ; *Storia della filosofia medioevale 1875.*
Bonagratia de Bergame 825.
Bonano S. J. *Mary's Death 891.*
Bonaventure 1129.
Biogr. 1122, 1634, 3138.
Éd. 1089, 1119 ; trad. médiévales 1120, 1121 ; trad. modernes 3098, 3099, 3100.
Littér. : florilèges 328 ; trad. médiév. 333, 1120 ; écrits douteux ou inauthent. 406, 836, 1642, 1688, 3101, 3103.
Doctrine 273, 274, 388, 780, 1124, 1872, 2051, 3102 ; théologie, nature et méthode 276, 1085, 1636, 1642, 1643, 2449, 3098 ; science-foi 3102 ; philos. chrét. 1458 ; Écriture 1637 ; langues de Babel 2394 ; connaissance de Dieu 781, 1984, 2438 ; existence de Dieu 1437, 1983, 3102 ; beauté divine 277 ; infinité 1109 ; exemplarisme divin 1640, 1983, 3105 ; Trinité 1637, 1642 ; personne 1154, 1639 ; inhabitation de la Trinité 3039 ; création 1642, 1643, 1983, 1985, 2002, 3120 ; hylémorphisme 782, 1638 ; ordre de l'univers 2011 ; contingence 1984 ; homme 1128, 1637, 2449 ; immortalité de l'âme 1125, 3102 ; âme-facultés 338, 549, 1125 ; connaissance 785, 1123,

1640, 1641, 1643, 1983, 1984, 3098 ; intellect unique 1125, 1983, 2002 ; volontarisme 3102 ; justice et péché origin. 3142 ; grâce 275, 757, 1986 ; mérite 783 ; espérance 3086 ; charité 1126 ; Christ 1643, 1644, 2449, 3104, 3105 ; mariologie 277, 1622, 1854, 3107 ; immac. concept. 1645, 2999 ; assomption 3101 ; corédemptrice 1623 ; Église 1445 ; primauté romaine 1646 ; séculiers-réguliers 1117, 1635 ; Église-État 3126 ; sacrements 1647 ; absolution 2211 ; mariage 1647, 3107 ; eschatologie 1642 ; béatitude 277, 1986, 3115, 3170 ; morale 1984 ; liberté 332, 1127, 1640, 1984, 2002 ; loi 764, 2027, 2672 ; conscience 1108 ; syndérèse 766, 784 ; habitus 1648 ; vertus 1128 ; justice 2029, 3106 ; culte du Christ 1679 ; femme 3107 ; morale sociale 1128 ; virginité 3107 ; pauvreté 1635 ; conformité au Christ 3104, 3105, 3108 ; spiritualité 1649, 2937, 3100 ; mystique 3102 ; contemplation 785, 1618, 1643, 3100, 3108 ; intuition mystique 481 ; union mystique 1649, 3098, 3099.

Rapports : Alb. Gr. 784 ; Averroès 1125 ; Franç. Assise 261 ; Grégoire X 1634 ; Roger Bacon 1189 ; Siger Brab. 1189 ; Thom. Aq. 784, 1127, 2002, 2011, 3102 ; mss anon. Paris Nat. lat. 10640 et Assise 182 : 1089.

Sources : XII^e^ s. 1645 ; Alb. Gr. 1645 ; Alex. Halès 784, 1645 ; Aristote 780, 1124, 1129, 1638 ; Aug. 277, 549, 780, 1123, 1124, 1129, 1437, 1638 ; Franç. Assise 3099, 3104 ; Guill. S. Thierry 699 ; Odon Rigaud 1645 ; Platon 1638 ; platonisme 1124. *Influence* 1129 ; moyen âge Allem. 1120 ; Dante 1239, 1705, 1706 ; Érasme 2131 ; Gauthier Bruges 2049 ; Gilles Rome 1115 ; Guill. Mare 782 ; Jean Farne 376 ; Jean Pic Mirand. 421 ; Jean Romiroy 1296 ; Mariale 2502 ; Matth. Aquasp. 1690 ; Pierre Catrovol 417 ; Pierre J. Olivi 332 ; Raym. Lulle 1220, 1702 ; Rich. Mediav. 782 ; Roger Bacon 782 ; Romain Rome 2501 ; Thom. Aq. 3086 ; Vital du Four 3176 ; ms. anon. Vat. lat. 982 : 848.

Bonaventure (Pseudo-) voir Jean de Caulibus.

Bondurand E. 101.

Bonekamp A. *Vorstenspiegels 2035.*

Bongiacomo de Scotti 1305.

Bongiovanni P. *Massimo vescovo di Torino 1455.*

Bongiovanni de Cavriana 1618.

Bonhomme P. *Pierre Crassus 121.*

Boniface (S.) 446, 1482.

Boniface VIII

Biogr. 1700.

Doctr. 117, 1228, 2043, 2442, 2512, 2962, 3163.

Rapports 346, 3174.

Boniface IX 389, 1282, 1722.

Bonifacio E. 1192.

Bonizon de Pérouse 124.

Bonjour E. *Universität Basel 1741.*

Bonmann O. *Epistolario di S. Giovanni da Capistrano 2585.*

Bonnar A. *Nicholas of St. Albans 1034.*

Bonnefoy J.-F. *Le Docteur chrétien selon Augustin 2279* ; 3081.

Bonner G. *Augustine's Doctrine of the Holy Spirit 2794.*

Bono Giamboni 2034.

Bonsignore de' Bonsignori 1255.

Bonsoms I. 2564.

Borella P. *La festa dell' Assunta 1501.*

Borghini B. *Obbedienza secondo S. Agostino 2884.*

Borgnet A. 1631, 1632.

Boris de Bulgarie 987.

Borst A. *Turmbau von Babel I-II, 1 : 446 ; II, 2-III, 1 : 2394.*

Borncki R. *Jacob von Eltville 2089.*

Bossuat R. *Nicolas Oresme 1264.*

Bossuet J. B. 424, 625.

Botschuyver H. J. *Disticha Catonis 83.*

Botte B. *Histoire et théologie 10* ; *Origine des Canons d'Hippolyte 38* ; *Saint Irénée 494* ; *Sitivit anima mea 2397* ; *Vocabulaire de la confirmation 1784* ; 627, 2199.

Bouman C. A. *Sacring and Crowing 1477* ; 2660, 2969.

Bougard P. *A propos d'Alexandre de Halès 767.*

Bouillard H. 298.

Bouix M. 2150.

Boularand E. *Désintéressement 477.*
Bourassé M. 2447.
Bourke V. J. *Augustine and the Cosmic Soul 2798 ; Wisdom in St. Augustine 2842.*
Bourque E. 1410.
Boutemy A. *Nigellus de Longchamp, Tractatus contra Curiales 3063 ;* 3064.
Bouton J. de la C. *Bibliographie bernardine 1552.*
Bouvet J. *Adam de Perseigne, Lettres I 3080 ; Biographie d'Adam de Perseigne 1098 ; Correspondance d'Adam de Perseigne 6-7 : 257 ; 8 : 1099.*
Bouyer L. *Erasmus and His Time 3247 ; Erasmus and the Humanist Experiment 1346 ; Humanisme et christianisme 2115 ; Mysterion 1794 ; Mysticism 1794 ; Spiritualité du moyen âge 2937 ; Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères 2676 ;* 2131, 2393.
Bouyssou L. *Raymond Lulle, Le Codicille 348.*
Bovo de Corvey 1539.
Boyd B. *Wiclif and Sarum Ordinal 2088.*
Boyer Ch. *Christianisme et néoplatonisme dans S. Augustin 2267 ; Concupiscence et nature innocente 2231 ; Connaissance de Dieu selon S. Augustin 2784 ; Éternité et création dans les Confessions 2796 ; Esistenza di Dio secondo S. Agostino 2780 ; Metafísica y mística de S. Agustín 2899 ; Nature in St. Augustine 1 ; Retour à la foi d'Augustin 2244 ; Triple amour du Christ 1791 ;* 944, 2231, 2240, 2243, 2245, 2316, 2744, 2767, 2837, 2900.
Bracht H. *Mündliche Überlieferung 2162.*
Bradley B. *Naming God in St. Augustine 2787.*
Brady I. *Note on St. Albert 1653 ;* 1689.
Braem E. 2231.
Branca V. *Notizie di manoscritti 3198.*
Brand Ch. 2323.
Brandis (Lucas) 2352.
Brandt M. *Wyclifitism in Dalmatia 1272.*
Braulio de Saragosse 971, 2941.
Braun F.-M. *Jean et l'ancienne catéchèse romaine 1408 ; Jean le théologien 2655.*
Bravo Ugarte J. *Imprenta en Nueva España 1364.*
Brayer E. *Sermons de Pierre d'Ailly 3218.*
Brechter S. 612, 1470.
Bredero A. H. *Autographe de Geoffroy d'Auxerre 2421 ; Kreuzzugsbriefen Bernards von Clairvaux 1923 ; Peter the Venerable and St. Bernard 200.*
Breen Q. *Celio Calcagnini 435.*
Bréhier L. *Avant la séparation du XI^e siècle 2983.*
Brehon Laws 2711.
Bréjoux J. 86.
Breuning W. *Ulrich von Strassburg 3142.*
Breviarium Hipponense 2871.
Brewer D. S. *Origin of the « Ancren Riwle » 192.*
Brewer J. S. 1681.
Brezzi P. *L'idea di Roma 1846 ; La storia nel pensiero di S. Agostino 2301.*
Brial M. 695.
Briçonnet (Guillaume) 424.
Bridgett T. E. 1349.
Brieger Th. 1787.
Brigandage d'Éphèse 588.
Brigitte de Suède 1266, 1336.
Brinktrine J. *Antonius von Padua über die Konsekrationsform 3087 ;* 53.
Brisbois E. 3129.
Briva Mirabent A. *Gloria según S. Buenaventura 1986.*
Brlek M. *Legislatio Fratrum Minorum de Immaculata Conceptione 3082 ; Studi nell' Ordine dei Minori 1636.*
Brocchieri E. *Sicardo di Cremona 1961.*
Brock P. *Political and Social Doctrines 393.*
Bromyard 1047.
Brooke C. N. L. *Letters of John of Salisbury 1582.*
Brooke O. *Ascent of the Soul in William of St. Thierry 1922.*
Brouette E. *Avicenne à Bonne-Espérance 1633.*
Brozek M. *De Prudentio-Pindaro latino 2222.*

Bruck E. F. *Kirchenväter und soziales Erbrecht 2711.*
Bruckmayr A. *St. Augustins Traktat « Contra Cresconium » 1831.*
Brueghel l'Ancien 2394.
Brufau Prats J. *Noción del « dominium » 2497.*
Brugman (Jean) voir Jean Brugman.
Brummer R. *Auf den Spuren Senecas 738 ; Ramon Llulls « Libre de Blanquerna » 1217.*
Brunelleschi 1730.
Brunelli G. A. « *Science de bien mourir* » *di Gerson 3219.*
Brunello E. B. *Dottrine politiche 1182.*
Brunet R. *Charité et communion des saints chez S. Augustin 2857.*
Brunetto Latini 738, 2093.
Bruni B. 1454, 1455.
Brunner F. *Systèmes réalistes 1536.*
Brunner F. A. 2180.
Bruno G. 2967.
Bruno d'Asti 91.
Bruno de Cologne 700, 992, 1897, 1898, 2393, 2937.
Bruno de Cologne (Pseudo-) 468.
Bruno de Segni 673.
Brunon (moine) 91.
Bruun de Fulda 64.
Bucer M. 473, 2133.
Buchheit V. *Rufinus von Aquileja 2736.*
Budé (Guillaume) 3243.
Bühler C. F. *Christine de Pisan 397 ; Latin Manuscript 415 ; Newberry Library Manuscript 416.*
Büttner Th. *Circumcellionen und Adamiten 1415.*
Bullet G. *Vertus morales infuses et acquises 1678.*
Bulloch J. *Adam of Dryburgh 759.*
Bumke J. *Wernher von Elmendorf 225.*
Buonaiuti E. *Polemiche gioachimitiche 251* ; 249, 741.
Burchard de Worms 95, 129, 981, 1505, 2425.
Burckhart (Pierre) 1742.
Burg A. M. *Henri Fuller 372.*
Burg A. *Paus Johannes VIII 988.*
Burges J.-D. *Érasme en face de la Réforme 2132.*
Burghardt W. J. *Mary's Death 2663* ; 891, 2659.
Burgundio de Pise 716, 1070, 3015.
Burlage C. J. *Object of Metaphysics 1107.*
Burn-Murdoch H. *Development of Papacy 2669.*
Burt M. A. *Jacobus de Cessoles 324.*
Busa R. *Pier Lombardo 210.*
Buschmiller R. J. *Maternity of Mary in St. Albert the Great 3109.*
Butler C. *Christian Creeds 487* ; 961, 2360, 2363.
Butler H. E. *Letters of John of Salisbury 1582.*
Buttell M. P. *German Cluniac Verse 115.*
Butterfield H. *Statecraft of Machiavelli 2122.*
Buttimer C. H. 157.
Buytaert E. M. *St. John Damascene, De fide orthodoxa 716 (CR)* ; 211, 1070, 2058, 3099.

C

Caba P. *Conocimiento en S. Agustín 2813.*
Cabale 343.
Caballero Zifar 334.
‹ abaniss A. *Amalarius of Metz 1498 ; Bodo-Eleazar 2378 ; Wisdom 18, 14 f. : 17.*
Cabassut A. *Discrétion 478.*
Cadalous (antipape) 2985.
Cadiou R. 501.
Cadogan de Bangor 1104.
Caedmon 1472.
Caelestius 2742.
Caffarini 1719.
Caggiano A. M. *Duns Scotus circa rationem incarnationis 1210.*
Cagin P. 2218.
Cahill J. *Moral Theology 2493.*
Caillau A. B. 575.
Cajetan (Thomas de Vio) *Doctrine* 2606 ; langues de Babel 2394 ; analogie 1152, 2469, 3223 ; être 3223 ; personne 1674, 3223 ; immortalité de l'âme 1347 ; connaissance humaine 1159 ; Christ 1673 ; enfants morts sans baptême 2338 ;

passions 2612 ; péché mortel 1340 ; aumône 3239 ; prêt à intérêt 1384 ; repos dominical 900, 2033.
Sources : Aristote 1347, 2612 ; Thom. Aq. 1307, 1347, 1673, 1674, 2612, 3223.
Calà Ulloa G. *Concetto di arte in S. Tommaso 1148.*
Calabi I. *Storia romana nel « De civitate Dei » 2266.*
Calafato S. *Proprietà in S. Ambrogio 2725.*
Calati B. *Dialoghi di S. Gregorio Magno 2366 ; Regola e tradizione 2364 ; Spiritualità monastica 2924.*
Calcagnini (Celio) 435.
Calenzio G. 2647.
Calixt G. 2133.
Calixte Ier 922, 2865.
Calixte III 2578.
Callen R. V. *Mary's Universal Queenship 2981.*
Callot E. *Érasme 1357.*
Callus D. A. *Muller, Correctorium corruptorii Quaestione 825 (CR) ; Œuvre récemment découverte d'Albert le Grand 2455 ; S. Tommaso e S. Alberto Magno 3111 ; Sources de S. Thomas 296.*
Calonghi L. *La scienza in Ugo di S. Vittore 1916.*
Calpurnius Flaccus 1025.
Calvin J. 424, 885, 2325.
Camelot Th. *A l'éternel par le temporel 2330 ; Confirmation 46 ; Cyprien et la primauté 41 ; Dogme de la Trinité 1776 ; Théologie monastique 1016.*
Camilla Battista de Varano 3224.
Campana A. *S. Ambrogio 933.*
Campanella T. 1307, 1445.
Campanus de Novare 2509.
Campeggio (Laurent) 2649.
Campeggio (Thomas) 2649.
Campenhausen H. von, *Augustin als Kind seiner Zeit 247.*
Camporeale I. *Conoscenza affettiva in S. Tommaso 2490.*
Campos J. *Regula monachorum de S. Isidoro 2941.*
Campos L. *Juan de Zumárraga 1364.*
Canal J. M. *S. Bernardus et Beata Virgo 1039 ; En torno a Ademaro 1013 ; Guillermo de Malmesbury 3023.*
Canals Vidal F. *Conocimiento de Santo Tomás 1159.*
Candal E. *Bessarion, Oratio de unione 1737.*
Candidus 2715.
Candidus-Bruun de Fulda 64.
Candidus-Wizo 64.
Canedo L. G. *Antonio de Guevara 1359.*
Canet L. 854.
Canivez J.-M. 712.
Cano (Melchior) 1332.
Éd. 3239.
Doctr. : langues de Babel 2394 ; rôle de l'histoire en théologie 2635, 2636 ; assomption 643 ; causalité des sacrements 2642 ; aumône 3239.
Canons apostoliques 482.
Canons d'Hippolyte 38.
Cantica Canticorum beatae Mariae 1969.
Cantimori D. 3257.
Cantor N. F. *Church, Kingship and Lay Investiture 1010, 1516.*
Capánaga V. *Conocimiento y espíritu según Agustín 2821 ; Interioridad agustiniana 2835 ; Interioridad subjectiva 2834 ; San Agustín 1432 ; S. Agustín en nuestro tiempo 2743 ; S. Agustín, interioridad 2833 ; Sant' Agostino 1433.*
Capelle B. *A propos d'Hippolyte 501 ; Assunzione e liturgia 2375 ; Autorité de la liturgie 2653 ; Évolution du « Qui pridie » 2700 ; Fête de la conception de Marie 2978 ; Introduction du symbole à la messe 658 ; La mort et l'assomption de la Vierge 656 ; Nouvelle Ève chez les docteurs latins 2721 ; L'oraison « Veneranda » 654 ; Le « Speculum » augustinien « Quis ignorat » 2264 ; Typologie mariale 2667 ; Vestiges d'un « Transitus » de la Vierge 629 ;* 454, 627, 2231, 2265.
Capitani O. *Spiritualità cluniacense 2972.*
Capitularia Angilramni 983.
Capone Braga G. *Della dialettica 2967.*
Capréolus voir Jean Capréolus.
Caputiati 1507.
Caramella S. *Filosofia di Federico II*

1974 ; *Neoplatonici in S. Agostino 2763.*
Caramello P. 1135.
Carar (G. M. A.) 3230.
Carcopino J. *L'ascia 910* ; *Études d'histoire chrétienne 2685* ; 2186.
Cardine E. *Psautiers anciens 1774.*
Carducci G. 872.
Cariglione T. 1816.
Carlesi T. *La tentazione in S. Tommaso 1158.*
Carloman 1883.
Carlyle A. J. 688.
Carnéade 2240.
Carol J. B. *Mariology I-II 2659.*
Caron C. *Acte libre selon S. Thomas 1176.*
Carranza voir Barthélemy de Carranza.
Carré M. H. *Thought in England 2371.*
Carreras i Artau J. *Arnau de Vilanova 343* ; *Relaciones de Arnau de Vilanova 840* ; 1701.
Carrera y Artau T. 1701.
Carrère J. 1523.
Carton I. « *Observantia* » *dans S. Léon 590.*
Carugno G. 1237.
Carvajal (Louis) 2636.
Cary G. *Alexander the Great 1456.*
Casa Homs J. M. *Tratados catequisticos 2982.*
Casadei A. *Lettere di Gasparo Contarini 3249.*
Casado F. *Metafísica agustiniana 2785* ; *Santiago de Viterbo 1202.*
Casas Blanco S. *Conocimiento de Dios en S. Agustín 2782.*
Cascante Dávila J. M. *S. Ildefonso de Toledo 972.*
Case S. J. 2172.
Casel O. 561.
Caspar E. 588.
Caspari C. P. 574, 2736.
Cassander G. 2133.
Cassiodore 2368.
Littér. 610 ; Hist. tripart. 1467 ; Reg. Magistri 621 ; trad. Flave Josèphe 1853 ; Variae 80, 81.
Doctr. : chrétiens-culture profane 141 ; Écriture 1769 ; philos. chrét. 1458 ; philos. de l'histoire 446 ; péché originel 966 ; prédestination 966 ; liberté 966 ; loi 2027 ; péchés héréditaires 2319.
Rapports : Reg. Magistri 961, 2927. *Sources* : Aug. 966, 2903 ; Tyconius 516. *Influence* : moyen âge 1773 ; Hugues S. Vict. 1916 ; Isidore Sév. 1860 ; Rupert Deutz 1025.
Cassirer E. *The Myth of the State 879.*
Casson L. F. *Concordance to the Vulgate 3200.*
Castel C. F. 1445.
Castellio S. 2600.
Castiglioni C. *Pier Lombardo 210.*
Castle of Perseverance 1280.
Castro M. *Alfonso de Castro 2631.*
Catalogue de Stams 291.
Catania F. J. *Bibliography of Albert the Great 2450* ; *Divine Infinity According to Albert the Great 2456.*
Cataphrygiens 1836.
Cathares 236, 238, 240-243, 446, 739, 1314, 1598, 1609, 1611, 1616, 1617, 1947, 1970, 2395 ; origines 994, 1072, 1953 ; Autriche 395 ; Cahors 1602 ; Chieri 1284 ; Corse 389 ; Italie 818, 819, 1599, 1955 ; Languedoc 3075 ; Narbonne 1601 ; Toulouse 1600 ; Cecco Ascoli 1704 ; dualisme manichéen 240, 241, 739, 994, 1023, 1587, 1598, 1603, 1604, 1605, 1616, 1620, 1952, 3075 ; démon 1605 ; problème du mal 239, 1605 ; Christ 1598 ; eschatologie 1598 ; liberté 1598 ; spiritualité 2937 ; voir aussi Albigeois.
Cataudella Q. *Celso e gli apologeti 2692.*
Catharin (Ambroise) 1366, 2606.
Catherine de Bologne 3224.
Catherine de Gênes 2118, 2937, 3224.
Catherine de Lancastre 2098.
Catherine de Sienne
Bibliogr. 387, 854.
Biogr. et Littér. 1266, 2080, 2937.
Rapports 388.
Caton l'Ancien 244.
Caton d'Utique 3170.
Catulle 2223, 2562.
Caturelli A. *Doctrina agustiniana sobre el maestro 2772.*
Cauchy V. *Désir naturel et béatitude chez S. Thomas 3129.*
Cauwe F. 1055.

Caxton (William) 416.
Cayré F. *Augustin initiateur de l'école d'Occident 2764* ; *Le Christ dans les Confessions 2861* ; *Dieu présent 1437* ; *Le livre XIII des Confessions 2297* ; *Mysticisme de la sagesse dans S. Augustin 2898* ; *Origines de l'Assomption 577* ; *Sens et unité des Confessions de S. Augustin 2255* ; 54, 944, 2793.
Cazeaux-Varagnac M. *Doctrine des Cathares 241.*
Ceccarelli A. *Regola di S. Benedetto 620.*
Cecco d'Ascoli 1704, 2093.
Célestin III 2415.
Célestin V 346.
Celse 493, 1393, 1770, 2692.
Celtis (Conrad) 3234.
Cencius I 1462, 3083.
Cencius II 3083.
Cencius Savelli voir Honorius III.
Centi T. S. *S. Antonino in lode dello stato religioso 2592.*
Cerbanus 716, 1070, 3015.
Cerebrosus 128.
Cereceda F. *Un asiento de esclavos 880* ; *Projectos de « Instituto bíblico » 1358.*
Cerfaux L. *St. Paul's Mysticism 1794.*
Cervini (Marcel) 1367.
Césaire d'Arles 607.
Littér. 138, 465.
Doctr. 468, 476, 1790, 2210, 2711.
Rapports. Sources 516, 2355, 2903. *Influence* 111, 614, 2360.
Chabod F. *Machiavelli and the Renaissance 2119* ; 2611.
Chadwick H. *Epitome of Melito's Homily 2912* ; *Rufinus and the Tura Papyrus 1429* ; *Sentences of Sextus 2691.*
Chaix-Ruy J. *Existence et temporalité selon S. Augustin 2848* ; *Marco histórico de la « Ciudad de Dios » 2846* ; *Problème du temps 2797* ; *S. Augustin, Temps et histoire 2847* ; *Théologie de l'histoire 2302.*
Chalcidius 811, 999, 1877, 2093, 3024.
Chamard H. 1763.
Chambers R. W. 1353.
Chaney W. A. *Paganism to Christianity 2939.*
Chanteux H. *Évolution individualiste 722.*
Chapelet des vertus 397.
Chapman J. 2669.
Charamis P. *Aims of the Crusades 1896.*
Charlemagne 979, 2368, 2955.
Biogr. 1494, 2956.
Littér. 1490, 1496, 2938.
Doctr. 446, 658, 1846, 2937, 2961.
Rapports 2360.
Charles Ier (roi de Naples) 820.
Charles II (roi de Naples) 820.
Charles IV (empereur) 3200.
Charles-Quint 435, 1348, 1362, 1755, 1762, 2139, 2631, 2633, 2647.
Charles V (roi de France) 3201.
Charles VII (roi de France) 2097.
Charles VIII (roi de France) 873.
Charlier C. *Sur l'Assomption 1* ; 2958.
Chastaing M. *Digression de S. Augustin 553.*
Chastel A. *Dante au Quattrocento 1730* ; *Marsilio Ficino et l'art 1747* ; *Le profane et le sacré 1731.*
Chastising of God's Children 857, 2081, 2082.
Châtelain E. 1117, 1253.
Châtillon F. *Animadversiones augustinianae 2327* ; *Arbiter omnipotens 1481* ; *Augustini magistri 2766* ; *De Gregorio Nazianzeno 2226* ; *Éloge de S. Augustin 2233* ; *Plotiniana I 2759* ; *Remarques sur « Ante omnia » 2263* ; 2328.
Châtillon J. *Devotio 475* ; *Dulcedo 480* ; *Richard de Saint-Victor, Liber exceptionum 1579, 3050 (CR)* ; 162, 694, 729, 1064, 1065, 1940.
Chaucer (Geoffroy)
Doctr. 1278, 2091, 2092.
Sources 390, 391, 1278, 2091, 2092, 3207.
Chauvet F. de J. *Juan de Zumárraga 1364.*
Chavasse A. 97.
Chavoutier L. *Querelle origéniste et controverses trinitaires 2229.*
Chelini J. *Vocabulaire d'Alcuin 1493.*
Chéné J. *Controverse semi-pélagienne 2321* ; *Semipélagianisme 2901.*
Cheney C. R. *Three Decretal Collections 3079.*

Chenu M.-D. *Alain de Lille 750* ; *Dondaine, Secrétaire de S. Thomas 2000 (CR)* ; *Involucrum 146* ; *Royauté du Christ 2429* ; *S. Thomas et la théologie 2002* ; *Spiritus 1019* ; *Théologie comme science au XIII^e s. 1085* ; *Théologie au XII^e siècle 677* ; *Théologie de la guerre 1793* ; 678, 804, 1016, 1138, 1144, 1526, 2465, 3113.

Cherniavsky M. *Council of Florence in Moscow 1300.*

Cherubelli P. *Ordini religiosi al Concilio di Trento 2638.*

Chevallier L. *Vanité dans S. Augustin 2347.*

Chevallier Ph. 958.

Chiappelli F. 1760.

Chiappini A. *Giovanni da Capistrano 2577* ; 2583.

Chiari A. *S. Bernardino 399* ; *Maria in Dante 354.*

Chierici J. *Simbole cristiani in Dante 3171.*

Chiminelli P. 1266.

Chirat H. *Assemblée chrétienne 470* ; *Origines et nature de l'indulgence 995.*

Chirino de Salazar 1854.

Chrétien de Bonneval 1075.

Chrétien de Troyes 1594, 1617, 2422.

Chrétien le Gouays 1775.

Christiaens J. *Alonso de Madrid 2124.*

Christian W. A. *Augustine and the Creation 2298.*

Christine du Christ 325, 1193.

Christine de Pisan 272, 397, 1726, 2096, 2097.

Christine de Rhetirs voir Christine du Christ.

Christmann H. M. *Thomas Theologe der Liebe 2020.*

Christophe de Varese 2576.

Chroust A. H. *Philosophy of Law 573.*

Chrysippe de Jérusalem 2372-2374.

Chydenius J. *Dante's « Paradiso » 1707.*

Ciano P. *S. Ireneo 495.*

Cicéron

Traductions françaises : Laurent Premierfait 1293.

Influence 474, 2672 ; XII^e s. 91, 1458, 1528 ; Renaissance 401 ; Ambroise 210, 515, 2181 ; Aug. 567, 948, 2231, 2237, 2238, 2252, 2266, 2267, 2273, 2305, 2314, 2749, 2883 ; Bern. Clairv. 1555 ; Bernard Metge 1285 ; Calcagnini 435 ; Christine Pisan 2097 ; Coluccio Salutati 2093, 2562 ; Dante 1237, 3168 ; Érasme 435 ; Garzoni 2117 ; Giannozzo Manetti 408 ; Guy Faba 775 ; Isidore Sév. 1860 ; Jean Godart 776 ; Jean Ruiz 366 ; Juniano Maio 419 ; P. Lombard 210 ; Roger Bacon 1682 ; Rupert Deutz 1025 ; Tertull. 2706 ; Thom. Aq. 812, 1178, 2463, 2496 ; Vinc. Lérins 578.

Cilento V. *Alano di Lilla 1609* ; *« Microcosmus » di Goffredo di San Vittore 3060.*

Cilleruelo L. *Influencia de S. Agustín en la espiritualidad 2903* ; *La memoria en S. Agustín 549* ; *Memoria sui 2838* ; *Numero siete en S. Agustín 2779.*

Cintra R. de A. *Assunção de N. Senhora 682.*

Circoncellions 1415.

Ciruelo (Pierre) 1341.

Cisneros (Cardinal) 2103.

Čižek voir Michel de Malenice.

Claire d'Assise 2507.

Clarembaud d'Arras 719, 720, 2964, 3036.

Clark J. M. *Eckhart, Selected Treatises and Sermons 3178* ; *Meister Eckhart 360.*

Clarke Th. E. *Material World 1845.*

Clasen S. *Kölner Artistenfakultät 3001* ; *Priesterliche Würde und Würdigkeit 2435.*

Classen L. *Übung mit den drei Seelenkräften 1371.*

Classen P. *Johannes Damaszenus 3015* ; *Konzil von Konstantinopel 1166* : *1576.*

Claude de Turin 2377, 2958.

Claudien Mamert 64, 71, 89.

Claudius Marius Victorius 66.

Clavier H. *Commentaires patristiques de Mt. XVI, 18a* : *1.*

Clément II 232.

Clément IV 1682.

Clément V 840, 894, 1247, 1251, 1700, 3158, 3162.

Clément VI 2512.

Clément VII 864, 1234, 1282, 1348, 1758, 2622.
Clément d'Alexandrie 882.
Littér. 2.
Doctrine 483 ; chrétiens-pensée païenne 1394 ; interprét. Écrit. 1772 ; allégorie 2291 ; Verbe 2191 ; péché originel 2196 ; pénitence 1787 ; loi pénale 500 ; peine de mort 1789 ; prière 2675 ; spiritualité 477.
Clément de Rome
Littér. 2688.
Doctrine 882 ; chrétiens-pensée païenne 1404 ; Écriture 1795, 2655 ; foi 901 ; Église 460 ; primauté romaine 486, 893, 1404 ; évêques 485 ; pénitence 2188 ; État 473 ; prière 2675.
Sources 1404.
Clément de Rome (Pseudo-) 32, 2188, 2444, 2689.
Clément Sánchez de Vercial 2511.
Clementi G. 3191.
Clémentines (*Pseudo-*) 28, 1795, 2675, 2697.
Clénard (Nicolas) 1759.
Clichtove (Josse) 88.
Clitarque 2691.
Cloes H. *Systématisation théologique 1527.*
Cloud of Unknowing 375, 839, 857, 958, 1277, 1317.
Cochrane Ch. N. *Christianity and Classical Culture 2172.*
Cognasso F. *Filii Arnaldi 1573.*
Cognet L. 2393.
Cohn N. *Pursuit of the Millenium 1507.*
Cohrs F. 434.
Cola di Rienzo 3200.
Colasanti G. M. *Corredenzione di Maria in Riccardo da S. Lorenzo 1632 ; Culto del Sacro Cuore 1791 ; Eva-Maria in Riccardo da S. Lorenzo 2446 ; Maria secondo Riccardo da San Lorenzo 1631 ; La mediatrice in Riccardo da S. Lorenzo 1981.*
Coleiro E. *St. Jerome 56.*
Colet (John) 434, 1339.
Colker M. L. *Causa viri ementulati 3056 ; Fulconius Belvacensis 136 ; Heinricus Augustensis 137 ; Latin Poems 3025.*
Collectio Abricensis II 3079.
Collectio Avellana 70.
Collectio Bambergensis 3072.
Collectio Dionysio-Hadriana 129.
Collectio Hibernensis 95, 2711.
Collectio Hispana 96, 504.
Collectio Hispano-Gallica Augustodunensis 983.
Collectio Lipsiensis 3072.
Collectio Palatina I 3079.
Collectio Pragensis 3079.
Collectio Pseudo-Isidoriana 129, 130.
Collectio 74 titul. 129, 1515.
Collectio Toletana 200.
Colledge E. *Chastising of God's Children 857 ; John Ruysbroeck 2551 ; Treatise of Perfection of the Sons of God 2081 ;* 2082.
Collell A. *Raymundiana 1186.*
Collins S. T. *« Apotheosis » of Prudentius 937.*
Colomb (Christophe) 418.
Colomban 1773.
Biogr. 639.
Littér. 639, 967, 1473, 1474, 1857.
Doctr. 476, 639, 2210, 2937.
Colombas G. M. *García Jiménez de Cisneros 1752.*
Colonna (famille) 2043.
Colosio I. *Discorsi di S. Antonio 2587 ; Il Crocifisso e S. Antonino 2589 ; Il « Thomas Lexicon » 1997.*
Colson J. *Fonctions ecclésiales 460.*
Coluccio Salutati 1734, 1775, 2093, 2562, 2563.
Comba E. *Storia dei Valdesi 1941.*
Combes A. *Critique de Ruysbroeck par Gerson III 3220 ; Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium » 1291 ; Jean de Ripa, Conclusions 378 ; Jean de Ripa, Determinations 379 ; Jean de Ripa, Lectura super primum Sentent. 3193 ; Ioannis de Gerson De mystica theologia 865 ; Présentation de Jean de Ripa 377 ; Références de Jean de Ripa 2547 ;* 958.
Comeau M. *Le Christ d'après S. Augustin 571.*
Commentarium Cantabrigense 1904
Commodien 505.
Compilatio I 3072.
Compilatio III 3079.
Compilatio IV 3079.

Composta D. *Diritto naturale in Graziano 217.*
Conant K. J. *Cluniac Building 200.*
Concetti H. *Bernardinus Senensis 1304.*
Conciles
Aquilée (381) 940.
Bâle 2059 ; *histoire* 866, 1296, 1308, 1313, 1727, 1736, 2567 ; *doctr.* : immac. concept. 2999 ; théorie concil. 2100, 2566, 3226.
Bardewich (synode 1224) 2433.
Carthage (411) 2742 ; XVI (418) 65, 947, 2345.
Chalcédoine 12, 44, 45, 507, 580-587, 647, 1410, 1466, 1779, 1796, 2353.
Constance 873, 1308, 2572, 3212-3214.
Constantinople I (381) 46, 1776 ; (543) 3170 ; II (553) 414, 647, 1466 ; III (680-81) 653 ; (1166) 1576, 1577.
Diospolis (415) 534.
Elvire 504, 645.
Éphèse 578, 1410, 1531, 2209, 2658, 2663.
Ferrare (1438) 435 ; voir conc. Florence.
Florence. *Éd.* 1737 ; *littér.* 1297 ; *hist.* 1300, 1308, 1729, 2568, 2569, 2570, 3222 ; *doctr.* : Filioque 2567 ; schisme 1299, primauté romaine 1298, 2567 ; confirmation 2594 ; épiclèse 2567 ; purgatoire 468, 2567.
Frioul (796) 658.
Hildesheim (synode 1224) 2433.
Hippone (393) 2871 ; (427) 2871.
Hohenaltheim (916) 989, 1885.
Laodicée (364) 46.
Latran I (1123) 215.
Latran III (1179) 1067, 1592, 1975.
Latran IV (1215) 774 ; *littér.* 1962 ; *histoire* 1912, 1947, 1949, 2937 ; *doctr.* : Trinité 2428 ; communion 1966 ; confession 778, 2512.
Latran V (1512-17) 2168, 2606, 3233.
Lyon I (1245) 1974, 2442, 3089.
Lyon II (1274) 822, 1203, 1627, 3138.
Mâcon (585) 967.
Nicée I 44, 45, 49, 586, 1394, 1776, 1796, 1810, 2209.
Nicée II (787) 978.
Orange II (529) 606, 947, 2864.
Orléans (549) 2210.
Paris (825) 1879 ; (1147) 717, 3036 ; (1210) 1096.
Plaisance (1095) 1894.
Prague (1413) 2561.
Reims (1119) 670 ; (1145) 1936 ; (1148) 211, 717, 719, 3035, 3036.
Rome (1078-79) 2988.
Saint-Jean-de-Losne (673-75) 2210.
Saragosse (380) 2213 ; (1316) 342.
Sardique (343) 44, 49.
Sens (1140) 718, 947, 1904, 3021.
Séville II (619) 647.
Sirmium (375) 935.
Tarragone (596) 2357.
Tolède I (400) 1428.
Tolède III (589) 645, 658.
Tolède XVII (694) 1476.
Trente 3257.
Histoire. Sources 1378, 2619. *Antécédents* 1348, 1768. *Première période* 2159. *Participations* : Espagnols 2639 ; religieux 2638 ; franciscains 3258 ; Albert Prusse 2160 ; Alphonse Castro 2631, 2633 ; Campeggio 2649 ; Diaz de Luco 2628 ; Favre 2619 ; Figliucci 439 ; González de Mendoza 2639 ; Jean Avila 1389-1391 ; Palma Fontes 1379 ; Pelargus 1377 ; Thom. Villeneuve 2144.
Doctrine 2606 ; enseignement de la théologie 2170, 2550 ; sources de la révélation 2159, 2162-2167 ; Écriture 885, 1380, 2159, 2161 ; tradition 1803, 2159, 2162-2167, 2182, 2641, 3240 ; péché originel 947, 1377, 2159, 2196, 2457, 3259 ; salut des infidèles 1778 ; grâce, certitude 1383 ; justification 2159 ; mérite 680 ; foi-morale 3240 ; immac. concept. 2978, 2999, 3259 ; unité de l'Église 2133 ; prédication 2159, 2640 ; censure des livres 2168, 3233 ; évêques 2159, 2169 ; sacrements 195, 2159, 2642 ; baptême 1783, 2159 ; confirmation 2159, 2594 ; eucharistie

1400, 2643, 3260 ; pénitence 463, 2211 ; ordres mineurs 2644 ; mariage 1382, 2671, 3257 ; péché véniel 1381 ; culte liturg. 2159, 2645, 2646 ; spiritualité 2159.
Rapports 2137, 2643.
IN TRULLO 44.
VATICAN 103, 304.
VIENNE (1311) 448, 1074, 1214, 1701, 3164.
CONCILE (cathare) DE SAINT-FÉLIX DE CARAMAN (1167) 819.
Concordantia dictorum Thomae 824.
Congar Y. M.-J. *Alexandre III 229* ; *Arriana heresis 2427* ; *« Civitas Dei » et « Ecclesia » chez Augustin 2336* ; *Conscience ecclésiologique 2916* ; *Ecce constitui te super gentes 2962* ; *Ecclesia ab Abel 555* ; *Henri de Mary 1587* ; *Maître Rufin 233* ; *Marie et l'Église 2668* ; *S. Thomas et les archidiacres 2480* ; *« Traditio » und « sacra doctrina » bei Thomas von Aquin 3117* ; 2450.
Connolly R. H. 503, 513.
Connolly S. *Augustine's « Ascent » to God 2897* ; *Platonism of Augustine 570.*
CONRAD III (empereur) 1923.
CONRAD DE BRUNDELSHEIM 2548.
CONRAD D'HIRSAU 1528.
CONRAD DE MEGENBERG 383.
CONRAD DE SAXE 1622.
CONRAD VESSLER 1742.
CONRAD WALDHAUSER 393.
Constable G. *Cistercian Novice 200* ; *John of Salisbury 1943* ; *Letter from Peter of St. John 200* ; *Manuscripts of Peter the Venerable 200* ; *Petrus Venerabilis 200* ; *Vision of Gunthelm 202.*
CONSTANCE II (empereur) 1810.
CONSTANCE DE LUXEUIL 671.
CONSTANTIN (empereur)
Biogr. 1.
Doctr. 2713 ; apologétique 48 ; chrétiens-droit romain 14, 42 ; Verbe 1420 ; évêques 895 ; Église-État 1, 506, 510, 1809, 2865 ; repos dominical 1790.
Sources 48.
Constitutions apostoliques 482, 926, 929, 1789, 1804.
Constitutum Constantini voir *Donatio Constantini.*
Consuetudines Fratrum Vitae communis 2554.
CONTARINI (GASPAR) 2138, 3249.
Conus H. T. *Divinisation 757.*
COPERNIC (NICOLAS) 435.
Copleston F. *Ockham to Suárez 3185* ; *Renaissance 3186.*
Coppenrath M. *Ordres inférieurs 2644.*
Coran 200.
Corbett J. A. *Summa contra haereticos 1611* ; *William of Tournai 329.*
Corbett P. B. *Latin of the « Regula Magistri » 2927* ; *Regula Magistri and its Problems 1.*
CORNELIUS 949.
CORNELIUS CELSUS 2270.
CORNELIUS PELUSIUS 1077.
Cornet B. *Le De reverentia corporis Domini 1966.*
CORONEL (PAUL) 1341.
Corpus iuris civilis 2588, 3040.
Correctorium Corruptorii « Questione » 319, 825.
Correctorium « Quare » 1683.
Correctorium Corruptorii « Sciendum » 319, 825, 1683.
Corsaro F. 965.
Corsini U. *Alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena 2965.*
Cortesi L. 2191.
Corvez M. *S. Thomas d'Aquin, Les passions de l'âme 810.*
Corvino F. *Fredegiso di Tours 100.*
COSMAS LE MÉLODE 656.
Cospito A. *Vita e opere di S. Caterina da Siena 2080.*
Costa A. D. de Sousa, *Doutrina penitencial de João de Deus 778* ; *Vita et opera Ioannis de Deo 1116.*
Costanzo J. *Integrità della natura umana 2850.*
Courcelle P. *Ailred de Rievaulx 1056* ; *Ambrosiaster 1820* ; *Augustin lecteur de Perse 532* ; *Augustin à Milan 2862* ; *Enfers virgiliens 1402* ; *Épisode du « Tolle, lege » 528* ; *Lecture des « libri Platonicorum » 2243* ; *Le « maître » Augustin 2235* ; *Propos antichrétiens rapportés par Augustin 2280* ; *Quatrième Églogue 2208* ; *Recherches sur les Confessions de S.*

Augustin 2242 (CR) ; *Région de dissemblance 1537* ; *Un livre nouveau sur la conversion de S. Augustin 2248* ; 524, 526, 578, 2231, 2238, 2246, 2247, 2249, 2268, 2749.
Cousin V. 167, 168, 1681, 3144.
Couturier Ch. 2231.
Coville A. 1291.
Cox R. J. *Juridic Status of Laymen 1571.*
Cram K.-G. *Judicium belli 664.*
Cramer I. A. 27.
Cranz F. E. *Augustine's Ideas on Society 2888* ; *Christian Society 568* ; *Idée augustinienne de société chrétienne 2348.*
Crehan J. H. *Biel on the Mass 1327* ; *Episcopal Consecration 2205* ; *Papa Gelasius 957* ; *Verbum Dei incarnatum 21.*
Cremaschi G. *Alberico da Rosciate 381* ; *Planctus Mariae 1703* ; *Testi umanistici 2573.*
Cresconius 1831.
Creytens R. *S. Antonin de Florence 1321* ; *Santi Schiattesi 1320.*
Criado R. *Amor divino 1791.*
Crinito (Pierre) 2605.
Cristoforo Landino 1730.
Crocco A. *Formazione dottrinale di Gioacchino da Fiore 744* ; *Gioacchino da Fiore 2428* ; *Simbologia gioachimita e dantesca 3067* ; *Teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore 745.*
Croce B. 1947.
Cromwell (Thomas) 1349.
Cross F. L. *Jung Codex 1407.*
Cross J. E. *Aelfric 998* ; *Sayings of St. Bernard 1261.*
Crossett J. *More and Lucian 431* ; *More's Utopia 3244.*
Crowe F. E. *Complacency and Concern in St. Thomas 3123.*
Crowe M. B. *Peter of Ireland 796* ; *St. Thomas's Commentary on the Sentences 1137* ; *Synderesis 766* ; *Thomas and His Secretaries 1662.*
Croydon F. E. 693.
Cruindmel 1482.
Cucharus de Bonito (Antoine) 2523.
Cuervo M. *Transubstanciación según S. Tomás 1169.*
Cugnier-Cusenier M. 1857.
Culhane R. *Augustine on the Immaculate Conception 2863.*
Cullmann O. 444, 473.
Cummian 1.
Cumont F. 529, 1820.
Cunningham L. B. *Relationship Between Mary and the Church 2950.*
Curtis S. J. *Peter Lombard 210.*
Curtius E. R. *Europäische Literatur 84* ; *European Literatur 85* ; *Littérature européenne 86.*
Cushman R. E. *Faith and Reason in St. Augustine 2283* ; *Time 1439.*
Cynewulf 1472.
Cyprien
Littér. 1, 512, 920.
Doctr. 2230 ; chrétiens-pensée païenne 1812 ; Écriture 30, 1408, 1808, 2704 ; liturgie, valeur normative 2653 ; Église 11, 40 ; primauté romaine 39, 41 ; évêques 39, 895, 2198 ; sacrements, efficacité 1843 ; confirmation 1785 ; pénitence 1, 504, 2341 ; droit ecclésiast. 2672 ; martyre 2198 ; prière 2675.
Rapports : Benoît Nurs. 2360 ; Pélage 2351 ; Tertull. 2704.
Cyrille d'Alexandrie 76, 304, 489, 1400, 1466, 1737, 2676.
Cyrille de Jérusalem 513, 1795.
Czerny J. *Verdienst für andere 680.*

D

d'Achery L. 101.
Dahmus J. H. *Wyclif and the English Government 2553.*
Dain A. *Mot carré « Sator » 2678* ; 2248.
Dales R. C. *Robert Grosseteste 1630.*
Dalle Molle L. *Contratto di cambio 817.*
d'Alòs Moner R. 1701.
Dal Pra M. *Pietro Abelardo, Scritti filosofici 167* ; 2965.
d'Alverny M.-Th. *Collectio Toletana 200* ; *De aeterniate mundi 320* ; 749, 1063, 2403, 2420.

Daly C. B. *St. Cyprian's Theology of Penance 1.*
Daly S. R. *Peter Comestor 1066* ; 2659.
Daman P. *Bibliographie ignatienne 1370.*
Damase Ier 940, 1774.
Damen C. *De quodam amico beatae Hildegardis 1942.*
Damien de Moldovalachie 3222.
Damon Ph. W. *Neckham 1094.*
Danen Lattanzi A. *Manoscritto miniato 2508.*
Daniel de Morley 1027.
Daniélou J. *Circoncision et baptême 2176* ; *Douze apôtres et zodiaque 1797* ; *L'étoile de Jacob 7* ; *Fête des Tabernacles 1* ; *Das Leben das am Holze hängt 2657* ; *Le psaume 22 : 1774* ; *Terre et paradis 8* ; *Théologie du judéo-christianisme 882* ; 885.
Daniels A. 3177.
Dante Alighieri
Littér. : Monarchia 349, 1708, 1730.
Doctr. 1730 ; philos.-théol. 2055 ; chrétiens-pensée païenne 1730 ; tolérance 1460 ; langues de Babel 2394 ; beau 2055 ; Dieu, infinité 841 ; prédestination 351, 3171 ; justification 3171 ; mariologie 354 ; Église 1445, 3172 ; excommunication 355 ; Église-État 117 ; béatitude 2055, 3170 ; purgatoire 355, 3170 ; vertu 841 ; prière 352, 353 ; État 1182, 1708, 1792, 2057 ; spiritualité 2937 ; contemplation 842 ; vision mystique 2055.
Rapports : évang. apocryphes 2056 ; Fidèles d'amour 1704 ; Pierre Damien 842 ; Siger Brab. 145.
Sources : Alb. Gr. 841, Alex. Minorite 2448 ; Arabes 1239 ; Aristote 841 ; Aug. 2055 ; Bède Vén. 1238 ; Benoît Nurs. 842 ; Boèce 353, 841 ; Bonav. 1239, 1705, 1706 ; Cicéron 1237, 3168 ; Euclide 841 ; Honorius Autun 1707 ; Horace 3168 ; Hugues de S. Vict. 1238 ; Isidore Sév. 1238 ; J. Scot. Érig. 1239, 1705 ; Joach. Flore 250, 1079, 1081, 1947, 2428, 3067 ; Juvénal 1237 ; néoplatonisme 1239, 2055 ; Origène 3170 ; Ovide 1237, 3168 ; Paul Orose 1237 ; Pierre Damien 351 ; Platon 2055 ; platonisme 1239 ; Plotin 2055 ; Remigio Girolami 3167 ; Sénèque 3168 ; Stace 350, Thom. Aq. 841, 1239, 1705, 3168 ; Valère Maxime 1237 ; Virgile 350 ; Visio Pauli 3169. *Influence* : Christine Pisan 2097 ; Matth. Palmieri 414.
da Postioma A. *Volontarismo in Duns Scoto 1208.*
D'Argenio M. *Ambrogio Autperto 976.*
Darlington O. G. *Gerbert, the Teacher 668.*
Daube D. « *Arepo* » *in the* « *Sator* » *Square 1405.*
Dauvillier J. *Décret de Gratien 1043.*
David J. 3203.
David d'Augsbourg 764.
David de Dinant 88.
David Qimḥí 1341.
Davies J. G. *Hanssens, Liturgie d'Hippolyte 2698* (*CR*) ; 2699.
Davis Ch. T. *Remigio de' Girolami 3167.*
Davis H. F. *Devotion to Our Lady's Immaculate Conception 2977.*
Davy M.-M. *Guillaume de S. Thierry, Commentaire sur le Cantique 1035* ; *Guillaume de S. Thierry, Deux traités sur la foi 1920.*
Day S. J. *Intuitive Cognition 2530.*
De Achával H. M. *Dialectique dans les Exercices 1766.*
de Almeida Rolo R. *Imaculada Conceição 1675.*
De Amato N. *Summa Fratris Alexandri 769.*
Dean J. R. 2750.
Deanesly M. *Answers of Gregory I to St. Augustine 1470.*
De arte catholica 683.
De Benedictis M. M. *Social Thought of St. Bonaventure 1128.*
de Blic J. 447, 2012.
De Boer B. *S. François d'Assise et S. Benoît 1100.*
Debongnie P. *L'auteur de l'Imitation 870* ; *Catherine de Gênes 2118* ; *Dévotion moderne 858* ; 2596.
de Broglie G. *De correptione et gratia 2231* ; *Praeambula fidei 307* ; *Précisions complémentaires 308.*

De Broucker M. G. *Guillaume de Saint-Thierry 173.*
de Bruin C. C. *Bible au moyen âge 1770 ; Middeleeuws « verlicht » Christendom 2067.*
De Bruyne D. 25.
De Bruyne E. *Estética medieval 2922.*
De Bruyne L. *Refrigerium interim 2200.*
Decabooter M. A. *Guerric d'Igny 206.*
de Caires A. *Papa João XXI 315.*
de Carvalho, J. Vaz, *Dependerá Agostinho de Orósio 2761.*
de Carvalho, M. Barradas, *Gomes Eanes de Zurara 413.*
de Castro M. *Alfonso de Castro 1376 ; Incunable de Francisco Eximeniz 3208.*
Decentius 53.
de Certeau M. *Pierre Favre, Mémorial 2619 ; Texte du Mémorial de Favre 2620.*
Dechamps V. 423, 2775.
Déchanet J.-M. *De contemplando Deo 698 ; États du texte de la « Lettre aux Frères du Mont-Dieu » 1036 ; Guillaume de S. Thierry, Lettre d'or 172 ;* 1035, 1037, 1550, 1551, 1919.
Decker B. *Corrigenda et addenda à l'édition du « In Boethium de Trinitate » 2460 ;* 2458, 2459.
De Clercq C. *Hugues de Fouilloi 3052.*
De Clercq V. C. *Ossius of Cordova and Priscillianism 1.*
De confessione hereticorum et de fide eorum 1023.
de Contenson P.-M. *Avicennisme latin et vision de Dieu 3073 ; S. Thomas et l'avicennisme latin 3115.*
De Corte M. 296.
de Couesnongle V. *Quarta via 2470 ; Vertu générale chez S. Thomas 3135.*
Decretales pseudo-isidorianae 983.
Décrétalistes 3041.
Décrétistes 3041, 3042.
De Dalmases C. *Ignacio de Loyola, Obras completas 2149.*
Dedek J. F. *Knowledge of the Indwelling Trinity 3039.*
De disciplina scholarium 2066.
Dee J. 326.
De episcoporum transmigratione 1503.
Defensor de Ligugé 91, 973, 1479, 1480, 1769.
Deferrari R. J. *Hugh of Saint-Victor 157 ;* 158-160.
De Frede C. *Clemente Gattola di Vico 1338.*
de Gagny J. 66.
de Gaiffier B. 1219.
De Ganck R. *Isaac van Stella 727 ; Travaux sur Guillaume de S. Thierry 1550.*
de Gandillac M. *Jean Tauler 852 ; Nikolaus von Cues 409 ;* 958.
de Garganta J. M. *S. Vicente Ferrer 2094.*
de Gaudemaris A. *Grégoire le Grand, Morale sur Job I-II 1469.*
de Ghellinck J. *Patristique et moyen âge I 444 ;* 211, 1749, 2428.
Degl' Innocenti U. *Cristo nella teologia di S. Tommaso 3124 ; La persona secondo S. Tommaso 1153.*
De Goey R. 1328.
De heresi Catharorum 818, 819.
de Hornedo R. M. *Carlos V y Erasmo 1755.*
de Gerphanion G. 2186.
De Jong M. J. G. *Zuster Berthens Kerstverhaal 1336.*
Dekkers E. *Bibliothèque de Saint-Riquier 1478 ; Fragmenta patristica 932 ; Profession-second baptême 520 ;* 1479, 2305.
de la Bédoyère M. *The Meddlesome Friar 874.*
de Lagarde A. *Hieronymi Hebraicae Questiones in libro Geneseos, Liber interpret. Hebraic. nominum 2739.*
de Lagarde G. *Naissance de l'esprit laïque II 3085.*
de Lagarde P. 1804.
Delaissé L. M. J. *Vues nouvelles sur l'Imitation 2105 ;* 1738, 2596.
Delamare J. *Augustin 557.*
Delaruelle E. *Catharisme en Languedoc 3075 ; Idée de croisade 1012 ; Idée de croisade chez S. Louis 3096 ; Jonas d'Orléans 660 ; Piété populaire 260 ; Pietà popolare 1735.*
de Laugier de Beaurecueil M.-J. S. *L'homme image de Dieu selon S. Thomas 805.*
de Lauro G. 1077.

de Lavalette H. *Ps. 1, 5 chez les Pères latins 2722.*
Delehaye H. 2724.
de Lejarza F. *La Observancia en España 1197.*
del Estal G. *S. Agustín y el único agustinismo 2768.*
De Letter P. *Perfect Contrition 1844.*
De Leturia P. *Estudios ignacianos 2146* ; 2149, 2623.
Delfgauw M. P. *Charité chez S. Bernard 1556.*
Delgado Varela J. M. *San Bernardo 182.*
Delhaye Ph. *Augustin et les valeurs humaines 2878* ; *Christian Philosophy 2918* ; *De interiori domo 715* ; *Droit naturel 2181* ; *Filosofia cristiana medieval 2920* ; « *Grammatica* » *et* « *Ethica* » *1528* ; *Idées morales de S. Isidore 1861* ; *Medieval Christian Philosophy 2919* ; *Morale de S. Grégoire 1471* ; *Permanence du droit naturel 2674* ; *Philosophie chrétienne 1458* ; *Philosophie des Mittelalters 2917* ; *Recours à l'Écriture 155* ; *Repos dominical 900* ; 91, 244, 1040, 1790, 1860, 2495, 3001, 3060.
d'Elia Angiolillo M. *Epistolario femminile di S. Bernardo 3030.*
Della Corte M. 2186.
Dell' Aera R. *Invectivae contra medicum quendam 1718.*
Della Piane M. *Idee politiche di Pietro Dubois 3174* ; « *Pastoralis cura* » *di Clemente V 3162* ; *Pietro Dubois 3173.*
Del Monte A. *Testo del* « *De remediis* » *3197* ; 2077, 3196.
Delorme F. 333.
Del Piero R. A. *Pablo de Santa María 2098.*
Delpini F. *Divorzio e separazione 14.*
Delpoux Ch. *Catharisme à Narbonne 1601* ; *Cathares à Toulouse 1600.*
Del Re N. *Agostino Luciani 1325.*
del Rosal J. *Alfonso de Castro 1375.*
Del Ton I. *Petri Chrysologi eloquentia 2354.*
de Lubac H. *Allégorie chrétienne 921* ; *S. Augustin, De libero arbitrio III, 20, 56 : 2231* ; *S. Grégoire et la grammaire 2934* ; 2012, 3129.
de Lugo J. 304, 817.
de Mahuet J. *Chartres 832* ; *Marie nouvelle Ève 109.*
Deman Th. *Morale selon S. Augustin 562* ; *Théologie de la grâce 2231* ; 310.
De Marco F. *Leonardo Bruni 400.*
de Meijer A. *John Capgrave 1312.*
Démétrius Cydonès 372.
Démétrius de Thessalonique 372.
Démocrite 625.
Demongeot M. *Mejor regimen político 1183.*
de Montaiglon A. 2066.
de Montcheuil Y. 2231.
de Montoliu M. *Ramon Llull i Arnau de Vilanova 3159.*
Dempf A. *Meister Eckhart 3180* ; 249, 688, 1182.
den Boer W. *Augustinus en de geschiedenis 2845.*
Denifle H. 950, 1117, 1253.
Dennis G. T. *Responsa ad Bulgaros 987.*
Denomy A. J. 728, 3057.
De novitiis intruendis 203.
Denys d'Alexandrie 2191.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-)
Littér. 3144 ; *traductions* : Jean Sarrazin, J. Scot Érig. 800, 3139 ; *commentaires* : moyen âge 1500 ; XIII^e s. 3115 ; Alb. Gr. 278, 3090 ; Maxime Conf. 509 ; Pierre Espagne 3139 ; Robert Grosset. 3090 ; Thom. Gallus 3139.
Doctr. 2693.
Infl. : moyen âge 958, 1500 ; XII^e s. 677 ; XII^e-XIII^e s. 1050 ; XIII^e s. 3073 ; Alb. Gr. 278 ; Bern. Clairv. 2411 ; Coluccio Salutati 2093 ; Hugues S. Vict. 1549, 3016 ; J. Scot. Érig. 2964 ; Pierre Damien 133 ; Robert Grosset. 1977, 3091 ; Thom. Aq. 801, 1156, 1500, 1663, 2008.
Denys de Borgo San Sepolcro 1115.
Denys le Chartreux 364, 681, 687, 871, 958, 2952, 3185, 3186.
Denys d'Halicarnasse 1853.
Denys le Petit 16, 49, 76, 1464, 2923.
Denzinger H. 304, 463, 1381, 1400.
Déodat de Basly. *Le Sacré Cœur selon Duns Scot 2529.*

Deonise Hid Diuinite 375.
Depaquy J. 713.
De partu sanctae Mariae 651.
de Pelsmaeker A. *Canisius éditeur de Tauler 2549.*
de Pierrefeu N. *Cecco d'Ascoli 1704 ; Néo-manichéisme 1599.*
de Plinval G. *Césaire d'Arles 607 ; Déterminisme et liberté dans S. Augustin 2329 ; Le « feror » augustinien 2315 ; Littérature pélagienne 574 ; Pour connaître S. Augustin 2275 ; Prosper d'Aquitaine 595 ; Resistencia a lo sobrenatural 2740 ; « Speculum » pseudo-augustinien 2265* ; 65, 2231, 2351.
De Poerck G. *Sermon sur Jonas 1886.*
De potentiis animae 2420.
De Raeymaeker L. *Avicenne en Thomas van Aquino 2007.*
De recta in Deum fide 3031.
Dereine Ch. *Spiritualité « apostolique » 1895.*
De Rijk L. M. *Garlandus Compotista 1009 ; Petrus Abaelardus, Dialectica 168.*
de Riquer M. 346.
Derisi O. N. *Agustinismo y tomismo 1434 ; Verdad y certeza en S. Agustín 2823.*
Derling C. G. 693.
Dermot II (roi d'Irlande) 1038.
De Rooij N. *Thomas More en Erasmus 1352.*
de Rozières E. 649.
de Sá, A. Moreira. *Pedro Hispano 318.*
de Sainte-Marie H. *Le psaume 22 : 1774* ; 1495.
de Santo Tomás J. J. *Secrétaires de S. Thomas 290.*
Descartes R. 944, 1458, 2827.
Deseille P. *Liturgie monastique 714.*
De septem ordinibus Ecclesiae 943.
De septem septenis 697.
de Sessevalle F. 3151.
De sex principiis 718.
Desiderio F. *Miracolo 304.*
de Simone L. *Mistica di Guglielmo di Saint-Thierry 699 ; Pier Lombardo 210.*
De Smaele F. *Godsbewijs bij Augustinus 537.*
De Smedt C. 2357.
de Soos M. B. *Mystère liturgique 1847.*
De Stefano A. *Cultura alla corte di Federico II 2441* ; 1932.
Destrez J. 285, 1136, 1993.
de Tonnelier Ch. 713.
Dettloff W. *Christologie des Duns Scotus 2531 ; Theologie bei Bonaventura 2449* ; 1696.
Deuringer K. *Caritas in der Schule von Salamanca 3239.*
Deusdedit (cardinal) 95, 670, 1002, 1862.
Deutsche Theologie voir *Theologia Deutsch.*
De Vergottini G. *Legislazione di Federico II 1875* ; 1044.
de Vogüé A. *Le monastère 77.*
De Vooght P. *Le De Ecclesia de Jean Huss 1287 ; Ecclésiologie de Jean Huss 1288 ; Ecclésiologie à Prague 2561 ; Écriture et tradition 2165 ; Hérésie de Jean Huss 3214 ; Hussiana 3215* ; 834.
de Vooys C. G. N. 1336, 2067.
Devotio moderna 858, 1301, 1317, 1738, 1822, 2552, 2554, 3205, 3232.
Doctrine : spiritualité 475, 2555, 2937 ; connaiss. mystique de Dieu 481.
Influence : Réforme Pays-Bas 1330 ; Gabriel Biel 1327 ; Ignace Loyola 2147 ; Montserrat 1335.
de Vrees W. 3203.
de Vrégille B. 885.
de Vries F. C. *Mideeleeuwse vroomheid 1060.*
Dewailly L. M. *Envoyés du Père 1782.*
De Wulf M. 87.
Dhôtel J. C. *Sanctification du Christ 2707.*
Dhuoda 101.
Di Agresti G. *Direzione spirituale in S. Antonino 2591.*
Dialogue entre Maître Eggaert et un laïc 2067.
Dialogus inter Aelredum et discipulum 2417, 2418.
Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem 1559.
Díaz y Díaz M. C. *Index scriptorum 2357 ; Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla 1475 ; Lengua latina en San Agustín 2231.*

Diaz de Luco (Juan Bernal) 2628.
Dictes and Sayings of the Philosophers 415, 416.
Didachè 482.
Littér. 18, 19.
Doctr. : Écriture 1795 ; discernement des esprits 20 ; eucharistie 1400, 1401 ; pénitence 2188 ; loi 2672.
Didascalia Apostolorum 895, 897, 2188.
Didier J.-C. *Augustin et le baptême des enfants 2339.*
Didier de Cahors 1479.
Didot F. 3055.
Didyme l'Aveugle 2229, 2794.
Diego de Deza 2607, 3236.
Diego de Estella 1346.
Diego de Osma 1090.
Diego de Uceda 1344.
Diehl E. 3.
Diemar (Jean) 2107.
Diepen H.-M. *Existence humaine du Christ 2478* ; 1163.
Dies irae 777, 1618.
Dietsche B. *Seelengrund 3180.*
Dietz I. *Die Hl. Jungfrau nach Augustinus 2333.*
Di Fonzo L. *Culto del Sacro Cuore 1791.*
Diggs B. J. *Augustine Against the Academicians 2284.*
Dijker R. *Ten-hemelopneming van Maria 627.*
Dijkman J. *Christus 1777.*
Dimier M.-A. *Cisterciens et clunisiens 200* ; *Godefroy de Péronnes 695.*
Di Napoli G. *Razón y racionalidad en S. Agustín 2829* ; *S. Tommaso nell' Umanesimo 1307.*
Dioclétien 2881.
Diogo de Gouveia 1374.
Dionisotti C. *Battista Fiera 1757.*
Dirichs J. *Kreuzworträtsel Sator Arepo 2187* ; *Sator Arepo 1406.*
Disputatio Iudei et Christiani 149.
Disticha Catonis 83, 390, 630.
Dittrich F. 3249.
Diversorum sententiae Patrum 1515.
Dix G. 461, 503.
Docétisme 2662.
Doctrina apostolorum 482.
Dodo (Augustin) 1749.
Dölger F. J. 489.
Dörries H. *Selbstzeugnis Kaiser Konstantins 2713 (CR).*
Doignon J. *Perspectives ambrosiennes 2724.*
Dolch J. *Lehrplanfragen 1905.*
Dold A. *Ein Sermo patristicus 575* ; *Tormentum mortis 1856.*
Dolera (Clément) 2641.
Dolet (Étienne) 424.
Dolle R. *Léon le Grand 591* ; 885.
Domingo de Santa Teresa. *Juan de Valdès 2137.*
Domínguez Bordona J. *San Bernardo 185* ; *Manuscritos de S. Bernardo 1554.*
Domínguez Carretero E. *Escuela agustiniana 1322.*
Domínguez-del Val U. *Carácter de la teología 1115* ; *Eutropio de Valencia 2929* ; *Regla de San Agustín 2261* ; *San Paciano 831.*
Dominique (S.) 1323, 1970, 2903, 2937.
Dominique de Baltanás 1385, 1386.
Dominique de Catalogne 1321.
Dominique Cavalca 842.
Dominique de Chivasso 2509.
Dominique Crespi 2508.
Dominique de' Domenichi 871, 1740.
Dominique Gundisalvi 697, 1536, 1563, 1916.
Dominique Leoni 2058.
Dominique de Soto 817, 2497, 2634, 2642, 3239.
Doms H. *Wertung von Ehe 572.*
Donat 133, 942, 1444.
Donat l'Africain 2929.
Donatio Constantini 393, 659, 869, 975, 979, 985, 1308, 1487, 1488, 2954, 3172.
Donatisme 516, 563, 1415, 1442, 1812, 1813, 1836, 2201, 2230, 2858, 2872, 2888, 2891 ; Espagne 1411, 1412.
Doctr. : Église 1843, 2214 ; sacrements 1843 ; péché 1843.
Donato de Monleras. *Alonso de Madrid y Diego de Estella 1346.*
Doncœur P. 2533.
Dondaine A. *Durand de Huesca 1616* ; *Hérésie médiévale 994* ; *Hiérarchie cathare 818* ; *Hugues Éthérien 1577* ; *Jacques de Tonengo 2001* ; *Secrétaires de S. Thomas 285, 2000 (CR)* ;

286-290, 296, 330, 799, 819, 1023, 1506, 1598, 1662, 1993.
Dondaine H.-F. *Guerric de Saint-Quentin 2439* ; 802, 1642, 2012.
Donnelly M. J. *Queenship of Mary 2221.*
Donovan M. J. *Franklin's Tale 391.*
Dorbes R. *Symboles manichéens et cathares 1603.*
Dornseiff F. *Rotas-Opera-Quadrat 2682.*
Dorothée de Gaza 2625.
d'Ors A. *Definición isidoriana del ius gentium 648* ; *Francisco de Vitoria 436.*
Dorta-Duque J. M. *Existencia de Dios 6.*
do Souto M. *Papa João XXI 316.*
Dossat Y. *Inquisition toulousaine 1968* ; *Rituels cathares 240.*
Doucet V. *Commentaires sur les « Sentences » 210* ; *St. John Damascene, De fide orthodoxa, ed. by E. M. Buytaert 716 (CR)* ; 768, 769, 770, 828, 1105, 1203, 1689, 2437.
Dow H. J. *Rose-Window 1591.*
Doyère P. 870.
Dracontius 956.
Dreves G. 2951.
Drewniak F. L. 2372, 2664.
Drezga T. *Gratien et les Croates 1043.*
Driedo (Jean) 432, 3240.
Dubarle A.-M. *Pluralité des péchés héréditaires 2319.*
Dubois A. *Guerric 204.*
Dubois J. *Aelred de Rievaulx, Quand Jésus eut douze ans 1574* ; *Martyrologe d'Usuard 1502.*
Duby G. *Pierre le Vénérable 200.*
Ducatillon V. 282.
Duchesne A. 669.
Duckett E. *Alfred the Great 106.*
Dudon P. 2150.
Duensing H. *Briefe über die Jungfraülichkeit 32* ; 503.
Dürig W. *Pietas liturgica 1806.*
Dufner G. *Moralia Gregors des Grossen 853.*
Dugauquier J.-A. *Pierre le Chantre, Summa II 245* ; 3062.
Dugmore C. W. *Sacrament and Sacrifice 2219.*
Duhem P. 2085, 3183.
Duhr J. *« Dormition » de Marie 685* ; *Lettre de Bachiarius 512.*
du Manoir H. *S. Léon et Chalcédoine 580.*
Dumas A. *Amédée de Lausanne 1568.*
Dumeige G. *Dissemblance 469* ; *Obéissance ignatienne 2155* ; *S. Ignace, Lettres 2150* ; 958.
Dumont M.-Ch. *Aelred de Rievaulx 221* ; *Dévotion d'Aelred à Notre-Dame 1575.*
Dungal 2958.
Dunoyer E. *« Enchiridion confessorum » del Navarro 2652.*
Dunstan 1477.
Du Pin L. E. 865, 1724.
Dupront A. *Premières croisades 1011* ; 3059.
Durand de Huesca 1616, 3076.
Durand de Saint-Pourçain
Doctr. 1822 ; miracle 304 ; péché des anges 1157 ; péché originel 2537 ; Christ 1673 ; sacrements 195 ; mariage 1382 ; résurrection des corps 1713.
Rapports : Hervé Nédellec 3175 ; Summa totius logicae Aristotelis 291 ; Thom. Aq. 1673, 1713 ; Thom. Bradward. 2069, 2070.
Durkin E. F. *Distinction of Sins in St. Augustine 2345.*
Duroux B. *Foi chez S. Thomas 3122.*
Durrwell F.-X. 1164.
Duval A. *Concile de Trente et origines du « Commentateur » 2646* ; *Espagne dominicaine 1332* ; 2645.
Duval Y.-M. *Léon le Grand et Gaudentius de Brescia 2909* ; *Sacramentum et mysterium 1848.*
Dvornik F. *Pope Gelasius 598* ; 2660.

E

Eadmer de Cantorbéry
Doctr. : immac. concept. 1645, 1901, 2661, 2977, 2999 ; maternité divine 691 ; Marie-reine 691 ; corédemptrice 691.
Eadmer (Pseudo-) 2193, 2194.

Eberstaller H. *Thomas Ebendorfer 866.*
Ecbasis captivi 826.
Echard J. 3191.
Eckhardt W. A. *Überlieferung des Pariser Konzils von 825 : 1879.*
Eckhart 360, 845, 3182.
Biogr. 2540.
Éd. : anthologies 844, 3179 ; Expos. Exodi 357 ; Expos. in Gen. 1710 ; In Sap. 1711 ; Sup. Eccli. 357, 1711 ; sermons allem. 358, 1709 ; Von Abegescheidenheit 359 ; trad. angl. 360, 3177, 3178 ; trad. espagn. 362.
Littér. : style 3180 ; mss 2598 ; Comm. Sent. 825, 833 ; pièces du procès 2540 ; sermons 833 ; Trostbuch 1240 ; Von Abegescheidenheit 359.
Doctr. 361, 846, 1241, 1242, 1872, 3004 ; révélation 3180 ; interpr. Écrit. 357, 3180 ; langues de Babel 2394 ; Dieu 3180 ; essence-existence 3181 ; structure de l'âme 1243, 3180 ; grâce 3181 ; vie active-vie contemplative 839 ; spiritualité 2937, 3180 ; mystique 2060, 3194 ; union mystique 843, 3181.
Rapports : Ps.-Denys 958 ; Jean Tauler 852, 3194 ; Nic. Cues 2540.
Eco U. *Problema estetico in S. Tommaso 2008.*
Écoles
abélardienne 749, 755, 1028, 1904.
d'Alexandrie 1394, 2676, 3120.
d'Anselme de Laon 2399, 2401.
Éd. 679.
Littér. 1018, 1907.
Doctr. : méthode théolog. 1527, 3027 ; interprét. Écrit. 163 ; problème du mal 3013 ; rédemption 3047 ; mariologie 2175 ; Église 2952 ; pénitence 3008 ; mariage 2175 ; morale 91 ; péché 1904.
Rapports 91, 1933, 2407, 3040.
d'Antioche 2676, 3120.
augustinienne 749.
cappadocienne 3120.
de Chartres 152, 196, 198, 199, 676, 755, 1027.
Doctr. 1873, 1875 ; platonisme 2974 ; philos. chrét. 1458 ; Dieu, transcendance 1536 ; création 242, 1536 ; âme du monde 999 ; homme-microcosme 676 ; connaissance humaine 2974 ; astrologie 1027 ; superstitions 736 ; loi naturelle 1049, 2674 ; péché 1904 ; vision béatifique 1028.
Rapports : Gilb. Porrée 717 ; Jean Salisb. 736. *Sources* 993, 3024. *Influence* : Alain Lille 1609 ; Rich. S. Vict. 1063.
cistercienne 185, 624, 1028, 2201.
dominicaine 624.
d'Édesse 3120.
franciscaine 338, 624, 782, 1873 ; XIII^e s. 676, 1189.
Doctr. 1874 ; nature de la théologie 1085 ; primat de la volonté 1101 ; péché originel 2537 ; Marie, prédestination 1622 ; spiritualité 2937.
de Guill. de Champeaux 1018.
mystique allemande 2903.
mystique anglaise 2371, 2937, 2946.
mystique flamande 2903.
mystique rhénane 2937.
occamiste 3185, 3186.
porrétaine 210, 673, 676, 749, 750, 755, 2424, 2428, 3008, 3073.
de Reims 992.
de Salerne 3001.
scotiste 338, 1210, 2052.
thomiste 338, 676, 1683, 1873.
victorine 624.
Doctr. 1873, 1875, 1902 ; théologie, élaboration 2693 ; inhabitation de la Trinité 3039 ; péché 1904 ; ;spiritualité 2937 ; vision béatifique 1028.
Rapports 958, 1192.
Edgar (roi d'Angleterre) 1477.
Édouard I^er (d'Angleterre) 3138.
Édouard III (d'Angleterre) 2545.
Édouard IV (d'Angleterre) 415.
Edsman C. M. *Baptism in Hippolytus 1.*
Egan J. M. *Doctrine of Mary's Death 2949* ; 891.
Egan N. *Christian Extremism 274.*
Egbert (roi d'Angleterre) 1477.
Egbert de Huysburg 1565.

Égérie 1769.
Égide (Frère) 333.
Éginhard 1025.
Eguiluz A. *Lex orandi, lex credendi 596.*
Eheim F. *Handschriften des Decretum in Österreich 3040.*
Ehler S. Z. *Chiesa e Stato 1403.*
Ehrhardt A. A. T. *Constantine's Legislation 1.*
Eichmann E. 2969.
Einarr Skulason 1889.
Eis G. 2075, 2107.
Eizenhöfer L. *Leo der Grosse 589.*
Elckerlijc 2602.
Éléazar voir Bodo-Éléazar.
Éleuthère de Tournai 76.
Éleuthère (Pseudo-) 75.
Elfers H. *Kirchenordnung Hippolyts 502.*
Elías de Tejada F. *Humanistas alfonsinos 1318.*
Élie de Cortone 323.
Élie de Trihingham 2066.
Eliot G. 1328.
Élipand de Tolède 658, 981, 982, 2956.
Élisabeth de Schönau 2937.
Ellard G. *Alcuin's Influence on the Liturgy 2957* ; *Alcuin Liturgist 98* ; *Baptismal Rites 1869.*
Elpidius 53, 446, 965.
Elsin 2999.
Elze R. *Ordines coronationis imperialis 2969.*
Emeri S. *Il logos 484.*
Emery W. 1627.
Emico 1507.
Emmen A. *Doctor subtilis 2523* ; *Ildephonsus et Immaculata Conceptio 2947* ; *Ioannes de Romiroy 1296* ; *Mariologie der Oxforder Franziskanerschule 1626* ; *St. Anselmus 1901* ; 1689.
Emmi B. *Leone ed Eutiche 583* ; *S. Scrittura al Concilio di Trento 1380.*
Emser (Jérôme) 2123.
Enarrationes in Matthaeum 1540, 1541, 1864.
Engelbert d'Admont 2445, 2502, 3101.
Englhardt G. *Glaubenslicht nach Albert dem Grossen 1656.*
Ennius 2223.
Enrique del Sagrado Corazón. *Realeza de María 1086* ; *Oración y contemplación en S. Agustín 2900.*
Enselmino degli Enselmini 2102.
Ensslin W. *Auctoritas und Potestas 599.*
Entmüller L. 1236.
Éphrem d'Édesse 8, 1480, 1783, 2666.
Épictète 1394.
Épiphane (diacre) 89.
Épiphane de Salamine 451, 457, 577, 905, 1836, 2373, 2691, 2794.
Épiphane (Pseudo-) 1854.
Épiphane le Scolastique 1467.
Epistola missa Clementi papae sexto 1020.
Epistulae Austrasiacae 1479.
Epistulae Merovingicae 1479.
Epitome Hispanica 74.
Epitome theologiae christianae 1527.
Épître à Diognète 26.
Epping A. *Doctor subtilis 2523.*
Érard de la Marck 3235.
Érasme 1330, 1352.
Biogr. 1349, 1755, 2130, 2141.
Éd. 1356, 3205.
Littér. 431, 1339.
Doctr. 88, 424, 434 ; chrétiens-pensée païenne 433, 641, 1357 ; chrétiens-humanisme 3246, 3247 ; miracle 3245 ; philos. chrét. 1330, 2614, 2615 ; étude de l'Écriture 3205, 3245 ; interprét. 885 ; dignité de l'homme 408 ; Église 432, 2133 ; sacrements 432 ; liberté 432 ; morale conjugale 2134 ; culte des saints 3245 ; droit de guerre 3248 ; vœux religieux 2134, 3245 ; virginité 2134 ; célibat ecclésiastique 3245 ; sens de la mort 403.
Rapports : Calcagnini 435 ; Driedo 432 ; Ignace Loyola 1766, 2623 ; Latomus 432 ; Luther 2132, 3235 ; More 3244, 3245 ; Surgent 1334.
Sources : Aulu-Gelle 3243 ; Bonav. 2131 ; Pétrarque 3248 ; Socrate 641.
Influence : Espagne 1411, 1412 ; Diego Uceda 1344 ; Fisher 1349 ; Jean Zumárraga 1365 ; Luther 2134 ; Mexía 1362 ; Pelargus 1377 ; Stiblin 2637 ; Valdès 2137 ; voir aussi Érasmisme.
Érasme du Mont-Cassin 210, 1614, 1974.

Érasmisme 1753 ; voir aussi Érasme, *Influence*.
Erdmann C. *Entstehung des Kreuzzugsgedankens 1512* ; *Politische Ideenwelt des Frühmittelalters 1462* ; 1477.
Éric d'Auxerre 64.
Erishmann G. 344.
Erlembaud 1005.
Ermatinger C. J. *Richard Fishacre 1112* ; *Infinity According to Richard Fishacre 1111*.
Ermengaud de Saint-Gilles 1023, 1071, 1616.
Ermolao Barbaro 322.
Erni R. *Die theologische Summe des Thomas von Aquin 2467*.
Errores Valdensium in Paesana commorantium 1071.
Erwin de Steinfeld 237.
Eschmann I. T. *Catalogue of St. Thomas's Works 2003* ; *St. Thomas' Lectura super Matthaeum 297* ; *St. Thomas on the Two Powers 3126*.
Eskil 2421.
Espinal M. *Obras serviles 2033* ; 1790.
Esposito M. *Un « auto de fé » 1284*.
Esséniens 910, 1772.
Esser K. *Franziskus von Assisi und die Katharer 1620* ; *Homo alterius saeculi 2434*.
Essers Th. *De romeinse kwestie 1003*.
Estats du siècle 2066.
Este (Hippolyte d') 435.
Étienne J. *Spiritualisme érasmien 432*.
Étienne II (pape) 659, 975.
Étienne IV (pape) 975.
Étienne de Dolan 2561.
Étienne Langton
Biogr. 1967.
Littér. 673, 716, 2420.
Doctr. 259, 683, 1589, 3008, 3039.
Sources 259.
Étienne Langton (Pseudo-) 2425.
Étienne Paleč 2561.
Étienne de Salley 623.
Étienne Tempier 821, 1188, 1189, 1203, 1683, 3138.
Étienne de Tournai 1528, 1912, 1950, 2423, 2672, 3060.
Étienne de Wassan 2581.
Eto T. *Siger de Brabant 950*.
Eucher de Lyon 446, 2907.
Eucher de Lyon (Pseudo-) 2377.
Euclide 841, 1651.
Eudes (chancelier de N.-D. de Paris) 1066.
Eudes de l'Étoile 1507.
Eudes Rigaud voir Odon Rigaud.
Eugène III 211, 1565, 1909, 2409.
Eugène IV 853, 1308, 2572, 2578.
Eugippius 2749, 2750.
Euringer S. *Sator-Arepo-Quadrat 2679*.
Eusèbe de Césarée
Littér. : traduct. latine 1379.
Doctr. 21, 473.
Rapports : Aug. 2760, 2865 ; Hippolyte 501. *Influence* : Ambroise 2719 ; Aug. 1836, 1837.
Eusèbe de Césarée (Pseudo-) 1, 2355.
Eusèbe de Verceil 2220.
Eustache d'Arras 1129.
Eustochium 2553.
Eutrope de Valence 2929.
Eutychès 582, 583, 588, 2908.
Évagre le Pontique 141, 2185, 2691, 2946.
Evangelium Nicodemi 2383.
Évangile de vérité 497, 1407.
Évangile des Hébreux 2444.
Expositio antiquae liturgiae gallicanae 1476.
Expositio quatuor magistrorum 764.
Eykens C. *Concilie van Trente en boekencensuur 2168*.
Evans A. P. *Hunting Subversion 1087*.
Evans E. *Tertullian Ad nationes 34* ; *Tertulliani De carne Christi 925* ; *Text of Tertullian, De resurrectione 1*.
Everett D. D. *Peter Aureoli 356*.
Everyman 2602.
Évrard de Bamberg 1531.
Évrard d'Ypres 3036.
Ewald P. 1469.
Excerptor 1904.
Exordium magnum cisterciense 207.
Ezzo 1004.

F

Fabro C. *Obscurcissement de l'« esse » 2471*.
Facundus d'Hermiane 1.
Fages H. 2094.

Faggi A. 2135.
Faggin G. *Meister Eckhart 362.*
Fagiolo V. *Istituto matrimoniale romano 626 ; Matrimonio in S. Bonaventura 1647.*
Fahey J. F. *Ratramn of Corbie 2381.*
Fakhry M. *Islamic Occasionalism 2018.*
Faller O. 454, 513, 2217.
Falsini R. *Antica formula eucaristica 2709 ; Trasformazione del corpo e del sangue di Cristo 514.*
Fantini C. *De vera et falsa paenitentia 2959.*
Fantino Dandolo 853.
Faral E. 1117.
Farel G. 424.
Farmer H. *Monk of Farne 376 ; St. Waldef of Melrose 1570 ; Uthred of Boldon 1720.*
Farnetani B. *S. Bonaventura 781.*
Farrell P. M. *Sources of St. Thomas 1178 ;* 1179.
Fascher E. *Dogma 886.*
Fausses Décrétales 1, 95.
Fauste de Riez 1, 71, 614, 2365.
Favara G. *Neccesità della Chiesa secondo S. Agostino 2335 ; Chiesa e grazia in S. Agostino 558.*
Favez Ch. *Jérôme peint par lui-même 2227 ;* 949.
Favre (Pierre) 2619.
Fawtier R. *S. Louis et Frédéric II 1974 ;* 854.
Febvre L. *Au cœur religieux du XVI^e s. 424.*
Feder A. 50.
Felicianus a Floriana. *De natura theologiae 276.*
Félix d'Urgel 658, 980-982.
Félix de Ravenne 2908.
Fellerer K. G. *Musica in den Artes liberales 3001.*
Fénelon Fr. 477, 625.
Ferdinand I^er d'Aragon (roi de Naples) 419.
Ferdinand de Portugal (infant) 1301.
Fergusson W. K. 433.
Fernández C. *León el Grande 1453.*
Fernández Alonso J. *Disciplina penitencial 645.*
Fernando de Talavera 3208.
Férotin M. 1856.
Ferraiolo d'Oria A. *S. Agostino e S. Tommaso 1449.*
Ferrand de Carthage 2863, 2871.
Ferrara M. *Savonarola 1328.*
Ferraro C. *Meritum apud S. Bonaventuram 783.*
Ferreira J. *Teoría dos intellectos de Pedro Hispano 3141.*
Ferro L. *Teología monástica y escolástica 3003.*
Fessard G. 1766.
Festugière A.-J. 948.
Fialová A, *Rukopis Dantovy Monarchie 349.*
Fichtenau H. *Morale politique 2369.*
Fickermann N. 2973.
Fidel de Pamplona. *Regla franciscana 764.*
Fidèle de Ros. *Alonso de Madrid 2125 ; Bibliographie d'Alonso de Madrid 1345 ;* 1369, 2617.
Fidèles d'Amour 1599, 1704.
Fidolius 670.
Fiera (Battista) 1756, 1957.
Figliucci (Félix) 439.
Filograssi I. *Assumptio B. M. V. 458.*
Fina K. *Anselm von Havelberg 1565 ; Ovem suam requirere 1559.*
Finé H. *Jenseitsvorstellungen bei Tertullian 2199.*
Fink J. 1808.
Finkenzeller J. *Erbsünde und Konkupiszens 1697.*
Fino (Hadrien) 1759.
Fiore di virtù 397.
Fiori e vita di filosofi 738.
Fiorito M. A. *Ejercicios espirituales 1765.*
Firmicus Maternus 930, 2708, 2714.
Firpo L. *Kaspar Stiblin utopista 2637 ;* 3257.
Fisch (Simon) 1354.
Fischer B. *Conculcabis leonem et draconem 918 ; Regula S. Benedicti 617 ;* 575.
Fischer E. H. *Bussgewalt nach dem Dekret Gratians 1043 ; Gregor der Grosse und Byzanz 635, 636 (CR).*
Fischer H. *Deutsche Predigten 3180.*
Fischer (John) 1349, 1754.
Fitzthum M. *Heinrich Minnike 2433.*
Flacius Illyricus 2714.
Flagellants 1507.

Flavé Josèphe 534, 1456, 1682, 1772, 1853.
Fleckenstein J. *Bildungsreform Karls des Grossen 1494.*
Fleischmann K. 409.
Fleur de toutes vertus 397.
Fliche A. *Procès de Frédéric II 1974* ; 121, 688.
Flick (Élie) 1742.
Floëri F. 2231.
Florent Radewijns 2086.
Flores de filosofía 738.
Flórez R. *Ceguerra humana según S. Agustín 2781* ; *Hombre agustiniano 2802* ; *Libro X de las Confesiones de S. Agustín 2758* ; *Teoría agustiniana de « los dos amores » 2853.*
Florilegium Bruxellense 1528.
Florilegium Duacense 1528.
Florilegium Gallicanum 1528.
Florilegium morale Oxoniense 244, 1528.
Floris and Blauncheflur 1061.
Florowski G. *Eschatology 1.*
Florus de Lyon 1, 2381, 2748, 2958.
Foberti F. 249, 1081.
Fobes F. H. *Averrois Comment. medium in De gener. et corrup. libros 266.*
Foerster H. *Dionysius Exiguus 2923* ; *Liber diurnus 649* ; *Liber diurnus-Fragmente 1862.*
Foley M. Th. *Authority and Personality Development 1181.*
Folgado A. *Pobreza franciscana 2062.*
Folger H. *Eucharistie und Gral 1095.*
Folliet G. *Etiam peccata 2328* ; *Moines euchites 1* ; *Nonnulli putaverunt 2250* ; *Pour le dossier « Augustinus magister » 2236* ; *Sabbat chez S. Augustin 2343* ; *Trois catégories de chrétiens 2907* ; *Un passage du Tractatus in Joannem 2258* ; 2751.
Folquet de Marseille 1103.
Folz R. *Cencius II 3083* ; *Otton de Freising, historien des deux cités 1042* ; *Otton de Freising, témoin de quelques controverses 3038* ; *La papauté médiévale 90.*
Fontaine J. *Isidore de Séville 1860* ; *Traces de rites agraires 2271.*
Fontaine R. G. *Subsistent Accident 2482.*
Forcada V. *Principios mariológicos de San Vicente Ferrer 1292* ; *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer 2094.*
Forchielli I. *Studia Gratiana IV 1043, V 1044, VI-VII 3040.*
Foreville R. *Jubilé de S. Thomas Becket et la question des indulgences 396* ; *Jubilé de S. Thomas Becket 1965* ; *Sacerdoce des moines 151.*
Fortin E. *Augustin et la doctrine de l'âme 2231.*
Forster K. *Augustins Weisheitsbegriff 2231* ; *Liber vitae bei Bonaventura 1637.*
Forte S. L. *Robert Pynk 1258.*
Foster K. *Life of St. Thomas 3110.*
Foucher D. *Notion de personne d'après Capréolus 2574.*
Foulché-Delbosc R. 2098.
Foulcoie de Beauvais 136.
Fournée J. *Thèmes iconographiques de l'Immaculée Conception 2980.*
Fournier P. 1505, 2408.
Fox R. C. *Chaucer and Aristotle 1278.*
Fracheboud M.-A. *Divinisation IV 675* ; *Guerric d'Igny 205* ; *Isaac de l'Étoile 222* ; 958, 2411.
Fraipont J. *Bedae Opera rhythmica 2951.*
France A. 3202.
Franceschina 2518.
Franceschini E. *Aristotele nel Medioevo 605* ; *Mundó, Authenticité de la Regula S. Benedicti 1851 (CR)* ; *Regola di S. Benedetto 78* ; *Questione della Regola di S. Benedetto 1850* ; 2362.
Franceschino da Fossadola 2077, 3196.
Franck B. *L'Hispana de Rachio 96.*
Franco R. *Final del reino de Cristo 31.*
François E. *Una sugestión 366.*
François Ier (roi de France) 1348.
François d'Assise 261, 388, 763.
Biogr. 2507.
Éd. 762.
Littér. 333, 762, 1987.
Doctr. : connaissance humaine 1640 ; eucharistie 1966 ; sacerdoce 2435 ; spiritualité 1619, 2937 ; dévotion au Christ 260, 2434 ; contemplation 1618, 1649.
Rapports : Benoît Nurs. 1100 ;

Cathares 1620 ; Vaudois 1593. *Sources* : Aug. 2903. *Influence* : Bonavent. 3099, 3104 ; J. D. Scot 2529, 2531.
François Barbaro 3198.
François de Barberino 2534.
François da Buti 3169.
François Eiximenis 641, 2564, 3208.
François de la Marche 338, 1626.
François di Marco Datini 1987.
François de Meyronnes 338, 3090.
François d'Osuna 958.
François Pétrarque voir Pétrarque.
François de Vitoria 436.
Doctr. : méthode théolog. 1363 ; langues de Babel 2394 ; création 2497 ; sacrements, causalité 2642 ; baptême des enfants 3236 ; loi 437 ; propriété 2497 ; aumône 3239 ; morale familiale 3236 ; morale sociale 3250, droit de guerre 1793.
Sources : Thom. Aq. 2497.
François Zabarella 721.
Françoise Romaine 2937, 3224.
Frank H. 3256.
Franklin B. 1083.
Fransen G. *Abrégé du Décret 1045* ; *Date du Décret de Gratien 215* ; « *Quaestiones* » *des canonistes 218.*
Franzen A. *Ambrosius Catharinus, Apologia 1366.*
Frappier J. *Conceptions courtoises 1594.*
Fraticelles 407, 1200, 1947.
Frédégaire 446.
Frédégise de Tours 99, 100.
Frédéric Ier Barberousse 229, 323, 1573, 1587, 2409, 2989, 3002, 3069.
Frédéric II (empereur) 1974.
Biogr. : relations avec Islam 1974 ; avec Mont-Cassin 796 ; avec université de Bologne 3002 ; avec université de Plaisance 1976.
Doctr. : averroïsme 1974 ; théologie, but 2441 ; création temporelle 2441 ; immortalité de l'âme 2441 ; hérésie 1974, 1975 ; Église 1974 ; concile 3089 ; Église-État 117, 1974, 1975, 2442 ; État 1974 ; croisade 2989.
Influence 1974.
Frédéric III (empereur) 425, 3227.
Frédéric II, roi de Sicile (Fréd. Ier d'Aragon) 1701.
Frédéric de Renoldo de Venise 1769.
Frederick P. W. H. *John Wyclif 2087.*
Freeman A. *Theodulf of Orléans 1496* ; *John of Ruysbroeck 2552.*
Frei W. *Seelenfünklein beim Meister Eckhart 1243.*
Frénaud G. *Marie et l'Église 1855* ; *La « nouvelle Ève » 73.*
Frend W. H. C. *Donatist Church 1812* ; *Gnostic-Manichean Tradition 2230* ; 1813.
Frères apostoliques 2601.
Frères bohêmes 393.
Frères du libre esprit 448, 1507, 1544.
Frères de la vie commune 2086, 2147, 2552, 2554.
Freudenberger Th. *Hieronymus Emser 2123.*
Freudenthal K. F. *Gloria, temptatio, conversio 1821.*
Frévin H. *Mariage de la sainte Vierge 2175.*
Frezza M. *Due dialoghi del Pontano 878.*
Frías L. *Culto a la Inmaculada Concepción 3071* ; *Fiesta de la Inmaculada 3070.*
Fridh Å. J:son. *Études sur les Variae de Cassiodore 80* ; *Terminologie dans les Variae de Cassiodore 81.*
Friedberg E. 232.
Friedeman R. *Aegidius Romanus 1230.*
Friedrich J. 49.
Friend A. C. *Analogue in Cheriton to the Pardoner 3207.*
Fries A. *Alberts des Grossen De natura boni 1652* ; *Albertus Magnus über die Gottesmutter 1990* ; *Albertus Magnus über die Heiligung der Jungfrau Maria 791* ; *Denken Alberts des Grossen über die Gottesmutter 1991* ; *Erwiderung 1133* ; *Zur Mariologie Alberts des Grossen 790* ; 280, 792, 794, 1131, 1132, 1854, 2445, 2452, 2502, 3109.
Fries H. *Mündliche Überlieferung 2162* ; 2657.
Fristedt S. L. 2087.
Frith (John) 1354.

Froger J. *Concile de Trente et langue vulgaire en liturgie 2645* ; 78, 2362, 2646.
Froidevaux L.-M. *Irénée, Démonstration de la prédic. apost. 1798* ; *Textes cités par S. Irénée 917.*
Frolow A. *Quatrième croisade 1957.*
Frost M. 2218.
Froude J. 1349.
Frowin d'Engelberg 732.
Fructueux de Braga 504, 2261.
Frugoni A. *Gioacchino da Fiore, Adversus Iudaeos 741* ; *Iacopone francescano 2518* ; 3066.
Frutos E. *Providencialismo agustiniano 2844.*
Führkötter A. *Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard 734.*
Füssinger A. *Johannes Pfeffer von Weidenberg 2111.*
Fugger J. J. 3256.
Fugier H. *Image de Dieu dans S. Augustin 2293.*
Fuhrmann H. *Burchard von Worms 1505* ; *Konstantinische Schenkung 1488* ; *Pseudoisidor 985* ; *Die pseudoisidorischen Fälschungen 1885.*
Fulbert de Chartres 671, 728, 826, 1039, 1940, 2664, 2974.
Fulbert de Rouen 688.
Fulcoie de Beauvais 2987.
Fulgence d'Affligem 1895.
Fulgence le Mythographe 446, 1775.
Fulgence de Ruspe
Doctr. 64 ; théologie, élaboration 2693 ; philos. de l'histoire 446 ; immac. concept. 2863 ; eucharistie 1400, 2643.
Rapports : Gennade Mars. 2407.
Sources : Aug. 64, 2863, 2903.
Influence : Benoît Nurs. 613 ; école Ans. Laon 2407 ; Summa Sent. 2407.
Fumi (Barthélemy) 817, 1340.
Funk Ph. 688.
Furlani S. *Giovanni da Torquemada 1314.*
Fussenegger G. *Concilium Viennense 1214.*
Fyner (Conrad) 293.

G

Gabriel A. L. *Ave Maria College 2063* ; *Inconstant Scholar 2066* ; *Vincent of Beauvais 272.*
Gabriel Biel 1327, 2541, 2672.
Gabrieli F. *Federico II e la cultura musulmana 1974.*
Gaddi A. *Umanità e umanesimo in S. Bonaventura 1125* ; *Filosofia di S. Bonaventura 3102.*
Gaeta F. *Avventura di Ercole 1775* ; *Juniano Maio 419.*
Gaetani C. 133.
Gaggero L. *Isaac of Stella and Redemption 3047.*
Gaillard J. *Dimanche 471* ; *Domus Dei 442* ; 885.
Gaius 812, 1178.
Gàl G. 1689, 2407, 2507.
Galatinus (Pierre) 1759.
Galbraith V. H. 1582.
Galien 401, 822.
Galilée 427.
Galindo P. *San Braulio 971.*
Galippus 1027.
Galizia M. *Teoria della sovranità 625.*
Gallandi A. 32.
Gallay J. *Charité fraternelle d'après S. Augustin 2346* ; *Dilige et quod vis fac 2858.*
Gallego J. M. *Diego Laínez 1384.*
Gallo C. *Filosofia della storia in S. Agostino 1442.*
Gallus T. *Interpretatio mariologica Protoevangelii 2372, 2374* (*CR*) ; *Principia exegetica S. Augustini 2778* ; *Testimonium S. Augustini de morte B. Virginis 2334* ; 185, 2664.
Galmès S. 345.
Galot J. *Caractère surnaturel 195* ; 683, 1972, 3006.
Gálszécs P. 345.
Galtier P. « *Forma Dei* » *et* « *Forma servi* » *chez S. Hilaire 2717* ; *Occident et néochalcédonisme 1466* ; *Origines du sacrement de pénitence 2188* ; 464, 645, 955.
Gambaro A. *L'opera di Pier Lombardo 210* ; *Pier Lombardo e la civiltà 210.*
Gamber K. « *Ad competentes* » *des Niceta von Remesiana 2217* ; *Niceta von Remesiana Verfasser von* « *De sacramentis* » *513.*

Gammersbach S. *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse 3036.*
Gancho C. *Biblia en Alfonso de Castro 2632.*
Gandulphe de Bologne 3008, 3039.
Gansiniec R. *Abrégé du Décret 1045.*
Ganss G. E. *Ignatius' Idea of a Jesuit University 1372.*
García Alonso I. *Administración de sacramentos 1514 ; Manual Toledano 2511.*
García Castro M. *Asunción 450.*
Garcia de Cisneros 624, 958, 1335, 1752, 2147.
García de la Fuente O. *Canon bíblico en Trento 2161.*
García Garcés N. *San Bernardo 187.*
García García A. *Laurentius Hispanus 774 ; Concilio IV de Letrán 1962.*
García y García de Castro R. 1412.
García Jiménez J. *Retórica de S. Agustín 2754.*
García-Pelayo M. *Reino de Dios 1871.*
Garcías Palou S. *« Liber de quinque sapientibus » de Ramón Llull 1218 ; Primado romano en Ramón Llull 1227 ; Teología positiva 1223 ;* 1701.
Gardeil H.-D. *Thomas d'Aquin, La charité 282 ; Thomas d'Aquin, L'œuvre des six jours 3120.*
Gardet L. *Actualité d'Érasme 2615.*
Gardner H. L. 1277.
Garin E. *Cultura fiorentina 427 ; Noterella bonaventuriana 421 ; Origini della storia della scolastica 1732 ; Toscanelli 418 ; Umanesimo medioevale 152 ; Utopisti italiani 439 ;* 433, 3257.
Garin P. *Problème de la causalité et S. Thomas 3118.*
Garnier J. 649.
Garnier de Marmoutier 696.
Garofalo S. *Il Cuore del Redentore 1791.*
Garrido M. *Racionalismo de S. Anselmo 1522 ; Realeza de María 953 ; S. Anselmo y el argumento de analogía 1525 ; San Bernardo 181.*
Garrigou-Lagrange R. *Grâce efficace et suffisante selon S. Augustin 2855 ; Synthèse thomiste 298 ;* 2469.
Garrison A. Ch. *Benjamin minor 1580.*
Garvin J. N. *Magister Udo 1951 ; Summa contra haereticos 1611.*
Garzoni J. 2117.
Garzoni (Jean) 2117.
Gaspar R. *Mystiek en geestelijk lyriek 270.*
Gaston R. 2066.
Gathercole P. M. *Laurent de Premierfait 1293.*
Gattinara (Mercurio) 424.
Gatto L. *Gregorio X 3138 ; Pensiero politico di Pierre Dubois 2535.*
Gattola di Vico (Clément) 1338.
Gaudemet J. *Callixte 922 ; L'Église dans l'Empire romain 1809 ; Formation du droit 506.*
Gaudence de Brescia 30, 446, 1456, 2193, 2194, 2909.
Gauthier R.-A. *Prologue au « Moralium dogma philosophorum » 1560 ; Rossi, Discordanza o concordanza tomista 823 (CR) ;* 296, 1040, 2420, 3135, 3136.
Gauthier de Bruges 88, 332, 1089, 1129, 1176, 2032, 2049.
Gauthier de Château-Thierry 269.
Gauthier de Châtillon 225, 1040, 1560.
Gauthier de Chatton 338, 2058.
Gauthier de Compiègne 696.
Gauthier de Montier-en-Der 1585.
Gauthier de Mortagne 88.
Gauthier de Saint-Victor 1531, 3036.
Gauthier voir aussi Walter.
Gavigan J. J. *Lupus of Ferrières 104.*
Gavastón 2094.
Gaya Massot R. *Estudio general de Lérida 1198.*
Geanakoplos D. J. *Council of Florence 1298.*
Gebhart E. 1328.
Gébouin de Troyes 189.
Geenen G. *Les « Sentences » dans S. Thomas 210.*
Geffré Cl.-J. 1164.
Geiger L.-B. *S. Thomas et Aristote 299 ;* 1438.
Geiselmann J. R. *Die betende Kirche 655 ; Mündliche Überlieferung 2162 ; Relation Écriture-tradition 2164 ; Verhältnis von Schrift und Tradition 2163.*
Gélase Ier
Littér. 53, 70, 957, 1464.

Doctr. : Église, organisation 1809 ; Église-État 597-599, 635, 1849.
Rapports 1828.
Geldhof J. *Des Conincx Somme 3148.*
Gelsomino R. *S. Bernardo e Cicerone 1555.*
Gemelli A. *Agostinianesimo eterno 2769.*
Génicot L. *Espiritualidad medieval 1826* ; *Geistliches Leben im Mittelalter 1827* ; *Spiritualità medievale 1825* ; *Spiritualité médiévale 54.*
Gennade de Marseille 505, 513, 2217, 2407, 2693, 2913, 2914.
Gentile G. 1718.
Gentile de Foligno 2509.
Gentilis A. 2412.
Gentilis Romanus 833.
Geoffroy d'Auxerre 177, 695, 717, 1780, 2421, 3036, 3065.
Geoffroy Babion 1018, 1022, 1540.
Geoffrey Chaucer voir Chaucer.
Geoffroy de Clairvaux 1023.
Geoffroy de Trani 779.
Georges de Saxe 2123.
Geraldus Odonis 195, 338, 1206.
Gérard P. *Collège Saint-Bernard de Toulouse 712.*
Gérard d'Abbeville 1117, 1166, 2032, 3137, 3199.
Gérard de Crémone 231, 1027, 1054, 1084, 1586.
Gérard de Feltre 145.
Gérard Frachet 1185, 3110.
Gérard de Gouda 1750, 1751.
Gérard Groote
Biogr. 1274, 2086.
Littér. 870, 1273, 2596.
Doctr. : contemplation-action2552 ; spiritualité 2937.
Sources 2552.
Gérard de Liège 704.
Gérard de Monforte 1599.
Gérard Odon voir Geraldus Odonis.
Gérard de Sienne 1115.
Gérard de Toul 672.
Gérardin de Borgo San Donnino 2443.
Gérardin de San Giovanni in Persiceto 269.
Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) 667, 668, 992.
Littér. 669, 993.
Doctr. 108, 2384.
Sources 661.
Gerhoh de Reichersberg 211, 223, 224, 788, 1531, 3015, 3036.
Gericke W. *Konstantinische Schenkung 1487* ; 1488.
Gerlac de Houthem 1942.
Gerland de Besançon 226, 1009.
Gerland « Compotista » 1009.
Gerosa P. P. *S. Agostino 1829.*
Gerrod H. W. 434.
Gershenson D. *Meristae 908.*
Gerson voir Jean Gerson.
Gertrude la Grande 623, 829, 1791.
Getto G. 3257.
Geyer B. *Die mathemat. Schriften des Albertus Magnus 1651* ; *Umstrittene Bibelkommentare 1654* ; 167, 168, 226, 786, 3142.
Geymonat L. *Fredegiso di Tours 99* ; 100.
Ghinato A. *Ebrei e predicatori francescani 1326.*
Giacchi O. *Pier Lombardo 210.*
Giacomino de Vérone 1618.
Giacomozzi G. M. *Ordine della penitenza 1627.*
Giamberardini G. *Ilario di Poitiers 2716.*
Gian Galeazzo Visconti 859.
Gianelli G. *Persecuzioni e martirio 2686.*
Giannozzo Manetti 408.
Giardini F. *Orazione in S. Antonino 2590* ; *Similitudine e principio di assimilazione 1156.*
Gibellini E. *Trasmissione del peccato originale 1162.*
Gibertus (Matthieu) 3259.
Giele M. *Commentaire sur le Traité de l'âme 3143.*
Giers J. 345.
Giffredus d'Anagni 2001.
Giguère R.-M. *Jean de Sècheville 331.*
Gilbert F. *Machiavelli's « Discorsi » 2608* ; *Nationalism in Machiavelli 2611* ; 2609, 2610, 3237.
Gilbert N. W. *Concepts of Method 401.*
Gilbert de Cluny 200.
Gilbert Crispin 149, 1533, 1534.
Gilbert Foliot 221.
Gilbert de Hoiland 220.

Gilbert de la Porrée 3036.
Éd. 679.
Littér. 1041.
Doctr. 196 ; platonisme 2974, 3037 ; théologie, nature 142, 677 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 1041 ; essence-existence 717, 2974, 3035 ; Dieu, simplicité 3035, 3036 ; Trinité 717, 1041, 1154, 3035 ; union âme-corps 3037 ; universaux 2974, 3036 ; péché originel, justification 1041 ; incarnation 3035, 3037 ; rédemption 1041 ; pénitence 3008 ; morale 91.
Rapports 3036 ; Gerhoh Reichersb. 223 ; Guill. S. Thierry 699 ; Hugues S. Vict. 1916 ; Joach. Flore 744 ; Othon Freising 3038 ; P. Lombard 210 ; Rich. S. Vict. 1063. *Sources* 1041 ; Boèce 750 ; Grég. Gr. 91 ; Priscien 3037. *Influence* : Alain Lille 750 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Jean Sècheville 331 ; Liber XXIV philosophorum 750 ; Nic. Amiens 750.
Gilbert de Tournai voir Guibert de Tournai.
Gilbert l'Universel 700.
Gilby Th. *Principality and Polity 2031.*
Gildemeister J. 2691.
Giles J. A. 1075.
Gill J. *Council of Florence 2567* ; *Council of Florence. A Success that Failed 2568* ; *I Greci al Concilio di Firenze 2569* ; *Practica of the Council of Florence 1297* ; 1729.
Gillman G. *Primacia de la caridad 1173* ; *Primacy of Charity 3131.*
Gilles Diacre 1456.
Gilles de Lessines 88.
Gilles de Rennes 756.
Gilles de Rome
Biogr. 271.
Littér. 835 ; chronologie 2032 ; extraits 328 ; comm. Phys. 3183 ; De eccles. potest. 1228 ; De plurific. intell. 950 ; De regim. princ. 334, 3166.
Doctr. : théologie, nature 1115 ; essence-existence 1229, 1231, 2048 ; connaissance de soi 1230 ; âme, individuation 1683 ; union hypostatique 2054 ; pape 2520, 3163 ; séculiers-réguliers 3164 ; Église-État 117, 1228, 3163, 3167 ; libre arbitre 2032 ; État 625, 1182 ; devoirs des princes 2035.
Rapports : Averroès 1230 ; Godefr. Fontaines 2515 ; Siger Brab. 950. *Sources* : Alb. Gr., Bonaventure 1115 ; Romain Rome 2501 ; Thomas Aq. 1229, 1231. *Influence* : fin XIII^e-XIV^e s. Espagne 3165 ; Comm. anon. De anima 3143 ; Ermites S. Aug. 271 ; Jacques Viterbe 1202 ; J. Quidort 2048.
Gilles de Viterbe 430, 3254, 3256.
Gillès de Pélichy R. 3148.
Gillet R. *Grégoire le Grand, Morales sur Job I-II 1469.*
Gillmann F. *Codice di Praga XVII A 12 : 3040.*
Gillon L. B. *Imitation du Christ et morale de S. Thomas 3130.*
Gilmont J.-F. *Bibliographie ignatienne 1370.*
Gilmour J. *Vocabulary of Richard Rolle 370.*
Gils P. M. *Commentaire de S. Thomas sur Isaïe 1136* ; *L'édition Decker du « In Boethium de Trinitate » 2459* ; *L'édition Saffrey 2461* ; 1999, 2460.
Gilson E. *Boèce de Dacie 821* ; *Cajetan et l'humanisme théologique 1347* ; *Christian Philosophy of St. Thomas 2003* ; *L'être et l'essence 1147* ; *Héloïse et Abélard 3020* ; *Johannes Duns Scotus 1696* ; *Marsile Ficin 1329* ; *Métamorphose de la Cité de Dieu 1445* ; *L'office de S. Augustin 564* ; *Sur un texte de S. Thomas 292* ; *Wille und Sittlichkeit nach Duns Skotus 2532* ; 179, 433, 524, 535, 944, 1124, 2767, 2808, 3113.
Giménez y Martínez de Carvajal J. *Raimundo de Peñafort 321* ; 816.
Gindele C. *Ordo officii der Regel St. Benedikts 77* ; *Vorbenediktinische Ordo officii 2361* ; 2362.
Giorgi R. *Sacralità dell' arte 1590.*
Giorgianni V. *Diritto e Stato in S. Agostino 1448.*
Giraldi G. *Opere di Carrara 2110.*
Giuliani M. *S. Ignace, Journal spirituel 2151.*

Giraudo M. *Dogma dell' Immacolata 2999.*
Giunta F. *Federico II 1974.*
Giustiniani (Paul) 1343.
Giustiniani (Sébastien) 2126.
Gladstein I. L. *Semantics 58.*
Glaser E. *Invitation to Tolerance 2112.*
Glauser F. *Hugo von Trimberg 343.*
Gleeson D. F. *Heresy Trial 1716.*
Glorieux P. *Avant-projet de Commentaire 328* ; *Comment Gerson préparait son père à la mort 1724* ; *Le conflit de 1252-57 : 1117* ; *Correctorium Corruptorii « Sciendum » 319* ; *Godefroid de Bléneau 267* ; *Guillaume de Falegar 1194* ; *Jacques de Thérines et Jean Lesage 341* ; *L'orthodoxie 210* ; *Peut-on identifier P. de Aug. 2538* ; *Pierre Riga 1091* ; *S. Thomas, Contra errores Graecorum 798* ; *Summa Duacensis 1106* (*CR*) ; 749, 825, 847, 1040, 1166, 1610, 1661, 1695, 1701, 2040, 2045, 3137, 3219.
Glossa interlinearis 91.
Glossa marginalis 91.
Glossa ordinaria 91, 473, 679 ; voir aussi Anselme de Laon.
Glossa Pro altercatione 679, 1018.
Gnilka J. *Das Fegfeuer 468.*
Gnosticisme 7, 28, 466, 483, 496, 497, 498, 882, 902, 919, 1407, 1411, 1412, 1418, 1797, 1800, 1801, 2191, 2230, 2656, 2676, 2694, 2696.
Gobineau J. 874.
Godefroid d'Admont 2414.
Godefroid d'Auxerre voir Geoffroy d'Auxerre.
Godefroid Babion voir Geoffroy Babion.
Godefroid de Bléneau 267.
Godefroid de Fontaines
Littér. 2032.
Doctr. 88 ; théologie, nature 1195 ; raison-foi 1188 ; âme, individuation 1683 ; connaissance 2044 ; nature-grâce 2044 ; grâce gratum faciens 2044 ; charité 2044 ; béatitude 2044 ; liberté 341, 676, 2032, 2515, 2536.
Rapports 1195, 2515. *Sources* 1195, 1663, 2044, 2515. *Influence* 341, 2045, 2536.
Godefroid de Péronnes 695.
Godefroid de Poitiers 684, 761, 2420, 3008.
Godefroid de Reims 992.
Godefroid de Saint-Blaise 2907.
Godefroid de Saint-Victor 155, 1528, 1916, 2952, 3060.
Godefroid de Wevel 1628.
Godefroy P. *Ubertin de Casale 1247.*
Godescalc de Lambach 753.
Godescalc d'Orbais 661, 984, 1485, 2381.
Gössmann M. E. *Die Verkündigung an Maria 969.*
Gössmann W. *Mittelalterliche Philosophie 950.*
Götte J. *Augustine's Concept of Providence 1441.*
Goez W. *Translatio Imperii 1489.*
Goff F. R. *Postilla of Guillermus Parisiensis 2571.*
Goldammer K. *Schiff der Kirche 1395.*
Goldaraz C. G. 2914.
Goliards 676.
Goma Civit I. 1389.
Gómez I. M. *Ticonio 516.*
Gómez Caffarena J. *Metafísica de Enrique de Gante 2040.*
Gómez (Alvaro) 1361.
Gomes Eanes de Zurara 413.
Gondras A. J. *Quaestiones de anima VI 1690.*
Gonnet G. *Enchiridion fontium Valdensium 1592* ; *Waldensia 1071.*
Gonsette J. *Pierre Damien 134* ; 129.
González Llubera I. *Astrological Texts 326.*
González de Mendoza (Pierre) 2639.
González Palencia A. *Pedro Alfonso 150.*
González Quevedo J. *El mundo inteligible 552* ; *Iluminación agustiniana 2840.*
González Rivas S. *Penitencia 504* ; 464.
Gonzalo II Garcia Gudiel 1053.
Gonzalve d'Espagne 2536.
Gonzalve de Villadiego 1745.
Gordillo M. *Asunción de María 643.*
Gordini G. D. *Ricchezza secondo S. Ambrogio 2727.*
Gorman 662.
Gossuin d'Anchin 203, 1585.

Gothein E. *Boethius, Consolatio Philosophiae 602* ; 2921.
Gothein M.-L. *Boethius, Consolatio Philosophiae 602.*
Gothein W. *Boethius, Consolatio Philosophiae 602.*
Gottschalk Hollen 2548.
Goudin de Luxeuil 671.
Gower 390.
Grabmann M. *Guglielmo di Moerbeke 822* ; *Mittelalterliches Geistesleben III 145* ; *Scholastische Methode 143* ; 226, 296, 797, 950, 2036, 2039.
Grabowski S. J. *Charity in the Mystical Body 2332* ; *The Church 1840* ; *Cuerpo místico según S. Agustín 2868* ; *St. Augustine and the Presence of God 546.*
Grammatico A. 2638.
Granado J. 304.
Grant F. C. 1394.
Grant R. M. *Gnostic Origins 1800* ; *Letter and Spirit 1772.*
Gratien O. F. M. Cap. 261.
Gratien (empereur) 506, 933, 2215.
Gratien (juriste)
Biogr. 1043.
Littér. 959, 1463 ; mss du Décret 3040 ; éditions 3040 ; date 212-216, 3040 ; abrégé 1045 ; De paenit. 3040.
Doctrine : chrétiens-pensée païenne 1096 ; Pères, autorité 95 ; Filioque 1531 ; divination 1047 ; Marie, mariage 2175 ; Église 1043, 1571 ; pape 2215 ; concile 721, 1048 ; Église-État 254, 1849 ; pénitence, ministre 1043, 3008 ; mariage 2175, 2671 ; actes humains, moralité 3040 ; droit 2672 ; droit naturel 217, 2674 ; droit romain 214, 1046 ; propriété 1912 ; aumône 2711 ; esclavage 3040.
Rapports 129, 3040. *Sources* 95, 1046, 1542, 1809. *Influence* : XII^e s. curie papale 670 ; Pologne, Croatie 1043 ; Alexandre III 227 ; Bromyard 1047 ; Jean Hus 3210 ; Jean Torquemada 1314, 3226 ; Laurent Espagne 774 ; Sicard Crémone 1961 ; Thom. Aq. 812, 813, 2672 ; vaudois 3053 ; Yo entendo de dire 3209, 3210.
Grau Montserrat M. *Valle del Ebro 993.*
Graus F. 1286.
Grayon C. *Alberti traduttore di Map 1319.*
Grayson C. 3231.
Graziano di S. Teresa. *Battista Mantovano 1337.*
Green G. M. *S. Augustini De libero arbitrio 2251.*
Green R. H. *Alan of Lille 252* ; 747.
Green W. M. *Augustini Contra Academicos, De beata vita, De ordine 2749* ; 2752.
Greenleaf R. E. *Zumárraga and the Inquisition 1365.*
Greenslade S. L. *Church and State 1419.*
Gregh P. *Augustinian Community 2896.*
Grégoire H. 510.
Grégoire le Grand
Éd. : traduct. angl. Cura pastor. 2384, 2385 ; trad. franç. Mor. in Iob 1469.
Littér. : langue 2934 ; florilège 102 ; Comm. I Reg. 53, 2930, 2931, 2933 ; Dial. 77 ; Hadrianum 2933 ; lettre à Léandre 1869 ; Mor. in Iob 1469 ; Reg. pastor. 107 ; Respons. ad Aug. Cant. 1470 ; sacramentaire 2932 ; sermons 3218 ; traductions : Mor. in Iob 853 ; Cura pastor. 106.
Doctrine 2907 ; chrétiens-pensée païenne 141, 2731, 2934 ; Écriture, texte 632 ; interprétation 91, 885 ; Dieu, simplicité 2906 ; philos. de l'hist. 446 ; péché originel 2196 ; justification 2548 ; dons du S. Esprit 448 ; discernement des esprits 479 ; incarnation 1462 ; mariologie 2372, 2863 ; prédication 1334 ; primauté romaine 634, 636 ; Église-État 635, 1849 ; messe 2700 ; viatique 1421 ; fin du monde 2935 ; purgatoire 468 ; morale 1471 ; péché 1469, 2319 ; culte 470, 633, 1410 ; acedia 1880 ; politique 1846 ; perfection monast. 638, 2366 ; pauvreté 2197 ; spiritualité 637, 2906, 2937 ; direction spirit. 476 ; dévotion au Christ 2936 ; contemplation 1469.
Rapports : Benoît Nurs. 608 ; Isidore Sév. 1860 ; Licinien Carthagène 89 ; Taion Saragosse 853. *Sources* : Aug. 635, 1469, 2863, 2877,

2935 ; Jean Cassien 1469. *Influence* : VII^e-XII^e s. 91 ; XII^e s. Pologne 689 ; XIV^e-XVI^e s. 853 ; Aelfric 111, 998 ; Bern. Clairv. 2411 ; Érasme Mont-Cassin 1614 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Guill. S. Thierry 1919 ; Guy Faba 775 ; Ildeph. Tolède 650, 972 ; Isidore Sév. 650, 1861 ; Jean Godart 776 ; Licinien Carthage 650 ; Rich. S. Vict. 1579 ; Taion Saragosse 650.

Grégoire V 1849.

Grégoire VII 2435, 2955.

Littér. 1008.

Doctr. : pouvoir papal 117, 118, 1890, 1892 ; Église-État 117, 254, 674, 1849, 2726 ; politique 576.

Rapports 130, 136. *Sources* 576, 670, 2726.

Grégoire VIII 1587.

Grégoire IX

Biogr. 1974.

Doctr. : hérésie 1974 ; inquisition 1968 ; clercs 2712 ; Église-État 1093 ; mariage 2984 ; loi ecclésiast. 764 ; culte des saints 16 ; ordalies 521.

Rapports 1185, 1314.

Grégoire X 822, 894, 1634, 3138.

Grégoire XI 389, 3074.

Grégoire XIII 3259.

Grégoire XVI 947.

Grégoire (cardinal) 95.

Grégoire d'Elvire 504, 1769, 2729.

Grégoire de Farfa 117.

Grégoire de Moldovalachie 3222.

Grégoire de Nazianze

Doctr. 895, 1394, 2291, 2482.

Rapports 578, 946, 2226, 2794.

Grégoire de Nysse

Doctr. : chrétiens-hellénisme 1394 ; foi-raison 1393 ; assomption 451 ; charité 2331 ; aumône 2711.

Rapports : Aug. 547. *Influence* : XII^e s. 677, 1537 ; Jean Pic Mirand. 408 ; Jérôme 2711.

Grégoire de Nysse (Pseudo-) 279.

Grégoire de Rimini 1115, 1256, 3193.

Grégoire de Tours 446, 629.

Grégoire de Valence 817.

Gregory T. *Nuove note sul platonismo medievale 718* ; *Platonismo medievale 999* ; 1049.

Gremigni V. *Pier Lombardo 210.*

Gremper W. *Traktat « De substantia » Alberts des Grossen 786.*

Gribomont J. *Traduction du psautier grec 1774.*

Griffe E. *De septem ordinibus Ecclesiae 943* ; *Donatio Constantini 659* ; *État pontifical 975* ; *Le gnostique Markos 1799* ; *Sermons de Fauste de Riez 2355.*

Grignaschi M. *Giovanni di Jandun 1246* ; *Il matrimonio di Margarete Maultasch 2061.*

Grignion de Montfort L. 972.

Grigsby J. L., Jr. *New Manuscript of the « Liber fortunae » 3188* ; *Study of the « Liber Fortunae » 3187.*

Grill L. *Kreuzzugs-Epistel St. Bernards 708* ; *Otto von Freising 1566.*

Grillmeier A. *Fulgentius von Ruspe und die Summa Sententiarum 2407* ; *Logos am Kreuz 82* ; *Maria Prophetin 2193, 2194* ; *Vom Symbolum zu Summa 2693.*

Grimaldus 608.

Grimani (cardinal) 1758.

Grimani (Marinus) 3259.

Grimold 106.

Grion A. *Epistolario di Venturino de Bergamo 3191* ; *Legenda Fratris Venturini 3189.*

Grisar H. 1384.

Grmek M. D. *Arnaud de Villeneuve 1212.*

Grondijs L. H. *Manichéisme numidien 2231* ; 82.

Gropper (Jean) 2140.

Grosjean P. *Answers of Gregory I to St. Augustine 1470* ; *Canonisation d'Aelred de Rievaux 2415* ; *Dominicati rethorici 68* ; *Speculator, superspeculator, superinspector 1485.*

Gross J. *Bruno der Karthäuser 1898* ; *Cassiodorus 966* ; *Erbsündenlehre Manegolds von Lautenbach 2991* ; *Haimo von Auxerre 103* ; *Sedulius Scottus 2380.*

Grossmann U. *Zahlensymbolik 1492.*

Grotius H. 473, 625.

Grotzl E. 3254.

Gründel J. *Johannes Pagus 1973.*

Gruenter R. « *Paradisus* » *der Wiener Genesis 2392.*

Grundmann H. *Il beghinismo 1544* ; *Eresie e nuovi ordini religiosi 1543* ; *Federico II e Gioacchino da Fiore 1974* ; *Genesi dell' Università 1612* ; *Joachim von Fiore und Rainer von Ponza 3065* ; *Neue Beiträge 1545* ; *Neue Forschungen über Joachim von Fiore 249* ; *Ursprung der Universität 755* ; 1188, 2428.

Guarino de Vérone 2573.

Guarnieri R. 865.

Guébin P. *Pierre des Vaux-de-Cernay, Histoire albigeoise 2432.*

Günter Bender H. 838.

Guerrero A. 2877.

Guerrero (Pierre) 1389.

Guerric d'Igny 204.

Biogr. 205.

Littér. 207.

Doctr. 206, 208, 209, 1564, 1780.

Sources 185, 204, 205.

Guerric de Saint-Quentin 679, 1089, 2439.

Gui voir Guy.

Guibert de Gembloux 735.

Guibert de Nogent 91.

Guibert de Tournai 88, 1189, 1192.

Guigues Ier le Chartreux 1026, 2393, 2937.

Guigues II le Chartreux 375, 2393.

Guillaume II le Roux (roi d'Angleterre) 1010, 1516.

Guillaume Alnwick 338.

Guillaume d'Auvergne

Éd. 2952.

Doctr. : Dieu, unité 279 ; Trinité, inhabitation 3039 ; âme, individuation 1683 ; âme-facultés 338 ; Église, sainteté 2952 ; caractère sacramentel 195 ; loi 2027, 2672.

Rapports 195, 1105, 1999, 3121.

Guillaume d'Auxerre

Éd. 1089.

Littér. 761.

Doctr. : théologie, nature 1085 ; élaboration 2693 ; Trinité, inhabitation 3039 ; âme-facultés 338 ; certitude état de grâce 3039 ; mérite 680 ; foi 1656 ; espérance 3086 ; union hypostat. 769 ; caractère sacramentel 195, 683 ; pénitence 3008 ; béatitude 310, 3073 ; moralité 310 ; loi 2672 ; syndérèse 766 ; péché 684, 1589 ; culte du Christ 1679.

Rapports 1089, 2437. *Sources* 195. *Influence* 769, 776, 1085, 3093.

Guillaume Bona anima 688.

Guillaume de Champeaux 91, 162, 676, 999, 1018.

Guillaume de Conches

Littér. 197 ; Moral. dogma 1040, 1560 ; voir aussi *Moralium dogma philosophorum.*

Doctr. : platonisme 999, 2974 ; chrétiens-pensée païenne 1561 ; philos. chrét. 1458 ; Trinité 3024 ; anima mundi 718, 1561 ; ordre du monde 2974 ; âme, origine 1561 ; superstitions 736.

Rapports 697, 1027, 1561, 3024.

Guillaume le Conquérant 136, 1516.

Guillaume de Doncaster 145.

Guillaume Durand le Jeune 721.

Guillaume Durand de Mende 723.

Guillaume de Falegar 1129, 1194.

Guillaume Giffard 688.

Guillaume de Heytesbury 1260, 2509.

Guillaume Jordaens 2081, 2082.

Guillaume Jourdain 2074.

Guillaume de Lanivia 837.

Guillaume de Lorris 3153.

Guillaume de Macclesfield 319, 825, 833.

Guillaume de Malmesbury 106, 3023.

Guillaume de la Mare 319, 782, 825, 1129, 2032.

Guillaume de Méliton 269, 773, 1089, 1118, 1657, 2952, 3176.

Guillaume de Moerbeke 2928.

Biogr. 822.

Éd. : trad. Proclus 3144 ; trad. Thémistius 322.

Littér. 822 ; trad. Aristote 296 ; trad. Liber de causis 1663 ; trad. Proclus 1053, 1135, 3194 ; trad. Thémistius 2037.

Doctr. 88.

Guillaume Montanhazol 1978.

Guillaume de Newburgh 340.

Guillaume de Nottingham 338, 340, 2053.

Guillaume d'Ockham 3185, 3186.

Éd. 368.

Doctr. 1822, 1872, 2371 ; raison-foi 1188 ; philos. chrét. 1458 ; Écriture, valeur normative 834 ; existence de Dieu 1668 ; âme-facultés 338 ; connaissance 368, 2530 ; Église 834 ; Église-État 117, 1460, 2061 ; mariage 2061 ; liberté 2541 ; normes moralité 2541 ; loi 2542, 2672 ; loi naturelle 2181, 2674 ; État 625 ; pauvreté 2062.

Rapports 367, 383, 1253, 2069, 2070, 2674 ; voir aussi Occamisme.

Guillaume de Paris (O. P.) 2571.
Guillaume Peyraut 329, 2035.
Guillaume Peyre de Godin 3176.
Guillaume de Ramsey 1944.
Guillaume de Rennes 1790, 2588.
Guillaume de Rubione 338, 2541.
Guillaume de Rubruk 1682.
Guillaume de Rymyngton 1271.
Guillaume de Saint-Amour 1117, 1191, 1646.
Guillaume de Saint-Thierry 1918.

Biogr. 173.

Éd. 172, 1035, 1919, 1920.

Littér. 1550 ; mss 703, 1925 ; De contempl. Deo 698, 1919 ; Enigma fidei 1920 ; Lettre d'or 1036, 1037, 1551 ; Spec. fidei 1920.

Doctr. 88, 676, 1902 ; théologie-philos. 699 ; interprét. Écrit. 91 ; Trinité 3039 ; Dieu-créatures 469 ; homme, image de Dieu 699, 1922 ; âme-corps 699 ; connaissance 3026 ; grâce 675 ; foi 1920 ; morale 91 ; liberté 3026 ; péché 1904 ; solitude 2393 ; spiritualité 172, 2937 ; mystique 699, 730, 1922 ; contemplation 1919, 1921, 3026.

Rapports : Bern. Clairv. 1918, 1922 ; Gilb. Porrée 699 ; P. Abélard 699, 1035, 1904, 1920. *Sources* : Aug. 1919 ; Grég. Gr. 91, 1919 ; J. Scot Érig. 1919 ; Origène 172. *Influence* : Bonav. 699 ; Hadewijch 1628 ; Pierre Pinchar 1268 ; Thom. Aq. 699.

Guillaume de Septimanie 101.
Guillaume de Tournai 329.
Guillaume de Tudèle 3084.
Guillaume de Ware 1626, 2999.
Gumbiger C. 2659.
Guinagh K. 1207.
Guindon R. *Béatitude et théologie morale 310* ; *Le « Compendium theologiae » de S. Thomas 294* ; 291, 297.
Guiraud J. 798.
Guitton J. 184.
Guizot G. 106.
Gundelinus 202.
Gundlach W. *Epistulae Austrasiacae 1479.*
Gunn A. M. F. *Mirror of Love 3153.*
Gunten F. von *Sentenzenkommentar des hl. Thomas 801* ; *Théologie trinitaire de S. Thomas 1155* ; 768.
Gunter 833.
Gunzo 2973.
Gunzo de Novare 2973.
Gussen P. J. G. *Hilaire de Poitiers 50.*
Gutiérrez D. *Carlos V en los recuerdos de Seripando 2647* ; *Luis de Alarcón 2139* ; *Tomás de Villanueva 2142.*
Gutiérrez S. *Tomás de Villanueva 1368* ; *La Virgen y la Eucaristia 881.*
Guy J.-C. 885.
Guy d'Arezzo 671.
Guy d'Avesnes 3157.
Guy de l'Aumône 1979, 3093.
Guy de Boulogne 2512.
Guy Faba 775.
Guy de Monte Rochen 3225.
Guy d'Orchelles 3008.
Guy Terreni 304, 834, 1206.
Guy de Velate 122.
Guyon (M^me^) 477.
Guyot B.-G. *Guerric de Saint-Quentin 2439.*
Guzzo A. *Agostino contro Pelagio 2322* ; *Agostino e Pelagio 2856* ; *Summa contra Gentiles 3116.*
Gwynn A. *Bishop Patrick 138.*
Gy P.-M. *Confirmation 2203.*

H

H. Anglicus 2454.
Haas A. *Mystik des hl. Ignatius 1371.*
Haass R. 2454.
Hachey M. M. *St. Thomas 306.*
Hackett M. B. *Johannes Faventinus 1588.*

Hadewych 88.
Éd. 270, 1628, 1629.
Littér. 1628, 2067.
Doctr. 1628, 2937.
Influence 1336.
Hadoard 244.
Hadot P. *Commentaire perdu de Boèce sur les Catégories 2356 ; L'entretien d'Origène 1817 ; De lectis non lecta componere 1 ; Marius Victorinus, Traités sur la Trinité 2715 ; Vocabulaire de Marius Victorinus 1.*
Hadrianus a Krizovljan. *Magistri franciscani et Sigerus de Brabant 1189 ; Philosophia S. Bonaventurae 1984 ; Philosophia Ioannis Duns Scoti 2051.*
Hafner W. 77.
Haimeric (cardinal) 1026.
Haimon d'Auxerre 103.
Halcour D. *De transcendentalibus entis conditionibus 3103.*
Halkin L.-E. *Devotio moderna et Réforme 1330.*
Hall E. C. 2948.
Haller J. 588.
Hallfred 1889.
Hallier A. *Aelred de Rievaulx 1058 ; Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx 3046.*
Hallinger K. *Anfänge Klunys 1504 ; Gregor der Grosse 77 ; Premiers temps de Cluny 665 ; Reformgeschichtliche Forschung 997.*
Halm C. 2714.
Hamelin de Gloucester 1581.
Hamman A. *Genèse et signification de la prière 1.*
Hammerich L. L. *Johannes von Saaz und Jan Hus 861* ; 1240.
Hanke L. *Aristotle and the Indians 3253.*
Hanley S. M. *Classical Sources of Prudentius 2223.*
Hannedouche S. *Manès et le manichéisme 1604 ; Le problème du mal 1605.*
Hannibald de Ceccano 2545.
Hannibald de Hannibaldis 1138, 1654, 2501, 3086.
Hanslik R. *Benediktinerregel 77 ; Benedicti Regula 2360 ; Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor 1467.*
Hanssens J.-M. *Liturgie d'Hippolyte 1804, 2698 (CR) ; Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments 2699 ; Originalité des Exercices ignaciens 2624* ; 1498.
Hardon J. A. *Concept of Miracle from St. Augustine 2777.*
Haring N. M. *Apologia de Verbo incarnato 746 ; Character, Signum und Signaculum 673 ; Christologie Gilberts von Poitiers 3037 ; Creation and Creator 720 ; Gilbert de la Porrée 3035 ; Magister Vacarius 3054 ; Manuscript of Peter Abelard 170 ; Nicolas of Liège 1542 ; Nulli sacramento iniuria facienda est 2872 ; Petrus Lombardus 210 ; St. Augustine's Use of « Character » 559 ; Commentary on Boethius' « De Trinitate » by Thierry de Chartres 719 ; Lectures of Thierry de Chartres on Boethius 1931 ; Treatise on the Trinity 199 ; Version of De sacramentis 160.*
Hariulf 2990.
Harnack A. von 25, 440, 905, 1394, 1838.
Harpsfield 1353.
Hartel G. 512.
Hartmann A. 1749.
Hartmann L. M. 1469.
Hartmann P. *Réparation du péché 449.*
Hartmann von Aue 1004.
Hartnett J. J. *Truth, the Aid to Virtue 1177.*
Harvey J. F. *Moral Theology of St. Augustine 1447.*
Harvey W. W. 27, 497.
Hasenkamp G. *Spiel vom Antichrist 3069.*
Hass (Georges) 2107.
Hastings A. *Christ's Act of Existence 1163 ; St. Benedict 621.*
Hatch E. *Greek Ideas and Christianity 1394.*
Haton de Troyes 200.
Hatzfeld H. A. *Mística española 2116.*
Haubst R. *Cur Deus homo 1900 ; Johannes von Frankfurt 2099.*
Hauréau B. 1029, 1040.
Hausherr I. *Comment priaient les Pères 2185.*
Haverbèque G. *L'humilité d'après saint Benoît 618.*

Hayen A. *Communication de l'être I 804* ; *Justice et amour selon S. Thomas 2028* ; *Théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e s. 1526* ; 801, 1144, 2012, 2465.
Haymon de Halberstadt 753.
Hazelton R. *Christianization of « Cato » 630* ; *Disticha Catonis 390.*
Healy E. Th. *St. Bonaventure's De reductione artium ad theologiam 3098* ; *Woman According to St. Bonaventure 3107.*
Heard R. G. *Old Gospel Prologus 25.*
Heath Th. R. *Aristotelian Influence in Thomistic Wisdom 2014.*
Hechich B. *De immaculata conceptione secundum Thomam de Sutton 2053.*
Heck E. *Roger Bacon 1682* ; 1681.
Hedibia 2711.
Hegel G. F. 1947.
Hégon (Jean) 2147.
Hegyi J. *Bedeutung des Seins 3223.*
Heiberg J. L. 1053.
Heiman A. J. 1695.
Heidegger M. 361, 2847.
Heidenric de Kulm 3094.
Heijke J. *Image of God According to St. Augustine 2307* ; *Imago-Deileer van Augustinus 2806* ; *St. Augustine's Comments on « Imago Dei » 2306.*
Heiler F. *Das neue Mariendogma 452.*
Heinze R. 322.
Heiric d'Auxerre 244, 661.
Heitmann K. *Fortuna und Virtus 2078.*
Helbing-Gloor B. *Johannes von Salisbury 736.*
Heliand 1430, 1880.
Hélinand de Froidmont 703, 738, 1528.
Hellmann M. *Synode von Hohenaltheim 989* ; 1885.
Helluin de Saint-Denis 1780.
Héloïse 169, 3020-3022.
Hélyot P. 1627.
Hemmerdinger B. *Fragment grec de S. Irénée 911.*
Hemmerdinger-Iliadou D. *Éphrem et le « Liber scintillarum » 1480.*
Hemmerdinger R. *Fragments grecs du livre III d'Irénée 914* ; *Manuscrits de S. Irénée 913.*
Hendriks O. *Utopia 1355.*
Hendriks R. *John of Hildesheim 1263.*
Hendrikx E. *Astrologie bij Augustinus 2304* ; *Augustinus als monnik 2350* ; *Augustinus 523* ; 2231, 2899.
Henle R. J. *St. Thomas and Platonism 1139* ; 1140.
Henlein (Jean) voir Heynlein.
Hennig J. *Fest of the Assumption 662* ; *Irish Devotional Literature 954.*
Henquinet F.-M. 3103.
Henri (cardinal) 1023.
Henri (moine hérétique) 1023.
Henri I^er (roi d'Angleterre) 1010, 1516, 2976.
Henri II (empereur) 113, 671.
Henri II Plantagenet (roi d'Angleterre) 1075, 1615, 1943.
Henri III (empereur) 122, 136, 1462.
Henri III (de Castille) 2098.
Henri IV (empereur) 121, 674.
Henri IV (de Castille) 2109.
Henri V (empereur) 1043.
Henri VI (empereur) 2989.
Henri VIII (roi d'Angleterre) 1349.
Henri d'Albano voir Henri de Marcy.
Henri Aristippe 409, 1052, 1053, 3199.
Henri d'Augsbourg 137.
Henri Bate de Malines 88, 339, 2928, 3157.
Henri Beauclerc 1516.
Henri de Bracton 625.
Henri de Cervo 145.
Henri II de Chur 670.
Henri Frauenlob 1236.
Henri de Friemar 835.
Henri de Friemar le Jeune 374.
Henri Fuller de Haguenau 373.
Henri de Gand 2928.
Éd. 3149.
Littér. 328, 2032, 2039, 2040.
Doctr. 88 ; science-foi 3149 ; Écriture, inspiration 3149 ; valeur normative 834, 3149 ; Dieu 1050, 2040 ; essence-existence 1231, 2048 ; Dieu-créatures 2040 ; principe d'individuation 1683 ; connaissance 2505, 3175 ; justice originelle 1697 ; péché originel 1697, 2537 ; foi 1694 ; Christ 1683 ; immac. concept. 2053 ; Église 834, 3149 ; infaillibilité 3149 ; liberté 332, 676, 1176, 2032.

Rapports : Augustins 1115 ; Godefr. Fontaines 2515 ; Hervé Nédellec 3175 ; J. D. Scot 1697 ; Jean Pouilly 2536 ; Robert Cowton 2053 ; Thom. Aq. 332, 1176, 3149 ; Thom. Sutton 2053. *Sources* : Aristote 2505, 3175 ; Aug. 2040, 3149 ; Avicenne 2040 ; Platon 2505, 3175 ; platonisme 2040. *Influence* : Jean Quidort 2048.

Henri de Gorcum 1725.

Henri de Harclay 335.

Henri Herp voir Herp.

Henri de Langenstein 2509.

Henri de Lausanne 123.

Henri le Libéral (comte de Champagne) 2422.

Henri de Mande 270, 1336.

Henri de Marcy 1587.

Henri Minnike (Mundikinus) 2433.

Henri de Namur (comte) 1923.

Henri le Navigateur 413.

Henri de Portugal (évêque d'Évora) 1759.

Henri de Settimello 234, 1614.

Henri de Suse 721, 779, 817, 1625, 3095.

Henri Suso 403, 843, 844, 857, 2075, 2937, 3004.

Henri Totting de Oyta 834.

Henry P. *Augustin au seuil de l'Église 527* ; *Marius Victorinus, Traités sur la Trinité 2715* ; 2231, 2238, 2749.

Herbert d'Auxerre 1089.

Herding O. *Humanismus in Deutschland 2113.*

Héribrand de Saint-Laurent 3013.

Héric d'Auxerre 1790, 1883.

Hériman 992.

Héris Ch.-V. *Thomas d'Aquin, Gouvernement divin 1672.*

Herman (maître, disciple d'Abélard) 1904, 3004.

Herman de Tournai 999, 1780.

Hermann A. *Dialog 884.*

Hermann Contractus 993.

Hermann de Carinthie 718, 1027.

Hermann Joseph de Steinfeld 1193.

Hermann de Metunia 2107.

Hermann de Schildesche 2058, 2071, 2072.

Hermas

Littér. 2189.

Doctr. 882 ; Écriture 1795, 2655 ; philos. de l'hist. 446 ; discernement des esprits 20 ; Église 460 ; pénitence 1787, 2188 ; béatitude 24 ; prière 2675 ; ascèse 903, 904 ; spiritualité 904.

Hermès Trismégiste 1041.

Hermogenianus 648.

Hernández de Cordoue (Elvira) 1762.

Hernández de Cordoue (Gonzalve) 1762.

Hernández de Cordoue (Ludovic) 1762.

Hérode de Judée 906.

Hérodote 3244.

Herp (Henri) 88, 958.

Herrán L. M. *San Bernardo 184.*

Herrera Oria A. 1183.

Herrero del Collado T. *Juan de Avila 1392.*

Herrmann L. *Ambrosius als Trinitätstheologe 935.*

Herrmann L. *Lettre de Pline 2687.*

Hervé de Nédellec

Éd. 2059, 3175.

Littér. 1138, 1195.

Doctr. 1249, 2059, 2537, 3175.

Rapports 291, 1249, 2537, 3175.

Herz M. *Sacrum commercium 1410.*

Hesbert R.-J. 82.

Hésiode 1772.

Hess H. *Council of Sardica 49.*

Hessen J. 944, 2808.

Hettich B. *Lyrics of Richard Rolle 371.*

Heufelder E. M. *Gemeinschaft und Persönlichkeit 616* ; *Gotteslob und Frömmigkeit 1465.*

Heussi K. *Römische Petrustradition 893.*

Heuten G. 2714.

Hexter J. H. *Seyssel, Machiavelli and Polybius 2609* ; 3237.

Heynck V. *Busslehre des Vitalis de Furno 3176* ; *Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus 828* ; *Problem der sakramentalen Gnade 1687* ; 1685.

Heynlin de Stein (Jean) 1742, 2107, 2595.

Hijmans-Tromp I. *Agnolo Torini 2090.*

Hilaire d'Arles 2901.

Hilaire de Poitiers 2716.
Littér. 50.
Doctr. : révélation 1424 ; interprét. Écrit. 921, 2657 ; Trinité 518 ; Verbe 2191 ; philos. de l'hist. 446 ; Christ 2657, 2717 ; sacrements 1424 ; pénitence 2210 ; mariage 2175 ; purgatoire 468.
Influence 518, 744, 935, 2719.
Hilarianus (Q. Julius) 939.
Hilarion 56.
Hilarius 65.
Hilberg I. 268.
Hildebald de Cologne 2368.
Hildebert de Lavardin 142, 153, 2907.
Hildebert du Mans voir Hildebert de Lavardin.
Hildegarde de Bingen
Biogr. 1942.
Éd. 733.
Littér. 734.
Doctr. 624, 735, 2937.
Influence 342.
Hilka A. 150.
Hill E. *Augustine as a Preacher 2755.*
Hill M. T. *Excommunication 663.*
Hill W. F. *Our Lady's Queenship 2387.*
Hillgarth J. N. *El « Prognosticum » de Julian de Toledo 652 ; Works of St. Julian de Toledo 1.*
Hilpisch St. *Rabanus Maurus 2960.*
Hiltbrunner O. *Tertullian's Schrift gegen Hermogenes 33.*
Hilty G. 326.
Hincmar de Reims 91, 105, 1492, 2175, 2872.
Hinschius P. 2210.
Hippocrate 822.
Hippolyte de Rome
Biogr. 501.
Littér. 1804 ; fragments 37 ; canons 38 ; Elenchos 501 ; Trad. apost. 502, 503.
Doctr. : Écriture 1408, 1797, 2201 ; langues de Babel 2394 ; symbole de foi 487 ; Verbe 2191 ; philos. de l'hist. 446 ; Église 460 ; évêque 2205 ; sacramentaux 1805 ; baptême 1 ; confirmation 1786, 2202, 2203 ; eucharistie 926, 1804, 2204, 2698, 2699, 2700 ; mariage 922 ; culte liturg. 1804 ; guerre 1789.
Rapports 501, 1836.
Hirsch-Reich B. *Apokalypse-Kommentar des Minoriten Alexander 2448 ; Ein unedierter Traktat Joachims von Fiore 3066 ; The Figurae of Joachim of Fiore 1082 ; Figurenbuch Joachims von Fiore 1081 ; Libro delle Figure II 1080 ; The Seven Seals in Joachim of Fiore 743 ; Über Joachim von Fiore 1948* ; 2076.
Hislop I. *Christian Myth 1794.*
Hispana 16.
Histoire ancienne jusqu'à César 2096.
Historia monachorum in Aegypto 534.
Hitchcock E. V. 1353.
Hittorp M. 2969.
Hobbes Th. 625, 2674.
Hocedez E. 1229, 1231.
Hocquard G. *Idées politico-religieuses d'Alcuin 1870 ; Vie cartusienne 1026.*
Hodgson Ph. *Deonise Hid Diuinite 375 ; Walter Hilton 1277.*
Hödl L. *Aulien des Johannes von Polliaco 2536 ; Bussprivilegien der Mendikantenorden 2512 ; De iurisdictione 2059 ; Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt I 3008 ; Petrus Johannes Olivi 2041 ; Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp 3048 ; Predigtsammlung des Alanus von Lille 1610 ; Richard von Erfurt 374 ; Schuldefinition des sakramentalen Charakters 1972.*
Höffner J. *Wirtschaftsethik 815.*
Hörmann K. *Reden im Geiste 20.*
Hofer J. 2577.
Hoffmann A. *Thomas von Aquin, Der Menschensohn 809.*
Hoffmann F. *Bedeutung der Konzilien nach dem hl. Augustinus 2870.*
Hoffmann H. *Ivo von Chartres 1535.*
Hofmann F. *Mariens Stellung 554.*
Hofmann G. 1729.
Hofmans F. *Justinus martelaar 491.*
Hohenleutner H. *Johannes von Salisbury 1583.*
Hohensee H. *Augustinian Concept of Authority 1436.*
Holl K. 2691.
Holmes E. *Holy Heretics 239.*
Holstein H. *Marie et l'Église 2190.*
Holstenius L. 631.

Holte R. *Logos spermatikos 907.*
Holter K. *Zwei Bibliotheksverzeichnisse 753.*
Holtz F. *Résurrection du Christ 1164.*
Holtzmann W. *Imperium und Nationen 1511 ; Reichs- und Papstgeschichte 670.*
Holzherr G. 77.
Homère 641, 1178, 1528, 1772.
Hommel H. *Satorformel 2680.*
Hommes N. J. *Christianisme et culture antique 1770.*
Honestus 2986.
Honoré Bouvet 2050.
Honorius (empereur) 895.
Honorius Ier (pape) 2944.
Honorius III (pape) 1974, 3083.
Honorius d'Autun
Biogr. 690.
Littér. 753.
Doctr. 736, 1528, 1905, 2201, 2394.
Rapports 690, 1707, 2201, 3187.
Honorius de Cantorbéry voir Honorius d'Autun.
Hooykaas R. *Science and Theology 754.*
Hooyman R. P. J. *Noe-Darstellung 1808.*
Horace 244, 390, 1024, 1025, 2223, 2224, 3168.
Horner G. 503.
Horst U. *Einfluss Abaelards über Robert von Melun 2419.*
Hortulus reginae 2595.
Horulae Matris Dei 2980.
Hosius (Stanislas) 2160.
Hosius de Cordoue 1, 49, 506, 1420, 2729.
Hoste A. *Aelred de Rievaulx' De spiritali amicitia 1938 ; Aelred de Rievaulx, Quand Jésus eut douze ans 1574 ; Dialogus inter Aelredum et discipulum 2417 ; Marginalia bij Aelred 1057 ; Traité pseudo-augustinien « De amicitia » 2418 ; Vertaling van S. Aelredus 1055.*
Hoster J. 2454.
Hostiensis voir Henri de Suse.
Hourlier J. *Guillaume de S. Thierry, La contemplation de Dieu 1919 ; Spiritualité à Saint-Riquier 2990 ; Le manuscrit de la Lettre d'or 1037.*
Houssiau A. *Mt. XI, 27b selon S. Irénée 28 ;* 2694.
Hovingh P. F. *Claudius Marius Victorinus 66 ;* 67.
Hoyer E. *Gratian und der Blutbann 1043.*
Hubaux J. *Augustin et la crise eschatologique 2874.*
Huber H. *Sonntagsruhe 1790 ;* 2033.
Huber J. *Johannes Scotus Erigena 2963.*
Huber R. M. *Immaculate Conception 2661.*
Hubert M. *Lexicographie thomiste 1998 ; Notes de lexicographie thomiste 1999.*
Hubert de Verceil 2539.
Hubertin de Casale voir Ubertin.
Huck J. Chr. 249.
Hudleston R. 816.
Hudeczek M. M. *L'inconscio in S. Tommaso 2492.*
Hügel Fr. von 424.
Hümpfer T. 713.
Hümpfner W. 2072.
Huerga A. *Beato Avila y Valtanás 1386.*
Hürten H. *Mainzer Akzeptation 2100.*
Hufnagel A. *Bonaventuras Person-Verständnis 1639 ; Person bei Alexander von Hales 768.*
Huftier M. *Péché selon S. Thomas 2495.*
Hugolin d'Orvieto 1115.
Huguccio de Pise 1043.
Éd. 721.
Littér. 774, 3040, 3077.
Doctr. 673, 1912, 2175, 2672, 3008, 3126.
Rapports 2092, 3126.
Hugues d'Amiens 200, 1935.
Hugues de Barzelle 191.
Hugues de Billom 825.
Hugues de Digne 323, 764.
Hugues Ethérien 1531 ; 1577.
Hugues de Fleury 1579.
Hugues de Fouilloi 3052.
Hugues de Novocastro 338.
Hugues de Pierpont 1103.
Hugues de Prato 1987.
Hugues de Reading 1023.
Hugues de Rouen voir Hugues de Reading.
Hugues de Saint-Cher
Éd. 1089.
Littér. 761, 1130, 2420, 3101.

Doctr. 683, 769, 793, 2394, 3039, 3201.

Rapports 767, 772, 793, 2437, 2439. *Influence* 340, 3176.

Hugues de Saint-Victor 676.

Biogr. 156, 693.

Éd. : textes spirituels 161 ; De contempl. 1029 ; Lettre aux Templiers 1030 ; opuscules 2406 ; Quaestiones 2403 ; trad. angl. De sacram. 157-160.

Littér. 163, 749, 753 ; chronologie 1915, 3018 ; authenticité 162, 3017 ; florilèges 161, 197 ; comment. Prophètes 694 ; De contempl. 1029, 2405 ; Institut. in decalogum 1915 ; Lettre aux Templiers 1030 ; Liber exception. 1579 ; Miscellanea 1914, 2404.

Doctr. 163 ; théologie, nature 677, 3016 ; méthode 445, 1527 ; théologie-sciences 1905, 1916 ; science-foi 1916 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 91, 155, 163, 2394 ; connaissance de Dieu 1549, 3016 ; ordre du monde 164 ; Dieu-créatures 1549 ; hylémorphisme 782 ; connaissance humaine 163, 1032, 3016, 3026 ; philos. de l'hist. 116 ; foi 1033, 1549 ; superstitions 736 ; dons du S. Esprit 1022 ; incarnation 1031 ; mariologie 1034, 2175 ; pénitence, ministre 3008 ; indulgences 1787 ; mariage 2175 ; morale 91, 155 ; liberté 3026 ; vertu 1022 ; péché 1904 ; repos dominical 1790 ; vie active-contemplative 1030 ; spiritualité 165, 2937 ; contemplation 165, 3026.

Rapports : Gilb. Porrée 1916 ; Gratien 3040 ; Liber pancrisis 2403 ; Nic. Liège 1542 ; P. Abélard 1033, 1916 ; Raoul Glaber 116 ; Rich. S. Vict. 730 ; Sent. Anselmi 1915 ; Summa Sent. 1547, 1548, 3019. *Sources* : Aug. 1549, 1916, 2175, 2406 ; Cassiodore 1916 ; Ps.-Denys 1549, 3016 ; école Ans. Laon 163 ; Grég. Gr. 91 ; Isidore Sév. 1916 ; Remi Auxerre 2968. *Influence* : moyen âge Allem. 1120 ; Alb. Gr. 1916 ; Clarembaud Arras 719, 720 ; Comment. anon. Prophet. 1064 ; Dante 1238 ; Domin. Gundisalvi 1916 ; Gerhoh de Reichersb. 224 ; Guy Faba 775 ; Godefr. S. Vict. 1916, 3060 ; Jean Farne 376 ; Jean Salisb. 1029 ; Jean Sècheville 331 ; Liber Hermetis Mercurii Triplicis 697 ; Nic. S. Alban 1034 ; Pierre Castrovol 417 ; Rich. S. Vict. 1063, 1065, 1579, 3049 ; Robert Melun 2419 ; Wolfram Eschenbach 256.

Hugues de Saint-Victor (Pseudo-) 1456.

Hugues de Trimberg 344.

Huhn J. *Der Kirchenvater Ambrosius 934* ; *Jungfrau-Mutter Maria nach Ambrosius 2719* ; *Maria in der Heilsgeschichte nach Ambrosius 2720.*

Huijben J. *L'auteur de l'Imitation 870* ; 2596.

Huijbers Th. *St. Augustinus 543* ; *Zelfkennis en Godskennis 2308.*

Huizinga J. *Giovanni di Salisbury 1068.*

Hulsbosch A. *Ascese in S. Augustinus 569.*

Hulshoff A. L. *Het Frensweger Handschrift 3232.*

Hulshoff Pol E. *Fragments d'Hippolyte 37.*

Humanisme florentin 1631, 1734.

Humbert de Moyenmoûtier 130, 672, 673, 1001, 1002, 2872.

Humbert de Romans 3138.

Humbert de Silva Candida voir Humbert de Moyenmoûtier.

Humiliés 235.

Humiliés lombards 2426.

Hunt E. W. *Dean Colet 1339.*

Hunt R. W. *Osbern of Gloucester 1581* ; 170.

Hurst D. *Bedae Opera homiletica 2951.*

Hurtado de Mendoza (Jean) 1332.

Husserl E. 2847.

Hussites 1721, 3216.

Huygens R. B. C. *Un écrit de Pierre de Blois 1075* ; *Otia de Machomete 696.*

Hygin (pape) 1799.

Hyma A. *Geert Groote 1273.*

I

Iammarrone L. *Autocoscienza in Christo secondo S. Bonaventura 1644 ; Contuizione bonaventuriana 1641.*
Iannelli M. *Salviano 69.*
Ibañez Arana A. *Escritura y tradición en Trento 2166 ; Relación « Escritura-Tradición » 2396.*
Ibn Çaddik 1031.
Ibn Gebirol voir Avicebron.
Ibn Roschd voir Averroès.
Ibn Sina voir Avicenne.
Idiota 2447.
Iganaki B. R. *Thomas Aquinas 950.*
Ignace d'Antioche
Doctr. : Écriture 1795 ; incarnation 21 ; Église 460 ; S. Pierre à Rome 893 ; eucharistie 1400, 2204 ; pénitence 2188 ; repos dominical 1790.
Rapports 17.
Ignace de Loyola
Bibliogr. 1370, 1765, 2149.
Biogr. 2146, 2147, 2148, 2149.
Éd. 2149, 2150, 2151.
Littér. 2153.
Doctr. : théologie, enseignement 1372, 2170, 2171 ; connaissance 1371 ; espérance 2125 ; charité 2125 ; Église 1373, 1764 ; tentation 2154 ; discernement des esprits 877, 1371 ; prière 1371 ; discrétion 478 ; obéissance 2155-2157 ; spiritualité 1371, 1765, 1766, 1767, 2146, 2555, 2626, 2937 ; direction spirituelle 876, 1371 ; conformité au Christ 2624 ; dévotion au Christ souffrant 1371 ; mystique 1371, 2158, 2627.
Rapports : Alonso Madrid 2125 ; Contarini 2138 ; Érasme 1766, 2623 ; Ortiz 2621, 2622. *Sources* 1371, 2555 ; Alonso Madrid 1369 ; Devotio moderna 2147 ; Dorothée Gaza 2625 ; Fava 2619, 2620 ; Garcia Cisneros 1335, 1752, 2147 ; Ludolphe Chartreux 1265 ; Ortiz 2152 ; Whitford 2148.
Ilarino da Milano 2638.
Ildephonse Camara 2511.
Ildephonse de Tolède
Littér. 650, 2947.
Doctr. : mariologie 970, 972, 2353, 2372, 2947 ; baptême 1476, 2340 ; pénitence 504.
Sources 650, 972.
Ildephonse de Tolède (Pseudo-) 2353.
Imitatio Christi voir Thomas a Kempis.
Innocent Ier 1, 53, 519, 947, 2204.
Innocent II 118.
Innocent III 1963, 1964.
Biogr. 235, 1970.
Littér. 1680, 1717, 2034, 3079.
Doctr. : homme 408 ; hérésie 760, 1970 ; Église 255 ; pape, pouvoir 760, 1092, 2442, 2962 ; Église-État 117, 254, 1093, 1489, 1849, 1892, 2430, 2442 ; sacre impérial 3083 ; eucharistie 2454, 3087 ; propriété 1912 ; croisade 2989 ; pauvreté 1090.
Rapports 408, 1961, 1974. *Influence* 861, 1939, 2090, 2442, 3087.
Innocent IV
Biogr. 774, 1627, 1974, 1976, 3089.
Doctr. : Église 1974 ; pouvoir papal 1890, 2442 ; Église-État 117, 1849 ; loi ecclésiast. 764 ; droit international 1884 ; croisade 1625.
Sources 2442.
Innocent VI 1257.
Innocent VIII 1744.
Instance 2213.
Interrogatio Iohannis 1598.
Ioca monachorum 446.
Iparraguirre D. *Francisco de Vitoria 3250 ; Ignacio de Loyola, Obras completas 2149* ; 2146.
Irénée de Lyon
Éd. 911, 914, 1798.
Littér. : mss 913 ; Adv. Haer. 27, 494, 912.
Doctr. 496, 2694 ; théologie-philos. 1801 ; chrétiens-pensée païenne 910, 1800 ; interprét. Écrit. 28, 30, 495, 918, 1408, 1772, 2657, 2664 ; liturgie, valeur normative 2653 ; dualisme gnostique 2696 ; missions divines 492 ; Verbe 28, 492, 2191 ; création 919 ; philos. de l'hist. 446 ; grâce 29 ; justification 498 ; rédemption 498,

2657 ; Christ, nouvel Adam 309 ; mariologie 2695 ; Marie-Ève 2373, 2664, 2665, 2689 ; Marie-prophétesse 2193, 2194 ; corédemption 2665 ; maternité spirituelle de Marie 2666 ; Église 460 ; eucharistie 1, 2696 ; pénitence 1787 ; eschatologie 31 ; loi naturelle 2181 ; culte 1410 ; prière 2675 ; repos dominical 1790 ; État 473 ; spiritualité 2676.

Rapports : Epist. Clementis 2697 ; Evang. veritatis 497 ; Marcion 2694 ; Marcos gnost. 1799 ; Valentin 2694. *Sources* 496 ; Ps.-Barnabé 917 ; Ps.-Clémentines 28 ; Justin 28 ; Philon 915 ; Plaute 916 ; Ps.-Plutarque 1801 ; Stace 916. *Influence* 1 ; Aug. 1836 ; Hippolyte 1836 ; Prolog. in Luc. evang. 25 ; Thom. Aq. 309.

Irnerius 1906.

Isaac J. 292.

Isaac de l'Étoile 222, 727, 1059, 1578, 3047.

Isaac Sebastocrator 3144.

Isidore de Kiev 1300.

Isidore de Séville

Biogr. 1859, 1861.

Éd. 646.

Littér. : genre littér. 93 ; écrits 971, 1858, 1859, 1961 ; florilège 102 ; De ortu et obitu Patrum 1475 ; De variis quaestion. 980-982 ; Etymol. 1860, 2940 ; Quaest. in V. T. 932 ; Regula 2941 ; traduct. allem. 92, 1430.

Doctr. : théologie-sciences 1876 ; chrétiens-pensée païenne 641, 2212, 2731 ; philos. chrét. 1458 ; Écriture, texte 2941 ; interprétation 91, 1864, 2664 ; analogies trinitaires 64 ; ordre du monde 1860 ; âme 1860 ; philos. de l'hist. 446 ; astrologie 1860 ; hérésie 1836 ; incarnation 647 ; mariage de Marie 2175 ; mort et assomption 642, 643, 656 ; Marie-Ève 2372, 2374 ; pénitence 504, 645 ; mariage 2175 ; morale 91, 1860, 1861 ; loi 573, 2027, 2672 ; repos dominical 1790 ; superstitions 736 ; tristesse 1880 ; politique 1824, 2031 ; droit des gens 648.

Rapports : Grég. Gr. 1860 ; Wulfram York 2389. *Sources* 1836, 1860 ; Adon 655 ; Ambroise 642, 646 ; Aug. 64, 642, 1860, 1861, 2261, 2903 ; Benoît Nurs. 2364 ; Cassiodore 1860 ; conc. Chalcédoine 647 ; conc. Constantinople II 647 ; droit romain 1860 ; Grég. Gr. 91, 650, 1861 ; Justinien 647 ; Lactance 646 ; Léon Gr. 647 ; Paulin Nole 642 ; Pline 646 ; Regula puellarum 2260, 2261 ; Salluste 646 ; Usuard 655. *Influence* 93 ; XII^e s. Pologne 689 ; Aelfric 111 ; Aldhelme Malmesb. 1876 ; Chaucer 2092 ; Christine Pisan 2096 ; Dante 1238 ; Henri Augsbourg 137 ; Hugues S. Vict. 1916 ; Ildeph. Tolède 972 ; Jean Godart 776 ; Martin Léon 751 ; Raban Maur 1876 ; Rich. S. Vict. 1579 ; Thom. Aq. 812 ; Tusarède 642.

Isidore de Séville (Pseudo-) 983, 985, 989, 1885, 2379.

Isocrate 1762.

Isorna 1727.

Italica 949.

Ivánka E. von. *Römische Ideologie in der Civitas Dei 2231* ; *Seelenlehre 30*

J

Jacob J. *Passiones 1677.*

Jacob W. *Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor 1467.*

Jacobin d'Asti 285.

Jacobs D. *Pausdom 486.*

Jacobus Grecus 1077.

Jacopo Angeli da Scarperia 2563.

Jacopone de Todi 388, 1618, 2518, 2519.

Jacqueline B. *Auctoritates apostolicae sedis 1008* ; *Pouvoir pontifical selon S. Bernard 1558.*

Jacques, Prêcheur 2513.

Jacques de Cessoles 324.

Jacques de Douai 145.

Jacques d'Eltville 2089.

Jacques de Forli 2509.

Jacques de Jüterborg 2548.

Jacques Legrand 1289-1291.

Jacques de Maerlant 2928.

Jacques de la Marche 2581.
Jacques de Metz 2537, 3175.
Jacques de Nouvion 2561.
Jacques Pérez de Valence 1324, 3229.
Jacques de Plaisance 1212.
Jacques de Thérines 341, 3164.
Jacques de Tonengo 2001.
Jacques de Troyes voir Urbain IV.
Jacques de Venise 1054, 3073.
Jacques de Viterbe
Littér. 2509.
Doctr. : théologie, nature 1115 ; essence-existence 1202 ; raison séminales 1202 ; Christ, royauté 1956 ; Église 2514 ; pouvoir papal 2514, 2520 ; Église-État 117, 2514.
Jacques de Vitry 1073, 1103.
Jacques de Voragine 1733, 2394, 2447.
Jacquin R. *Procès de Satan 1717.*
Jaeger H. *Παρρησία et fiducia 1.*
Jaeger W. 948.
Jaime II d'Aragon 840.
Jakoubek de Stribro 393, 1286.
Jamblique 279.
James B. S. *Bernard of Clairvaux 175.*
James M. Rh. 3063.
Janauschek L. 1552.
Janini Cuesta J. *Juan de Avila 1391.*
Jannacone S. *Dottrina eresiologica di S. Agostino 1836* ; 1837.
Jansen W. 719, 720.
Jappe Alberts W. *Consuetudines Fratrum Vitae Communis 2554* ; *Het Frensweger Handschrift 3232.*
Jaspers K. 2006.
Javelet R. *Auteurs spirituels du XII^e s. 3026* ; *Hugues de S. Victor 1032.*
Javelli (Chrysostome) 439.
Javierre A. M. *La primera « diadochè » 485.*
Jean (apôtre) 477, 2565.
Jean (archichantre) 2177.
Jean II (roi de Castille) 2098.
Jean II de Pontigny 1613.
Jean III de Portugal 1374.
Jean VIII (pape) 988, 1884, 2962.
Jean VIII Paléologue 2570.
Jean XII (pape) 1887.
Jean XV (pape) 16.
Jean XXI voir Pierre d'Espagne.
Jean XXII 360, 1247, 1627, 1680, 2062, 2512, 2540, 3158.
Jean d'Alcobaça 1248.
Jean Alkane de Nivelles 1633.
Jean André 1251, 1255, 1571, 1912.
Jean Argyropoulos 427, 1743.
Jean Ashwardby 1275.
Jean d'Avila
Biogr. 1387.
Éd. 1389, 2650.
Littér. 1388, 2651.
Doctr. : enseignement religieux 1391 ; Écriture 1358 ; inhabitation S. Esprit 2650 ; immac. concept. 1392 ; communion 1386 ; sacerdoce 1388 ; spiritualité sacerdotale 1388, 1389.
Sources 958, 2651.
Jean Baconthorp 380, 2058.
Jean de Bâle voir Jean Hiltalinger.
Jean-Baptiste de Salis 817.
Jean Barbour 2557.
Jean de Barros 1759.
Jean de Bassoles 338.
Jean Beleth 776.
Jean Brugman 3148, 3205.
Jean Buridan
Littér. 2509.
Doctr. : philos. de la nature 2544, 3183 ; raison-foi 1188.
Influence 1253, 2117.
Jean Busch 3232.
Jean Capgrave 1312.
Jean de Capistran
Biogr. 1636, 1736, 2576-2582.
Littér. 2583-2584.
Rapports 1736, 2586.
Jean Capréolus
Doctr. 145 ; analogie 1151, 3223 ; être 3223 ; Dieu, simplicité 2906 ; essence-existence 2471 ; personne 1674, 2574, 3223.
Sources 1674, 3223.
Jean de Casali 2509.
Jean Cassien
Doctr. : interprét. Écrit. 885 ; philos. de l'hist. 446 ; grâce 2321, 2323 ; discernement des esprits 479 ; immac. concept. 2863 ; aumône 2711 ; tristesse 1880 ; spiritualité 2906 ; direction spirituelle 476.
Rapports. Sources : Aug. 2323,

2863 ; Basile, Jean Chrysost. 2711. *Influence* : Benoît Nurs. 614, 621, 2360 ; Bern. Clairv. 2411 ; Eutrope Valence 2929 ;Garzoni 2117 ; Grég. Gr. 1469.

Jean de Caulibus 1688, 1987, 2575.

Jean dalle Celle 1987.

Jean Chrysostome

Doctr. : Église 462 ; eucharistie 1400 ; confirmation 46, 1783, 1786 ; aumône 2711 ; État 473 ; spiritualité 2676.

Influence 1830, 2711.

Jean Climaque 364.

Jean Colombini 1987.

Jean de Cordaillac 2074.

Jean Courtecuisse 1293.

Jean de la Croix 165, 863, 2116, 2758, 2937.

Jean Damascène 716.

Littér. : trad. lat. 716, 1070, 3015.

Doctr. 1400.

Sources 2691. *Influence* : XIII^e^ s. 677 ; Alb. Gr. 1655, 2456 ; Gerhoh Reichersb. 3015 ; Jean Godart 776 ; Thom. Aq. 3132.

Jean de Dieu (canoniste) 778, 1116.

Jean de Dieu de Champsecret. *Bonaventure, Itinéraire de l'âme en elle-même 3100 ; Théorie bonaventurienne de la contemplation 785.*

Jean Diacre 129.

Jean Dominici 427, 1730, 2593.

Jean Dorsten 2601.

Jean de Draendorf 394.

Jean Duns Scot 1696, 2524.

Biogr. 3156.

Éd. 335, 336, 2521, 2522.

Littér. 1206, 1207, 2440, 2523.

Doctr. 1822, 1872, 1873, 1875, 2371 ; théologie, nature 2523 ; philos. chrét. 1458 ; langues de Babel 2394 ; liturgie, valeur normative 2182 ; Dieu, cognoscibilité 2051, 2438 ; être, univocité 2052, 2525 ; transcendantaux 2528 ; existence de Dieu 1668, 2523, 2527 ; essence-existence 2484, 2485 ; Dieu, charité 837 ; relation transcendantale 1989 ; création, contingence 2051, 2484, 2485 ; union âme-corps 2051 ; individuation 1670, 2526 ; âme-facultés 338 ; connaissance humaine 1160, 2527, 3156 ; intuition 2530 ; volonté 1208, 2532 ; justice originelle 1697 ; péché originel 337, 1697 ; prédestination 1209 ; justification 337 ; mérite 680 ; charité 837 ; dons du S. Esprit 681 ; incarnation, motif 1210, 1900 ; Christ, prédestination 1622, 2531 ; union hypostatique 2531 ; sauveur 837 ; mariologie 837, 1626 ; immac. concept. 336, 337, 1205, 2523, 2661, 2978, 2999, 3081 ; prédestination de Marie 1622 ; corédemption 1623 ; Église 1445 ; sacrements 195, 837 ; baptême des enfants infidèles 3236 ; eucharistie 837 ; absolution 3176 ; mariage 756 ; morale, notion 2532 ; liberté 2051 ; loi 2672 ; accroissement des vertus 837 ; morale familiale 3236 ; spiritualité 837, 2937 ; dévotion au Sacré-Cœur 2529.

Rapports : Augustins 1115 ; Henri Gand 1697 ; Landulphe Caracciolo 2523 ; Raoul Hotot 1205 ; Raym. Lulle 1225, 1226 ; Thom. Aq. 1697 ; Thom. Sutton 2053 ; Vital du Four 3176. *Sources* : Ans. Cant. 1697, 1901 ; Aristote 2526 ; Franç. Assise 2529, 2531 ; Raym. Lulle 1702. *Influence* 837, 1129 ; école scotiste primitive 338 ; Jean Romiroy 1296; Pierre Castrovol 417 ; Robert Cowton 2053.

Jean d'Espagne 697, 1536.

Jean de Faenza 1588, 2672.

Jean de Farne 376.

Jean de Fécamp 476, 2937.

Jean Fernández de Ixar 1224.

Jean de Francfort 2099.

Jean-François Pic de la Mirandole 422, 3241.

Jean de Fribourg 756, 817.

Jean de Galles 2093, 2508.

Jean de Gand 2536.

Jean de Gand (duc) 2553.

Jean García de Castrojeriz 334, 3166.

Jean de Garlande 1775.

Jean de Gênes 2092.

Jean Gerson 3185, 3186.

Éd. 865, 1294, 1724.

Littér. 870, 2596, 3218, 3219.

Doctr. 1822 ; langues de Babel

2394 ; discernement des esprits 687 ; Marie-Église 2447 ; loi 2672 ; loi positive 2095 ; spiritualité 1770 ; sens de la mort 403, 1724 ; mystique 3220.
Rapports 377, 398, 958, 2095, 3220.
Jean Gilles de Burgos 326.
Jean Ginés de Sepúlveda 3253.
Jean Godart 776.
Jean Gower 860.
Jean Gualbert 123.
Jean de Hildesheim 1263.
Jean Hiltalinger 2556.
Jean de Holešov 2561.
Jean de Hoveden 826, 1680.
Jean de Hubant 2063, 2064.
Jean Hus 3214.
Biogr. 3212, 3213.
Éd. 1286.
Littér. 392, 861.
Doctr. 394 ; Église 1287, 1288, 3215 ; primauté papale 1288, 2561 ; évêques 3215 ; indulgences 3215 ; mariage 3210 ; spiritualité 2937.
Rapports : Aug. 405, 1287, 3215 ; Gratien 3210 ; Jean Wyclif 1287, 1288, 3215 ; P. Lombard 3210 ; Walter Burley 861. *Influence* : Pierre Chelčiký 393, 405.
Jean de Jandun 2093.
Littér. 1244.
Doctr. : foi-raison 1244 ; ordre du monde 1245 ; loi naturelle 1246 ; politique 1246, 3004.
Sources 1244-1246.
Jean de Jenštein 393, 2512, 2561, 3215.
Jean Kreutzer 1315, 1316.
Jean Langley 2074.
Jean de Lapide voir Heynlin (Jean).
Jean de Leeuwen 88.
Jean Lesage 341.
Jean López 1322.
Jean de Lucena 411.
Jean Manuel 643.
Jean Marliani 1252, 2509.
Jean de Medina 817.
Jean de Meung 3153, 3154, 3187.
Jean Michel Albert Carrara 2110.
Jean Milíč 393.
Jean de Mirecourt 2541.
Jean le Moine 721.
Jean Mombaer 858.
Jean de Montreuil 1291.
Jean Moussy 1089.
Jean de Murro 3086.
Jean de Murs 2509.
Jean de Naples 1683.
Jean Naukberus voir Jean Vergenhans.
Jean Nesi 1730.
Jean Pagus 1089, 1973.
Jean Pecham
Biogr. 2504.
Littér. 826, 1680, 1689.
Doctr. 764, 826.
Rapports 1189, 2504. *Sources* 1129. *Influence* 332, 340, 826, 848.
Jean de Peterborough 2415.
Jean Pfeffer de Weidenberg 2111.
Jean Philopon 75, 322.
Jean Philopon (Pseudo-) 75.
Jean de Pian di Carpine 1682.
Jean Pic de la Mirandole
Biogr. 3241.
Doctr. 408, 1732, 2394.
Rapports 422, 1744, 3157. *Sources* 408, 421, 1307.
Jean de' Pigli 2570.
Jean de Pouilly 1205, 2536.
Jean Psellos 1031.
Jean du Puy-en-Velay voir Jean de Romiroy.
Jean Quidort
Littér. : Comm. Sent. 2045, 2440 ; Correct. 319, 825 ; questions 835 ; sermons 833.
Doctr. : être 2046, 2047 ; essence-existence 1695, 2048 ; Christ, royauté 1956 ; pouvoir papal 2520, 2962 ; concile 721 ; Église-État 1460, 1849, 2962 ; pénitence 3176.
Rapports 1695, 2045, 2048, 2501.
Jean de Raguse 3201.
Jean de Ravenne 2930, 2931.
Jean de Reims 992.
Jean Reinbold de Zierenberg 2521, 2522.
Jean de Retz 2548.
Jean Ridewall 380, 1775.
Jean de Ripa 377-379, 2547, 3193.
Jean de la Rochelle
Éd. 679, 1110, 3039.
Littér. 269, 770, 771, 772, 2420.

Doctr. 676, 1872 ; théologie-philos. 1110 ; beau 3103 ; Trinité, inhabitation 3039 ; âme-facultés 770 ; liberté 3088 ; loi éternelle 3088 ; loi naturelle 3088 ; loi ecclésiast. 764 ; conscience 1108 ; justice 2029.

Rapports : Alex. Halès 3088. *Sources* 1110 ; Alcher Clairv. 770 ; Alex. Halès 2437 ; Aug., Avicenne 769. *Influence* : Summa fr. Alexandri 771.

Jean de Rodington 365, 1206.

Jean Rokycana 393.

Jean de Romiroy 1296.

Jean Ruis 366.

Jean Russel 340.

Jean Ruysbroeck 2067, 2551.

Éd. 270.

Littér. : style 1267 ; XII Dogheden 3203 ; trad. angl. Vanden blinckenden Steen 857, 2081, 2082.

Doctr. 88 ; Trinité 855 ; création 855 ; union âme-corps 2084 ; âme-facultés 2084 ; grâce 855 ; dons du S. Esprit 448, 681 ; Christ 855 ; vie active-contemplative 839, 2552 ; spiritualité 2937 ; mystique 855, 856, 2552, 3220 ; intuition mystique 481 ; union mystique 843.

Rapports : Jean Gerson 3220. *Sources* : Ps.-Denys 958 ; Hadewijch 1628. *Influence* : Anglet. 2082 ; XVI^e^ s. Espagne 2116 ; sœur Berthe 1336 ; Chastising of God's Children 857 ; Gér. Groote, Jean Tauler 2552 ; Rapiarium 2083.

Jean de Saaz 861.

Jean de Sacrobosco 1084.

Jean de Saint-Pierre 1968.

Jean de Saint-Thomas 306, 681, 1159.

Jean de Salerne 2971.

Jean de Salisbury 1583.

Biogr. 1068.

Éd. 1582.

Littér. 697, 1029, 1943.

Doctr. : théologie, nature 142 ; chrétiens-pensée païenne 1561 ; langue de Babel 2394 ; astrologie 736, divination 736 ; Église-État 1943 ; morale, enseignement 1528 ; liberté 736 ; loi 573 ; superstitions, magie 736 ; morale politique 1068.

Rapports : Gilb. Porrée 717, 3036 ; Nigel Longchamp 3063 ; Pierre Celle 1582. *Sources* : Hugues S. Vict. 1029; *Influence* : Coluccio Saluti 2093.

Jean de Samminiato 853.

Jean sans Terre 1967.

Jean Sarrazin 278, 800, 3139.

Jean de Saxe 106.

Jean de Schoonhoven 88.

Jean de Schwäbisch-Gmünd 2548.

Jean Scot Érigène 1873, 2963.

Littér. 2368 ; trad. Ps.-Denys 278, 800, 1500, 3139.

Doctr. 661, 2966 ; science-foi 2965, 2966 ; philos. chrét. 1458 ; Dieu, infinité 1050 ; analogies trinitaires 64 ; création, finalité 2967 ; philos. de l'hist. 446 ; mystique 2964.

Rapports : Aug. 64, 2231 ; Ps.-Denys 2964. *Influence* : IX^e^-XI^e^ s. 661 ; XII^e^-XIII^e^ s. 1050 ; XIII^e^ s. 3073 ; Aelred Riev. 1574 ; Dante 1239, 1705 ; Guill. S. Thierry 1919 ; Remi Auxerre 2968.

Jean de Sècheville 331.

Jean de Ségovie 409, 1622, 1736, 3201.

Jean de Séville 1027.

Jean de Sommerfeld 2073.

Jean de Standonck 2147.

Jean de Staupitz 2548.

Jean de Sterngasse 3004.

Jean de Tagliacozzo 2576, 2581

Jean Tauler

Éd. 844.

Littér. 2549, 2598.

Doctr. : structure de l'âme 3194 ; justification 2548 ; vie active-contemplative 839 ; spiritualité 852, 2937 ; mystique 3004, 3194 ; union mystique 843, 2552.

Rapports 3194. *Sources* : Ps.-Denys 958 ; Eckhart 852 ; Jean Ruysbr. 2552 ; Plotin 3194 ; Proclus 3194.

Jean le Teutonique 1962, 3040.

Éd. 721.

Doctr. 1048, 3008.

Rapports 774, 3126.

Jean de Thessalonique 629, 685.

Jean Tinctoris 145.

Jean de Tabia 1340.

Jean de Torquemada 1314, 2374, 3226.
Jean de Tossigno 853.
Jean de Tours 1897.
Jean de Valois 764.
Jean de Venise 226.
Jean de Verceil 2455, 3138.
Jean Vergenhans 1742.
Jean Vital 1296.
Jean Wenck 2099.
Jean de Wirsberg 2601.
Jean Wyclif
Biogr. 2087, 2553.
Littér. 406.
Doctr. : Écriture 834, 1269, 2087 ; intuition 2559 ; prédestination 1269 ; grâce 2559 ; Église 834 ; séculiers-réguliers 2559 ; transsubstantiation 2559 ; propriété 2559 ; culte 2088 ; politique 1269 ; pauvreté 2559 ; spiritualité 2937.
Rapports 1271. *Sources* 2559. *Influence* : Bohême 393 ; XIVe s. Cracovie 869 ; XIVe s. Dalmatie 1272 ; Jean Hus 1287, 1288, 3215 ; voir aussi Wyclifites.
Jean de Zumárraga 1364, 1365.
Jean-Henri de Luxembourg 2061.
Jeanne d'Arc 1294.
Jeanne de Naples 820.
Jeauneau E. *Commentaire inédit sur Boèce 1539* ; *Cosmogonie de Thierry de Chartres 198* ; *Glane chartraine 197* ; « *Integumentum* » *chez Guill. de Conches 1561* ; *Macrobe, source du platonisme chartrain 3024.*
Jedin H. *Angelo Massarelli 1378* ; *Domenico de' Domenichi 1740* ; *Friedrich Nausea 1768* ; *Geschichte des Konzils von Trient II 2159* ; *Tommaso Campeggio 2649* ; 1389.
Jemolo A. C. 3257.
Jenks J. B. *Meditations on the Passion 406.*
Jérôme
Biogr. 842, 2227.
Éd. 53, 268, 2739.
Littér. 32, 942 ; in Is. 1769 ; trad. Origène 2201 ; Vitae 56 ; inauthent. 1769, 2229.
Doctr. : chrétiens-pensée païenne 2208, 2731 ; chrétiens-judaïsme 1774 ; Écriture, texte 1342, 2285, 2397, 2737, 2738 ; versions 1774 ; interprét. 885, 1769, 1808, 2737, 2738 ; philos. de l'hist. 446 ; péché originel 2196 ; Marie-Église 2209 ; Marie-Ève 2721 ; Marie prophétesse 2193, 2194 ; Église 1780, 2209 ; baptême du sang 520 ; eucharistie 53 ; épiscopat-sacerdoce 1166 ; mariage 2175 ; enfer 2722 ; syndérèse 766 ; martyre 520 ; aumône 2711 ; profession religieuse 520 ; spiritualité 2676 ; direction spirit. 476.
Rapports : Aug. 530, 2250, 2883 ; Hippolyte 501 ; Marcos gnostique 1799 ; Pélage 574. *Sources* : Didyme Aveugle 2229 ; Grég. Nysse 2711 ; Lactance 2208 ; Sextus 2691 ; Tertull. 2228 ; Tyconius 516 ; Virgile 2208. *Influence* : moyen âge 141 ; XIIIe s. 766 ; Aelred Riev. 1574 ; Aug. 2711 ; Benoît Nurs. 2360 ; Chaucer 2092 ; Garzoni 2117 ; Joach. Flore 744 ; Pélage 2351 ; sermon anon. Valenciennes 521 : 1886.
Jérôme (Pseudo-), *Breviarium in Ps.* 21.
Jérôme (Pseudo-), *Cogitis me* 1, 655, 686, 986.
Jérôme (Pseudo-), *De septem ordin. Ecclesiae* 943.
Jérôme (Pseudo-), *Indiculus* 1836, 1837.
Jérôme (Pseudo-), *Lettre à Paula et Eustochium* 2353.
Jérôme (Pseudo-), *Pénitentiel* 504.
Jérôme Parlasca 1320.
Jérôme de Prague 3212.
Jérôme Savonarole 1328.
Biogr. 872, 873, 1320, 3231.
Littér. 2141, 2603, 2604.
Doctr. : apologétique 423, 1330 ; interprét. Écrit. 1746, 2603 ; existence de Dieu 423 ; philos. de l'hist. 422 ; ascèse 1731 ; sens de la mort 403.
Rapports 427.
Jérôme de Sienne 3211.
Jérôme d'Udine 2576.
The Jew and the Pagan 860.
Joachim de Flore 249, 1608, 1947, 2428.
Bibliogr. 740, 1076, 1078.
Biogr. 1077, 3065.

Éd. : Adv. Iudaeos 741 ; De septem sigillis 743 ; De vita S. Benedicti 742 ; Liber figurarum 1079, 1080 ; trad. allem. textes choisis 248.

Littér. : mss 1925 ; Adv. Iudaeos 741, 3066 ; De septem sigillis 743 ; De semine scriptur. 342 ; De vita S. Benedicti 742 ; Liber figurarum 250, 1079-1082.

Doctr. : chrétiens-judaïsme 741 ; langues de Babel 2394 ; Trinité 251, 744, 745, 1947, 2428 ; philos. de l'hist. 248, 743, 1947 ; spiritualité 2937.

Rapports : Adam Perseigne 1098 ; Godefr. Auxerre 3065 ; Pauvres de Lyon 1071. *Sources* 744 ; Ans. Havelberg 1933 ; Pierre Alphonse 3066. *Influence* : XIII^e s. 1949 ; XIV^e-XVI^e s. Ermites de S. Aug. 1199 ; Arnaud Villen. 342, 1213 ; Dante 250, 1079, 1981, 3067 ; Frédéric II 1974 ; Gérardin Borgo S. Donnino 2443 ; Jean Dorsten 2601 ; Jean Russel 340 ; William Langland 2076 ; Wolfram Eschenbach 256 ; voir aussi Joachimisme.

Joachimisme 261, 323, 422, 1330, 1507, 1947, 2601 ; voir aussi Joachim de Flore, *Influence*.

Jocelin de Soissons 226.

John J. J. *Canons of Prémontré 2546*.

John Lydgate 1733.

Jolif J. Y. *Immortalité de l'âme chez S. Thomas 1671*.

Jolivet R. *L'homme et la connaissance 2231* ; *Philosophie chrétienne 1832* ; *S. Agustín y la preexistencia de las almas 2808* ; 6.

Jonas (métropolitain de Moscou) 1300.

Jonas de Bobbio 639.

Jonas d'Orléans 91, 660, 2958.

Jonas de Suse 967.

Jones D. *Augustine's Doctrine of Sin and Salvation 2318* ; 2558.

Jonkers E. J. *Liefdadigheid 929* ; *Pope Gelase 597*.

Jordaens 857.

Jordan A. *Time and Contingency in St. Augustine 2300*.

Jorissen H. *Materie und Form der Sakramente 1657* ; *Messerklärung und Kommuniontraktat 794*.

Josèphe voir Flave Josèphe.

Josse de Venningen 1736.

Jost K. *Wulfstan von York 2389*.

Jouassard G. *Importance de l'Ancien Testament 2654* ; *La nouvelle Ève 2689* ; *Parallèle Ève-Marie 2665* ; *Portrait de la Vierge par S. Ambroise 2718* ; *Position de S. Augustin dans sa discussion avec S. Jérôme 2285* ; *Primauté romaine 45* ; *Théologie mariale de S. Irénée 2695* ; 2660, 2701.

Jourdain de Quedlinburg 145, 2072, 2548, 3202.

Jourdain de Saxe voir Jourdain de Quedlinburg.

Jourdain de Turre 2509.

Jourjon M. *Sarcina 2756*.

Jugie M. 454, 456, 596, 627, 2660, 2663.

Jules III (pape) 2644.

Julien l'Apostat 506, 1770, 1820, 2280.

Julien Cesarini 1308.

Julien d'Éclane 2883.

Julien Pomère 2903.

Julien de Spire 1110.

Julien de Tolède 1, 652, 653, 694, 1400.

Julienne du Mont-Cornillon 1073.

Julienne de Norwich 862, 863, 2565.

Jung C. G. 1407.

Jungandreas W. *Zisterzienserinnengebetbuch 1201*.

Jungmann J. A. *Antiarianische Bewegung 1* ; *Liturgisches Erbe 2183* ; *Mass of Roman Rites 2180* ; *Missarum sollemnia, 3. Aufl. 2177* ; *Missarum sollemnia, 4. Aufl. 2179* ; *Missarum sollemnia, Nachträge 2178* ; *Symbolik der katholischen Kirche 2184* ; 899.

Juniano Maio 419.

Jurieu P. 424.

Justin 490.

Littér. 1, 906, 2690.

Doctr. 1 ; chrétiens-pensée païenne 641, 907 ; inspirat. Écrit. 491 ; autorité A. T. 2654 ; interprétation 491, 1772, 2664 ; IV^e évangile 1408, 2655 ; Verbe 493, 907, 2191 ; missions divines 492 ; philos. de l'hist. 446 ; Christ, royauté 1956 ; Marie-Ève 2372-2374, 2665, 2689 ; ma-

ternité spirit. de Marie 488 ; schisme 908 ; baptême 489 ; circoncision 2176 ; confirmation 1409 ; loi naturelle 2181 ; prière 2675.
Rapports 28, 493, 641, 907.
JUSTINIEN (empereur) 506, 1466, 1975.
Doctr. : Église-État 886 ; évêques 895 ; diaconesses 898 ; mariage 626 ; aumône 2711 ; État 625, 1974.
Influence : XII^e s. 1912, 3040 ; droit romain 14, 42 ; Gratien 1046 ; Isid. Sév. 647, 648 ; Thom. Aq. 812.
JUVÉNAL 244, 1237, 1561, 2223.
JUVENCUS 504, 2212.

K

Kaegi W. *Erasmica 2131.*
Kähler E. *Studien zum Te Deum 2218.*
Kaeppeli Th. *Heidenricus von Kulm 3094 ; Lecteurs de la Bible 1309 ; Lettera inedita di Venturino da Bergamo 3190 ; Praedicator monoculus 833 ; Processo contro i Valdesi 1714 ; Sermonnaires anglais 2074* ; 3191.
Kahmann J. *Offenbarung der Liebe Gottes 1791.*
Kaiser M. *Kirchengewalt 461.*
KALCKBRENNER (GÉRARD) 3252.
Kalsbach A. *Diakonisse 898.*
Kamlah W. *Christentum und Geschichtlichkeit 2865* ; 2890.
Kant E. 6, 2847, 3102.
Kantzenbach F. W. *Einheit der Kirche 2133.*
Karpp H. *Busse und Ablass 1787 ; Schrift und Geist bei Tertullian 2705.*
Katz P. *Justin's Old Test. Quotations 1.*
Kaup J. *Wesen des sakramentalen Charakters 1685.*
Kawada K. *Thomas Aquinas 950.*
Kay R. L. *French Provincial Councils 2390.*
Kean T. H. *Religion of Barbour 2557.*
Kehnscherper G. *Sklaverei 1788.*
Keienburg F. *Auslegung von Römer 13, 1-7 : 473.*
Keil A. M. *Ambrosius Pelargus 1377.*
Kejř J. *Quodlibetni questie 392.*
Keller J. R. *Virtue and Vice 951.*
Kelley P. *Meister Eckhart Doctrine 846.*
Kellogg A. L. *Note on the « Pearl » 386.*
Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines 1796* ; 487.
Kelso R. *Doctrine of the Lady 404.*
Kemmer A. *Christus in St. Benedikt 77.*
Kemp E. W. *Canonization and Authority 16 ; Pacaut, Alexandre III 228 (CR).*
Kempf F. *Päpstliche Gewalt 1890 ; Papsttum und Kaisertum 254* ; 255.
Kempf V. *Existência da SS. Trinidade 154.*
Ker N. R. *Oxford College Libraries 1331 ; Pastoral Care 2384* ; 974, 2455.
KESLER (NICOLAS) 2595.
Kestenberg-Gladstein R. *The « Third Reich » 2601.*
Kibre P. *Alchemical Tracts 1988.*
Kienast R. *Isidor-Übersetzung 92.*
KILIAN STETZING 2594.
King H. H. 974, 2953.
King Horn 1061.
Kirchberger C. *Notes on the « Ancrene Riwle » 1062 ; Richard of St. Victor, Selected Writings 729.*
Kirchmeyer J. *Éphrem et le Liber scintillarum 1480.*
KIRCHSLAG (JEAN) 2107.
KIRCHSLAG (PIERRE) 2107.
Kirmsse C. 3194.
Kirsch W. F. 1236.
Kissling H. J. 3255.
Klauser Th. *Diakon 897.*
Klein G. *Kirchengedanken bei Cyprian 40.*
Kleinclausz A. 98.
Kleineidam E. *De triplici libertate 1907.*
Kleinstück J. W. *Chaucers Stellung 2091.*
Klibansky R. 322, 409, 1736, 2540.
Klinkenberg H. M. *Leo der Grosse 588 ; Quadrivium im frühen Mittelalter 3001 ; Römische Primat 108.*
Klomps H. *Kaspar Schatzgeyer 3238.*
Kloppenburg B. *Santo Antônio « Doctor evangelicus » 263 ; Valor teológico de Santo Antônio 264* ; 2864.
Knauer G. N. *Peregrinatio animae 2757* ; 946.

Knightley W. J., Jr. *Imagery in « Pearl » 385.*
Knoell P. 2749.
Knott B. I. *Special Language 3.*
Knowles M. D. *Peter the Venerable 201 ; Philosophical Works of St. Thomas 2004 ; Reforming Decrees of Peter the Venerable 200.*
Koch J. *Artes liberales 3001 ; Eckhart, Sermones et lectiones super Eccli. 357 ; Eckhart, Super Eccli, Exp. libri Sap. 1711 ; Leben Meister Eckharts 2540 ; Schriftauslegung 3180 ;* 825, 3182.
Koenen J. *Human Operaties in St. Thomas 2487.*
Körver B. *Doctor subtilis 2523.*
Köster H. *Synoptische Überlieferung 1795.*
Köster K. *Christina von Retters 325.*
Kötting B. *Endzeitprognosen 928.*
Kohnstamm Ph. *Civilisation du moyen âge 1770.*
Koller H. *Reformatio Sigismundi 1728.*
Kolping A. *Abbreviation der Messerklärung 787 ; Ein unbekannter Brief an Albert den Grossen 2454 ; Entstehungsgeschichte der Messerklärung Alberts des Grossen 2452 ; Verbreitung der Messerklärung Alberts des Grossen 2453 ; Zur Frage des anonymen « Laus Virginis » 2502 ;* 3101.
Koopmans J. H. *Augustine's First Contact with Pelagius 2742.*
Koper R. *Franziskus der Gottsucher 1619.*
Koppitz H.-J. *Wolframs Religiosität 1617.*
Kordeuter V. 409, 1052.
Kornyljak P. V. *S. Augustini de efficacitate sacramentorum 1843.*
Korošak B. *Doctrina de Immaculuta Conceptione 3259 ; Randbemerkungen 1132 ;* 280, 790, 792, 1131, 1132, 1652, 1854, 1990, 2445, 2502, 3109.
Koser C. *Argumento de Assunçâo 606.*
Koster M. D. *Die Menschennatur in Christus 1673.*
Kraft H. *Kaiser Konstantin 1.*
Kranz W. *Dante und Boethius 353.*
Krause W. *Stellung zur heidnischen Literatur 883.*
Krausen E. *Morimund 1566.*
Krempel A. 2474.
Kristeller P. O. *Petrarca, l'umanesimo e la scolastica 1262 ; Schule von Salerno 3001.*
Kritzeck J. *Peter the Venerable 200 Petrus Venerabilis 200.*
Kronenberg M. E. *Noord-nederlandse Postincunabelen 1750.*
Kroymann E. 925.
Kruitwagen B. 1750.
Krusch B. *Vita S. Desiderii Cadurcensis 1479 ;* 1473.
Krynen J. 958.
Kübel W. *Alberti Magni De resurrectione 1130.*
Künzle P. *Bernhard von Trilia 827.*
Kuiters R. *Aegidius Romanus 1228 ; Aegidius von Rom und Johannes von Paris 2520 ; De ecclesiastica potestate secundum Aegidium Romanum 3163.*
Kuijpers D. *Tertulliani ad uxorem 35.*
Kukula R. C. 2271.
Kunicic J. *De Mariae conceptione apud D. Thomam 1165.*
Kunisch H. *Eckhart, Tauler, Seuse 844 ; Offenbarung und Gehorsam 3180.*
Kunisch M. 3194.
Kuno de Raitenbuch 690.
Kuno Ier de Ratisbonne voir Kuno de Raitenbuch.
Kunzelmann A. 2239, 2306.
Kurfess A. *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle 533 ;* 2208.
Kurland S. 266.
Kursser (Jean) 2107.
Kurze D. *Johannes Lichtenberger, Eine Studie 425 ; Johannes Lichtenberger, Leben u. Werk 426.*
Kusch H. *Konrad von Megenberg 383.*
Kuttner S. *Collection of Alanus 1958 ; Collection de Décrétales 3072 ; Decretists and Decretalists 3041 ; New of Canonical Collections 1463 ; Stephen of Tournai's Summa 1950 ;* 219, 1044, 1961.

L

Labhardt A. *Tertullien et la philosophie 1414.*

La Bonnardière A.-M. *Augustin et l'augustinisme 2276 ; Cantique des Cantiques dans l'œuvre d'Augustin 2287 ; De continentia de S. Augustin 2259 ; Épître aux Hébreux dans l'œuvre d'Augustin 2289 ; Mat. 6, 12 et I Jo, 1, 18 : 2341 ; Petits prophètes dans l'œuvre d'Augustin 2290 ; S. Augustin et les Libri Regnorum 1 ; Samuel et Rois dans l'œuvre d'Augustin 2288.*

Labourdette M.-M. *Obéissance selon S. Thomas 2499 ; Vie théologale selon S. Thomas 2475 ;* 681, 2477.

Labourt J. 942.

Labowsky L. 322, 409.

Lackner B. *Priestly Ideal of St. Bernard 1929.*

Lacombe G. 1611.

Lacordaire H. 423.

Lacroix B. M. *Importancia de Orosio 2902.*

Lactance

Biogr. 1.

Littér. 1, 2207.

Doctr. : apologétique 2708 ; chrétiens-pensée païenne 883, 909, 1775, 2208 ; Verbe 2191 ; philos. de l'hist. 446, 2223 ; fin du monde 928 ; millénarisme 939 ; loi naturelle 1178 ; loi ecclésiast. 2672.

Rapports. Sources : Ovide 2206 ; Virgile 2208. *Influence* : Aug. 533, 2280 ; Constantin 48 ; Garzoni 2117 ; Giannozzo Manetti 408 ; Isid. Sév. 646 ; Jérôme 2208 ; Pélage 2351 ; Thom. Aq. 1178.

Ladder of Foure Ronges 375.

Ladner G. B. *Eikon 888 ; Mittelalterliche Reform-Idee 547.*

Lafont G. *Sacerdoce claustral 77.*

Laínez (Jacques) 1384, 2141, 3259.

Laistner M. L. W. 974, 2172, 2953.

Lambert R. E. *French Vocabulary 1061.*

Lambot C. *Jacques de Troyes 1259 ; Monachisme de S. Augustin 2231 ; Sermon CCXXIV de S. Augustin 945 ;* 2748.

Lampen W. *Geert Groote 1274 ; Hildegard von Bingen 733 ; Maria van Oisterwijk 3252.*

Landgraf A. M. *Bibelexegese der Juden 692 ; Casus perplexus 1589 ; Einführung des Artikels « li » 761 ; Entzug der Gnade 684 ; Escolástica incipiente 144 ; Lehre des Petrus Lombardus 724 ; Problem um den hl. Bernhard 3027 ; Römische Taufritus 1530 ; Scholastica nascens 1899 ; Weisungen der Aszetik 148 ; Zum Werden der Theologie 678 ;* 679, 1044, 1897, 1898, 2408.

Landmann F. *Johannes Kreutzer 1315, 1316.*

Landulphe Caracciolo 338, 417, 2523.

Landino (Christophe) 427.

Lane B. *St. Bonaventure 273.*

Lanfranc de Cantorbéry 1516, 2976, 2977.

Lang H. *Eucharistic Teaching of St. Augustine 2873.*

Lang (Matthieu) 1758.

Lange W. *Dichtung der Nordgermanen 1889.*

Langevin P.-E. *Godefroid de Fontaines 2515.*

Langland voir William Langland.

Langlois P. *Dracontius 956.*

Langstadt E. *Tertullian's Doctrine of Sin 1.*

Lanzoni F. 592.

Laporte J. *Œuvres attribuées à S. Colomban 1473.*

Larkin J. F. *Thomas More 1351.*

Lascaris (Jean) 2609.

Las Casas voir Barthélemy de Las Casas.

Last H. *Rotas-Sator Square 2681.*

Lathcen 91.

Latomus (Jacques) 432.

Latreille J. *Confirmation chez S. Thomas 2481.*

Lauer Ph. 1853.

Lauras A. *Léon le Grand et la tradition 2910.*

Laurent M.-H. 822, 2436, 2450.

Laurent (élève de Hugues de S. Vict.) 720.

Laurent d'Amalfi 670.
Laurent d'Espagne 774, 3040.
Laurent de Médicis 1734, 2120.
Laurent d'Orléans 3148.
Laurent de Premierfait 738, 1293.
Laurent Valla 427.
Doctr. 1308, 1330, 1734, 2394.
Rapports 1307, 2117.
Laurentin A. *Prédestination du Christ 1418.*
Laurentin R. *Genèse 3, 15 dans la tradition 2664 ; Maria, Ecclesia, sacerdotium I 1854 ; Œuvre mariale d'Albert le Grand 280.*
Laurette de Flandre 2423.
Laurin J.-R. *Apologistes chrétiens 2708.*
Lauritis J. A. *Lydgate's Life of Our Lady 1733.*
Lauro V. *Carattere sacramentale 3006.*
Lausberg H. *Transitus B. Mariae 1828.*
Lavelle L. 2847.
Lazzarini A. *Gratianus de Urbeveteri 1043.*
Lazzarini R. *S. Bonaventura filosofo e mistico 780 ; Gnoseologia agostiniana 2828.*
Lazzati G. *Trasfigurazione della morte in Prudenzio 2735.*
Léandre de Séville 631, 853, 1824, 1869, 2260, 2261.
Le Bachelet X.-M. 2660.
Lebègue R. *Auteurs païens 1330 ; Sources de l'« Heptaméron » 438.*
Lebeuf J. 713.
Le Blond J.-M. 526, 2243.
Lebourlier J. *Misère morale originelle 2231 ; Responsabilité du pécheur 2231.*
Le Bras G. *Droit classique de l'Église 1913 ; Institutions ecclésiastiques I 3010 ; Pierre Lombard 210.*
Lebreton M.-M. *Sermons de Pierre le Mangeur 731.*
Leccisotti T. *Erasmo di Montecassino 210 ; Sermoni del Cassinese Erasmo 1614 ; Sviluppo dell' aristotelismo 1974.*
Lechner J. 365.
Le Clerc J. 1339.
Leclercq H. 509.
Leclercq J. *Amour des lettres 141 ; Archétype clarévallien 176 ; Aux sources des Sermons sur les Cantiques de S. Bernard 1926 ; Cluny et la culture 666 ; Comment aborder S. Bernard 178 ; Crise du monachisme 996 ; Culture monastique 142 ; De l'humour à l'amour 1927 ; Deux épîtres de S. Bernard 1038 ; Dévotion et théologie mariales 623 ; Discipline 445 ; Documents sur Pierre Damien 124 ; Formation des jeunes moines 203 ; Fragmenta mariana 1007 ; Gébouin de Troyes 189 ; Guerric et l'école monastique 208 ; Guide de lecture pour S. Bernard 2410 ; Guillaume de Ramsey 1944 ; Histoire des traités de S. Bernard 3029 ; Inédits de Pierre Damien 128 ; Jugement de Giustiniani sur Pierre Damien 1343 ; Lettres de Pierre de Celle 1585 ; Manuscrits cisterciens d'Italie 703 ; Nicolas de Clairvaux 190 ; Pierre Damien écrivain 131 ; Pierre Damien poète 132 ; Pierre le Vénérable 200 ; Prologue de Pierre Lombard 210 ; Les psaumes 20-25 : 1774 ; Recherches sur les Sermons sur les Cantiques 177 ; Regula Magistri et Règle de S. Benoît 2362 ; Richesses spirituelles du XII^e s. 1902 ; Royauté du Christ 1956 ; Sacerdoce des moines 151 ; Le Sacré-Cœur 1791 ; S. Bruno et l'idéal cartusien 2393 ; S. Pierre Damien 2985 ; Sancta simplicitas 2906 ; Sancti Bernardi Opera I 706 ; II 1553 ; La seigneurie du Christ 968 ; Sermon sur l'unité 3051 ; Sermons de Guerric d'Igny 207 ; Spiritualité du moyen âge 2937 ; Textes cisterciens à Colmar 704 ; Textes cisterciens à la Vaticane 1925 ;* 161, 162, 665, 695, 705, 885, 973, 1016, 1534, 2429, 2951, 3003, 3026.
Lecomte F. *Hugues d'Amiens 1935.*
Lécuyer J. *Aspects missionnaires de l'initiation chrétienne 2174 ; Confirmation 1785 ; Docilité au S. Esprit 448 ; Enseignement thomiste sur l'épiscopat 2479.*
Leeming B. *False Decretals 1 ; Is their Baptism Necessary 2338.*
Lefebvre Ch. *Aequitas canonica dans l'Hostiensis 3095 ; Décrétale d'A-*

lexandre III 230 ; *Gratien et la « dénonciation évangélique » 1043* ; *Hostiensis 779* ; *Pierre Lombard 210* ; *Pouvoirs de l'Église 1398.*
Lefèvre G. 1018.
Lefèvre Y. *Le « De conditione angelica et humana » 2401.*
Lefèvre d'Étaples (Jacques) 424, 1330, 2616.
Leff G. *Bradwardine and the Pelagians 2070* ; *Medieval Thought 1822* ; 2068.
Leflon J. *Gerbert 667.*
Lefort L.-Th. 32, 2718.
Legenda anonyma 1110.
Legenda assidua 1110.
Legenda B. Fratris Venturini 3189, 3191.
Legendre P. *Miscellanea Britannica 3042.*
Le Gentil P. *Christine de Pisan 1726.*
Léger d'Autun 1479.
Le Goff J. *Genio del Medio Evo 3000* ; *Les intellectuels au moyen âge 676.*
Legrand L. 2011.
Le Guillou M.-J. *Réflexions 12.*
Le Hir Y. *Marguerite de Navarre 1763.*
Lehmann P. *Erforschung des Mittelalters I-II 2368* ; *III 2938* ; 2715.
Lehmberg S. E. *More's Life of Pico della Mirandola 3241.*
Leibniz G. M. 625, 1445.
Leidarvísan 1889.
Leigh (Joyce) 3241.
Leisegang H. 568.
Leitmaier Ch. *Gottesurteile 521.*
Le Jay (Claude) 2170.
Lejeune R. *Folquet de Marseille 1103.*
Lekkerkerker A. F. N. 1838.
Le Landais M. 2306, 2750.
Lemay R. J. *Reception of Aristotle 1027.*
Le May L. *Moral Theology of the Human Body 2024.*
Lenain L. *Catéchisme au concile de Trente 2640.*
Lenain de Tillemont L. S. 2247.
Lenicque P. *Liberté des enfants de Dieu 2326.*
Lennerz H. *Scriptura sola 2167* ; *Sine scripto traditiones 2641* ; 1378.
Lentini A. 961, 2360.
Lenzetti B. M. *S. Antonio e il B. Giovanni Dominici 2593.*
Leo U. *Petrarca, Arioste und die Unsterblichkeit 382.*
Léofric 1477.
Léon (franciscain) 261.
Léon le Grand
Littér. 584, 590, 2912.
Doctrine : interprét. Écriture 885, 2911 ; tradition 2910 ; autorité des conciles et des Pères 2910 ; philos. de l'hist. 446, 1846 ; justification, mérite, foi, charité 1453 ; Christ 579 ; incarnation 1847 ; deux natures 580, 582, 583, 584 ; rédemption 1453 ; mariologie 2353, 2863 ; primauté romaine 44, 108, 486, 585-588, 2911 ; concile 581, 588 ; Église-État 506, 587, 588 ; sacrement 1848 ; confirmation 1784 ; sacrifice des fidèles 589 ; mariage 1428 ; liberté 1453 ; aumône 591 ; culte 1410, 1847, 1848 ; jeûne 590 ; spiritualité 2676.
Rapports : Gaudentius Brescia 2909. *Sources* : Ambroise 2719 ; Aug. 1453, 2863. *Influence* : Abbon Fleury 108 ; Ambr. Autpert 976 ; Isidore Sév. 647.
Léon Ier (empereur) 588.
Léon III (pape) 979.
Léon IV 2961.
Léon VIII 1887.
Léon IX 1512.
Léon X 1762.
Léon XIII 1049.
Leon Battista Alberti 1319, 2106.
Léon-Dufour X. 885.
Léon Toscan 1531.
Léonard A. *Mystical Experience 1794.*
Léonard de Giffoni 1282, 2952.
Léonard de Layming 2512.
Léonard Rossi de Giffoni voir Léonard de Giffoni.
Léonard Teronda 1308.
Léonard de Vinci 427, 1730.
Leonardi C. *Uguccione di Pisa 1043.*
Leonardi Bruni 400, 1730, 1734, 2563, 2573.
Leopgytha voir Lioba.
Le Play F. 722.
Lesousky M. A. *De dono perseverantiae of Augustin 1839.*
Lessius L. 817.
Leucius 1828.
Levasti A. *Canto di S. Pier Damiano*

351 ; *Mistici-poeti francescani 1618* ; *S. Bernardo mistico 188.*
Levi della Vida G. *Federico II 1974.*
Lewicki L. 1578.
Lewis C. S. *Dante's Statius 350* ; 1330.
Lewis G. R. *Faith and Reason 1435.*
Ley H. *Materialismus im Mittelalter 3004* ; *Vorreformatische Bewegung 394.*
Lhotsky A. *Thomas Ebendorfer 1313* ; 3217, 3225.
Liber antiheresis 1071.
Liber censuum 3083.
Liber comicus 643.
Liber de causis
Littér. 800, 1135, 1945, 2039, 2040.
Influence 1609, 1663, 1993, 2048, 2472.
Liber de conditione angelica et humana 2401.
Liber de sex principiis 3036.
Liber de vera philosophia 3036.
Liber diurnus 74, 649, 1862.
Liber duorum principiorum 1598.
Liber Fortunae 3187, 3188.
Liber Hermetis Mercurii Triplicis 697.
Liber monachellus 203.
Liber mozarabicus sacramentorum 1856.
Liber pancrisis 1018, 1540, 1541, 1579, 1907, 2403, 3008.
Liber philosophiae 1084.
Liber pontificalis 894, 975, 2670.
Liber septem partium 3008.
Liber XXIV philosophorum 750.
Libérat de Roulers. *Habitus dans la théologie bonaventurienne 1648.*
Libri carolini 978, 1496, 2956.
Licentius 2904.
Lichtenberger (Jean) 425, 426.
Licinien de Carthagène 89, 650, 853.
Licinius (empereur) 510.
Liebeschütz H. *Texterklärung bei Johannes Eriugena 661.*
Liebman Ch. J., Jr. *Tradition of the French Psalter Commentary 2423.*
Liefooghe A. *Martin de Braga 1468.*
Liegey G. M. *Richard Rolle's Carmen prosaicum 850.*
Lievens R. *Jordanus van Quedlinburg 3202* ; *Limburgse Sermoenen 1698* ; *Ruusbroechandschrift E 3203* ; *Ruusbroec in een Rapiarium 2083.*
Lietzmann H. 25.
Lima J. M. *A Assunção 453.*
Limburgsche Sermoenen 1628, 1698.
Lind L. R. *Alexander de Villa Dei, Ecclesiale 1624.*
Lindbeck G. *Pierre d'Ailly 1723* ; *St. Thomas Aquinas 1149.*
Lindeboom J. *Katharen 1952.*
Linderbauer B. 2360.
Lio E. *Iustitia est in subveniendo miseris 210* ; *De iure apud S. Thomam 2029* ; *Lex dicitur a ligando 2027* ; *Obligatio iustitiae subvenire miseris 1049.*
Lioba 1482.
Lippomano (Louis) 2641.
Lipski J. *Extensio providentiae divinae 2017.*
Litlington Missal 153.
Little A. *Platonic Heritage of Thomism 2462.*
Little A. G. *Initia 1083.*
Liutprand de Crémone 1888.
Livin de Winsberg 2601.
Livro da Montaria 326.
Livro de astronomia 326.
Llamas J. *Biblia latina interlineal 1342* ; *Exégesis rabínica 1341.*
Llamera M. *Eucaristia y virtudes teologales 1168.*
Llopart E. M. *Confirmació en el Pontifical 2202* ; *Penco, S. Benedicti Regula 962* (*CR*).
Lock (Jean) 2107.
Lods M. *Confesseurs et martyrs 1396.*
Löhr G. M. *Die Kölner Dominikanerschule 2510.*
Loenertz R.-J. *Correspondance de Barlaam 372* ; *Iacobus Praedicator 2513.*
Löwe H. 64.
Loewe R. *Christian Hebraists 1113* ; *Jewish Midrashim 1.*
Lofsong of Ure Lefdi 758.
Lofsong of Ure Louerde 758.
Lollards 393, 396, 1270, 1272.
Lombardi L. *Diritto di proprietà 1971.*
Lonergan B. 1438.
Longhurst J. E. *Luther and Spanish Inquisition 1344* ; *Luther in Spain 1753.*
Longin (Pseudo-) 5.
Longpré E. 828, 1114, 1206.
Loofs F. 2694.

Lopes F. *António de Guevara 1360.*
Lorimer W. L. 1743.
Losada A. 3253.
Losada Cosme R. *Unificación del derecho 959.*
Lothaire de Segni voir Innocent III.
Lotter Ch. 1650.
Lottin O. *Anselme de Laon sur les dons du S. Esprit 1022 ; A propos de « conversatio morum » 2926 ; Comment interpréter S. Thomas 3112 ; Conversatio morum 1852 ; Date de deux florilèges 1541 ; Études de morale 3009 ; Liberté chez S. Thomas 312 ; Psychologie et morale V 1018 ; VI 2420 ; Questions inédites de Hugues de S. Victor 2403 ; Raison pratique et foi pratique 1175 ; Recueils attribués à Hugues de S. Victor 1914 ; Sources de la « Summa Sententiarum » 1548 ; La Summa « Totus homo » est-elle d'Alain de Lille 748 ;* 749.
Louf M.-A. *Amédée de Lausanne 1569 ; Pauvreté monastique 1564.*
Louis II de Bavière 117.
Louis IV de Bavière (empereur) 2061.
Louis IX (roi de France) 1974, 3096.
Louis XI (roi de France) 1975.
Louis de Alarcón 2139.
Louis Barbo 2572.
Louis de Brandebourg 2061.
Louis d'Erlichshausen 1736.
Louis Marsigli 2093.
Louis de Mercin. *Bonaventure, Itinéraire de l'âme en elle-même 3100 ; Mystère du Christ 3108.*
Louis le Pieux 446, 975, 2961.
Louis de Valladolid 1185.
Loup de Ferrières 104, 1499, 2378.
Love N. 406.
Lowe E. A. *Autograph of Bede 1483 ;* 933.
Lu M. *Hugh of Saint Victor 158 ;* 159, 160.
Luc de Cosenza 3065.
Luc de Tuy 751.
Lucain 1024, 1025, 2223.
Lucchesi E. 2638.
Lucchesi G. *Eucologia liturgica di Pier Damiano 1006.*
Lucien 431, 1770.
Lucifériens 1411, 1412, 2729.
Lucius III (pape) 2426.
Lucrèce 578, 2223.
Ludolphe le Chartreux 424, 1265, 2604.
Ludolphe de Saxe voir Ludolphe le Chartreux.
Lüben G. *Geburt des Geistes 1242.*
Luff S. G. A. *Elias Tradition 1692.*
Lumbreras P. *Morale di S. Tommaso 1172.*
Lumpe A. *Pseudo-Eleutherius 76.*
Lundström S. *Katenenfragment mit Irenäus 912.*
Lupo T. *Autore della « Imitazione di Cristo » 2596.*
Lupton J. H. 1339.
Luszczki L. *De manuscriptis sermonum S. Ioannis de Capistrano 2584 ; Notae de manuscriptis sermonum S. Ioannis de Capistrano 2583.*
Luther M. 432, 473, 885, 1328, 1344, 1349, 1753, 2132, 2133, 2134, 2548, 2597-2599, 3229, 3235.
Lutz C. E. *Remigius on the Seven Liberal Arts 2968.*
Lutz H. *Conrad Peutinger 3251 ; Reformatio Germaniae 2140.*
Lychetus 1668.
Lydus 3144.
Lynch C. H. *San Braulio 971.*
Lynch K. F. *Causality of the Sacraments. Addenda et corrigenda 1118 ; Confirmation 1089 ; Summa de sacramentis 772 ; William of Melitona 773 ;* 2437.
Lyonnet S. *Deux étendards 2154.*

M

Mabillon J. 74, 101, 156, 693, 706, 2715, 2988.
Macaire (S.) 448, 842.
Macaire (Pseudo-) 2360.
MacArthur J. S. *Chalcedon and Papacy 581.*

Maccarrone M. *Papato e Impero 2409.*
MacClintock S. *Perversity and Error 1244.*
McCutchan J. W. *Justice and Equity 1280.*
Macdonald J. *Innocent I 1.*
Macdonald R. A. *Alfonso X of Castile 1190.*
McDonnell E. W. *Beguines and Beghards 1073* ; *The « Vita apostolica » 1014* ; 1074.
McGlynn R. H. *St. Peter Chrysologus 592.*
McGough M. *Episcopal Jurisdiction 2169.*
McGregor F. E. *Tiempo, memoria y esperanza 2812.*
Machado (François) 1759.
Machiavel (Nicolas) 424, 2119.
Littér. : Discorsi 2120, 2608-2610, 3237 ; Principe 2120, 2611, 3237.
Doctr. : philos. de l'hist. 2121 ; État 879 ; politique 1760, 1761, 2122, 2611.
Rapports 1762, 1974. *Sources* 1307, 2121, 2608, 2609, 2610.
McLaughlin M. M. *Paris Masters 1188.*
McLaughlin T. P. *Abelard's Rule 169.*
McLelland J. C. *Visible Words of God 2648.*
McNally R. E. *Bible in the Early Middle Ages 1863* ; *Early Bible Exegesis 1452* ; *Isidoriana 1858* ; 1860.
McNamara M. A. *Friendship in St. Augustine 2883.*
McNeal Reed Gehring H. *Language of Mysticism 1233.*
McNulty J. *William of Rymyngton 1271.*
Macrobe
Doctr. 736.
Influence : moyen âge 1877 ; XII^e s. 1458 ; Bern. Metge 1285 ; école Chartres, Guill. Conches 3024 ; Juniano Maio 419 ; Liber Hermetis 697 ; Rup. Deutz 1025.
Madoz J. *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro 647* ; *Félix de Urgel 980* ; *Liber de variis quaestionibus 982* ; *Liciniano de Cartagena 89* ; *Literatura patrística española 2212* ; *La muerte di María 642* ; *Tajón de Zaragoza 650* ; *Traducciones de Santos Padres 2358* ; *Vicente de Lerins 578* ; 971, 981, 1882.
Magna Charta 1967.
Magrassi M. *Ruperto di Deutz 3013.*
Mahomet 696.
Mahomet II 409.
Mahoney J. F. *Philippe de Harveng 3058* ; *Praemonstratentian Canons 1584.*
Mai A. 651, 2912.
Maier A. *Funktionsbegriff 1252* ; *Naturphilosophie 2574* ; *Naturphilosophie der Spätscholastik I-V 3183* ; *Processo contro l'Olivi 3150.*
Maier F. G. *Augustin und das antike Rom 2891.*
Mailhiot M.-D. *S. Thomas sur le sens spirituel 2467.*
Maimonide (Moïse) 2018.
Mainard (cardinal) 1005.
Maisonneuve H. *Pierre des Vaux-de-Cernay, Histoire albigeoise 2432.*
Majchrzak C. J. *Bonaventurianism 1129.*
Majoor I. *Bernard-Concordance 3028.*
Malachie 1038.
Malchus (ermite) 56.
Malchus (Maître) 3025.
Malebranche 552.
Malet A. *Théologie trinitaire de S. Thomas 1154* ; 1155.
Mallius Theodorus 2883.
Malunowicz L. *Hilarius Pictaviensis 1424.*
Manacorda G. *Ricchezza e povertà 2197.*
Mancini Giancarlo G. *Isidoro de Sevilla 1859.*
Mandonnet P. 285, 1189.
Mandouze A. *S. Augustin et la religion romaine 2282* ; *Augustin ou le rhéteur canonisé 2753* ; *Mystique augustinienne 2231.*
Manegold de Lautenbach 999, 1041, 2974, 2991.
Manfré G. *Giovanni Garzoni 2117.*
Manfred (roi de Sicile) 796.
Manfred de Brescia 708.
Manichéisme 279, 538, 756, 944, 948, 994, 1314, 1411, 1412, 1442, 1599, 2230, 2231, 2267, 2351, 2427, 2729, 2766, 2849, 2853.
Manifestatio haeresis catharorum 1023.

Manitius K. *Anselm von Besate 1000* ; *Gunzo und Anselm von Besate 2973* ; *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I 2359.*
Manlius Theodorus 2237, 2238, 2242.
Mann Phillips M. « *Philosophia Christi* » *dans Érasme 1330.*
Manrique A. *Vida monástica en S. Agustín 2895.*
Manselli R. *Arnaldo da Villanova e i papi 1700* ; *L'eresia nel secolo XII 1023* ; *Escatologia di S. Gregorio 2935* ; *Religiosità d'Arnaldo da Villanova 342* ; *Spirituali e beghini in Provenza 3158* ; *Spirituali di Provenza 2517* ; 3159.
Manser G. M. 548.
Mansi J. D. 468, 1737.
Mansion A. *Aristote, Physique H, 1-3 : 231* ; *Aristoteles, Physica 1054* ; *Le texte du « De veritate » 288* ; *S. Thomas et le Liber de causis 1993* ; *Universalis dubitatio de veritate 2491* ; 291, 296, 1992.
Manuale Hispalense sacramentorum 2511.
Manuale Toletanum 2511.
Manuel (roi du Portugal) 1759.
Manuel Chrysoloras 2563.
Manuel Comnène (empereur) 1577.
Manuel des péchés 3187.
Maracci I. 1854.
Maravall J. A. *Estimación de Socrates 641* ; *Pensamiento político 1824.*
Marazzato P. M. *Appello di Federico II 3089.*
Marbode 3068.
Marc (VI^e s.) 621.
Marc de Memphis 1799.
Marc-Aurèle 1770.
Marcel R. *De Lorenzo Valla à Savonarole 1330* ; 958.
Marcellinus (tribun) 2891.
Marc'hadour G. *Erasmus Englished 1356.*
Marcion 902, 1772, 2694, 2705.
Marcionisme 25, 919.
Marchtolf (Alexandre) 1742.
Marchtolf (Jean) 1742.
Marcos (gnostique) 1799.
Maréchal J. *Problème du temps chez S. Augustin 539.*
Marečková D. *Petra Chelčickeho 405.*
Margaret Mary. *Slavery in St. Augustine 2881.*
Margenau H. *Thomas and the Physics 2016.*
Margolin J. C. *Thomas More 2129.*
Marguerite de Fontevrault 1099.
Marguerite Maultasch 2061.
Marguerite de Navarre 438, 1763.
Mariale (Ps.-Albert le Grand) 1867, 3109.
Littér. 2502, 3101.
Doctr. : mariologie 792, 1854.
Sources 2445.
Mariani C. *S. Bernardino da Siena 2101.*
Marianus ab Alatri. *Russo, Bibliografia gioachimita 1076* (*CR*) ; *Inquisitori veneti 3092.*
Marie de Champagne 2422.
Marie d'Oignies 1103.
Marie d'Oisterwijk 3252.
Marie de Saint-Dominique 1332.
Marie-Madeleine de Pazzi 3224.
Maritain J. 306, 2767.
Marius Victorinus 1, 446, 2715, 2862.
Marius Mercator 2883.
Markus R. A. *Augustine on Signs 2314* ; *Pleroma and Fulfilment 498.*
Marmone S. 1328.
Marongiu A. *Sovranità ed assolutismo 1974.*
Marot H. *Conciles romains 43.*
Marquez F. J. 1627.
Marrou H.-I. *Augustin et l'augustinisme 2276* ; *Civitas Dei, civitas terrena 1* ; *Querelle autour du « Tolle, lege » 2249* ; *Théologie de l'histoire 2231* ; 4, 5, 483, 524, 1837.
Marrou J.-H. 2238.
Marsile Ficin
Littér. 1730.
Doctr. : apologétique 1330 ; langues de Babel 2394 ; ordre du monde 1747 ; âme, immortalité 1329 ; homme, dignité 1747 ; sens de la mort 403.
Rapports : Jér. Savonarole 422 ; Léonard Vinci 427. *Sources* : Aristote 1732 ; Ps.-Denys 958 ; Platon 1732, 1747 ; Proclus 3144 ; Thom. Aq. 1307, 1329. *Influence* : Celtis

3234 ; Figliucci 439 ; Lefèvre d'Étaples 2616 ; Marguer. Navarre 438 ; Paracelse 2618.
Marsile d'Inghen 88.
Marsile de Padoue
Doctr. : langues de Babel 2394 ; primauté romaine 103 ; Église-État 117 ; mariage 2061 ; État 625, 1182, 3004.
Rapports 383, 2093.
Marston Th. E. *Manuscript of Comestor 3055.*
Martelli M. *Niccolo Machiavelli 1761.*
Marthaler B. *The Waldenses 1593.*
Martial 4, 2682.
Martial (év. espagnol) 504.
Martianay J. 2739.
Martianus Capella 72, 1877, 2968, 3024.
Martin H. 348.
Martin J. *Commodius 505.*
Martin T. O. *St. Ambrose 1426.*
Martin V 1727, 1722, 2567, 2572.
Martin (Maître) 1589, 3008.
Martin Alphonse de Cordoue 1322.
Martin d'Amberg 3204.
Martin d'Azpilcueta 2652.
Martin de Braga 1468, 1824.
Martin-Chabot E. *Chanson de la croisade albigeoise II 3084.*
Martin de Cordoue 2109.
Martin Hernández F. *Colegios universitarios 2550.*
Martin de Léon 751.
Martin Pastre 1714.
Martin de Torhout 270.
Martin de Tours 16, 1419.
Martin de Troppau 1255.
Martínez J. M. *Juan Duns Escoto 3156.*
Martínez P. de A. *Duns Scoto 337.*
Martínez Burgos M. *Alonso de Cartagena 867.*
Martínez Ferrando J. E. 840.
Martínez de Lahidalga J. M. *Realeza de María 970.*
Martini G. C. *Pelagio 1450* ; « *Quaestiones Vet. et Novi Testamenti* » *dell' Ambrosiaster 2728.*
Martins (Ferdinand) 418.
Martins D. *Dios no sistema de S. Agostinho 2786.*
Martins M. *João, monge de Alcobaça 1248* ; *O ciclo franciscano 1102.*
Martyrologe de Drummond 662.
Martyrologe de Tallaght 662.
Marucchi P. *S. Tommaso e l'averroismo 301.*
Mary Jeremy. *St. Gertrude of Helfta 829.*
Marzella I. *De obligatione S. Eucharistiam indignis negandi 1401.*
Masai F. *S. Colomban 1857* ; 78.
Maschke E. *Nikolaus von Kues und der Deutschen Orden 1736.*
Masci A. 2585
Mascia G. *Savonarola 423.*
Masi G. *Università di Bologna 3002.*
Masi R. *Carattere sacramentale 3006* ; *Pier Damiani e la cultura 1509* ; *S. Tommaso 1144* ; *Transustanziazione in Pietro Cantore 3062.*
Masnovo A. *S. Agostino e S. Tommaso 803.*
Massa E. *Dignitas hominis 430.*
Massarelli (Angelo) 1378, 2161.
Massi P. *Magistero del Papa in Giovanni de Torquemada 3226.*
Masson J. 669.
Masson P. 2958.
Masson R. *De Immaculata Conceptione 1097.*
Matanić A. *Gilbertus Tornacensis 1192* ; *S. Bonaventura 1635* ; *Giovanni da Capistrano 2578.*
Matfré Ermengaut 1232.
Mathews P. L. *Methodology of St. Thomas 1664.*
Mathias Corvin 2581.
Mathias de Janov 393.
Mathilde de Quedlinbourg 1462.
Mathon G. *Augustin et Scot Érigène 2231* ; *Retour d'Augustin à la foi 2245.*
Matronola M. 2988.
Matsumoto M. *Essence and Existence 950.*
Mattai G. *Umanesimo economico 2498.*
Matthieu d'Aquasparta 1873.
Éd. : Quaest. disp. 1203, 1204, 1689, 1690 ; textes sur liberté 332.
Littér. : chronologie 2032 ; Quaest. disp. 1203, 1204 ; sermons 2507.
Doctr. 830 ; existence de Dieu 830 ; création temporelle 830 ; connaissance 830, 1203 ; providence 830 ; péché originel 1204 ; foi 1203 ; incar-

nation 831, 1204 ; eucharistie 1204 ; liberté 2032 ; loi 1691.
Sources 830, 1129, 1690, 1691.
Matthieu de Bouzigues 333.
Matthieu de Cracovie 2561.
Matthieu de Knin 392.
Matthieu Palmieri 414, 1730, 2108.
Matthieu de Saint-Florent 3036.
Matthijs M. « *Mysteriengegenwart* » *sec. S. Thomam 1167.*
Mattingly B. M. *St. Thomas Aquinas 283.*
Maurer A. *Dietrich of Freiberg 1699 ; Thomas Aquinas, On Being and Essence 284* ; 821.
Maurice (empereur) 1849.
Maurice de Sully 3061, 3218.
Mauro G. *Dante e Cicerone 1237.*
Maxime le Confesseur 448, 509, 820, 1500, 1977.
Maxime de Turin
Littér. 1454, 1455, 2913.
Doctr. : philos. de l'hist. 446 ; christologie 1455 ; mariologie 1455, 2193, 2194, 2353.
Maximien 244.
Maximilianus O. F. M. Cap. 826, 1680.
Maximilien (empereur) 3251.
Maxsein A. *Erkenntnis bei Augustin 2818.*
May G. *Benedikt Levita 2379 ; Infamie im Straffmittelsystem 2943.*
Mayer A. 561.
Mayer Th. *Papsttum und Kaisertum 1510.*
Mayne R. *East and West 1891.*
Mazal O. *Schriften Thomas Ebendorfers 3255.*
Mazzantini C. *Platonismo della scuola di Chartres 2974* ; 1135.
Mazzarella P. *Pensiero di Giovanni Scoto Eriugena 2966.*
Mazzeo J. A *Structure and Thought in the Paradiso 2055.*
Mechtilde de Hackeborn 3152.
Mechtilde de Magdebourg 623, 1235, 1791.
Meditationes Bernardi 1939.
Meditationes de Passione Christi 406.
Medina M. 304.
Meersseman G. G. *Charité comme amitié 210 ; L'étude des classiques 1096 ; Von den Freunden Mariens 3152* ; 260.
Mehl R. *Actualité de S. Augustin 524.*
Mehlmann J. *Natura filii irae 2196.*
Meier L. *Firmungslehre des Kilian Stetzing 2594 ; Johannes Reinbold von Zierenberg 2521.*
Meinecke F. 2611.
Meissner A. *Robert Holkot 367.*
Meister R. *Mittelalterliche Universität 3074.*
Mélanchthon Ph. 473, 2133, 2674.
Melchior a S. Maria. *Maria's geestelijk moederschap 2666.*
Melchiorre V. *Temporalità e ripresa in S. Agostino 2810.*
Méliton de Sardes 2657, 2912.
Méliton de Sardes (Pseudo-) 455, 629, 1828.
Mendoza voir González de Mendoza.
Menéndez Pelayo M. *Heterodoxos españoles 1411, 1412.*
Menhardt H. *Bruchstücke des St. Georgener Predigers 2503 ; Ulrich von Pottenstein 395* ; 711.
Menologium 991.
Mens A. *Béguines et bégards 1074.*
Mercati G. 631, 933.
Mercati S. G. « *Derivationes* » *di Uguccione da Pisa 3077.*
Mercier D.-J. 2491.
Merino D. *La Observantia en España 1197.*
Meritt H. D. *Old English Glosses 107 ; Old English Prudentius Glosses 2975.*
Merkelbach R. *Epistola Papae Gelasii 70.*
Merton L. *Adam de Perseigne 258.*
Mesa C. E. *Concilio di Calcedonia 582.*
Meseguer P. *Alonso de Madrid y San Ignacio 1369 ; Los sueños 1443.*
Meseguer Fernández J. *Los hermanos Valdès 1758 ; Pedro Mexía 1362.*
Mesini C. *De clericorum doctoratu 1251.*
Mesinus (Maître) 2509.
Mesnard P. *Texte important d'Érasme 2614* ; 2615.
Mesnart M. 2702.
Mesot J. *Heidenbekehrung bei Ambrosius 1815.*
Messehalac 1682.

Messerer W. *Verkündigungsdarstellungen 1281.*
Metz J. B. 2015.
Metz R. *Décret de Gratien 216.*
Mexía (Pierre) 1362.
Meyendorff J. *Primauté romaine 44* ; 45.
Meyer C. R. *Justifying Contrition 2483.*
Meyer H. *War Augustin Intellektualist oder Mystiker 2231.*
Meyer H. B. *Verlorene Schrift Alcuins 1491.*
Meyer W. *Johannes von Sommerfeld 2073* ; 2951.
Meyranesio G. F. 1454, 1455.
Meysztowicz V. *Graziano in Polonia 1043.*
Meyvaert P. *Alberic of Monte Cassino 126* ; *Bérenger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin 2988.*
Miano V. *Conoscenza in Roberto Grossatesta 3091.*
Miccoli G. *Pataria milanese 1005* ; *Tradizione manoscritta di Pier Damiano 2986.*
Michelangelus ab Espinal. *Obra servil 15.*
Michalski K. 2070.
Michaud-Quantin P. *Albert le Grand et les puissances de l'âme 1655* ; *Guy de l'Aumône 1979* ; *Liber poenitentialis d'Alain de Lille 1946* ; *Les « Platonici » chez Albert le Grand 279* ; *Premières « Summae confessorum » 2425* ; *Psychologie bei Radulphus Ardens 2424* ; *Puissance de l'âme 770.*
Michel Alb. *Albert le Grand serait-il hérétique 2457* ; 1713.
Michel Ant. *Die Akten Gerhards von Toul 672* ; *Fischer, Gregor der Grosse und Byzanz 636* (*CR*) ; *Die Invectio Humberts 1001* ; *Sprache u. Schisma 1423* ; 1002.
Michel Carcano 1326.
Michel Cérulaire 1002, 1298, 1891.
Michel de Césène 3158.
Michel le Chartreux 2560.
Michel l'Irlandais 211.
Michel de Malenice 392.
Michel VIII Paléologue 798, 3138.
Michel de Prague voir Michel le Chartreux.
Michel Psellos 3144.
Michel Scot 231, 266.
Michelet J. 424.
Michels Th. *Verbrennung u. Apotheose 561.*
Miegge G. 3257.
Migne J. P. 159, 631, 963, 1517, 1737, 2739.
Mikkers E. *Joachim von Fiore 740* ; *Thomas von Berverley 765* ; 1078.
Milburn R. L. P. *Auf das erfüllt werde 889* ; *Eucharist 47.*
Milcamps M.-R. *Bibliographie d'Isaac de Stella 1059* ; *Le bienheureux Guerric 204.*
Millán E. *El Padre Vitoria 437.*
Millás Vallicrosa J. M. 993.
Millénarisme 1330, 1507.
Millor W. J. *Letters of John of Salisbury 1582.*
Milon de Saint-Amand 1482.
Mindán M. *Verdad, ideal de S. Agustín 2822.*
Minio-Paluello L. *Adam Parvipontani Ars disserendi 226* ; *Dondaine, Secrétaires de S. Thomas 2000* (*CR*) ; *Il « Fedone » latino del Petrarca 3199* ; *Latin Commentary 75* ; *Traductions et commentaires aristotéliciens de Boèce 1* ; 296, 1053, 1586.
Ministeri B. *Augustinus de Ancona 363.*
Minne Spiegel 1235.
Minucius Félix 446, 883, 1807, 2656.
Minuto (cardinal) 1005.
Miraeus A. 1479.
Miroir du monde 3187.
Missale Francorum 960.
Missel de Stowe 658.
Mitchell G. *Irish Penance 955.*
Mitterer A. *Entwicklungslehre Augustins 540* ; 2662.
Mittermaier F. P. *Sel. Christina von Retters 1193.*
Mizzi J. *Matt. V-VII in St. Augustine 2286.*
Mochi Onory S. *Crisi fedriciana 1974.*
Modalisme 745, 2793.
Modeste de Jérusalem 457.
Mohan G. E. *Rogerius Anglicus 1207.*
Mohr W. *Audradus von Sens 2961* ; *Tanchelm von Antwerpen 1546* ; *Waldes 2426.*

Mohrmann C. *Ave gratificata 1413* ; *Bieler, Libri epistolarum S. Patricii 1451* (*CR*) ; *Le « Confessioni » di Sant' Agostino 946* ; *Jérôme et Augustin sur Tertullien 2228* ; *Langue et style de Tertullien 2703* ; *Latin des chrétiens 920* ; *Latinité de S. Benoît 609* ; *Linguistic Problems 2* ; *Missa 936* ; *Problèmes philologiques et littéraires 2231* ; *Problèmes stylistiques 5* ; *Saint Augustin écrivain 2252* ; 513, 1553, 2751, 2927.
Moïse 1788.
Moïse ben Nahman 1248.
Moïse Maimonide voir Maimonide.
Moïse Safardi voir Pierre Alphonse de Huesca.
Molari C. *De Christi ratione essendi et operandi 2022* ; *Episcopato e sacerdozio 1166* ; *I luoghi paralleli di S. Tommaso 1661* ; *Peccato originale e immacolata concezione 3137.*
Molina L. 817.
Molinari P. *Julian of Norwich 863.*
Molinero M. R. *Concepto de ley en Alfonso de Castro 2634.*
Molinier A. 1309.
Moll F. de B. *Lèxic de Ramon Llull 1220* ; 1219.
Mollat G. *Cathares en Corse 389.*
Molnar A. 3210.
Mommsen Th. 80.
Monachino V. *Calcedonia e Leone Magno 585* ; *Primato nella controversia Ariana 1810.*
Monaldus de Capo d'Istria 756.
Monnoyeur J.-B. 1294.
Monsegú B. *San Bernardo 183.*
Montan 1772, 1843.
Montanisme 902, 1947, 2230, 2231, 2705.
Montano E. J. *Sin of the Angels 2012.*
Montano R. *Pensiero politico di Dante 1708.*
Montesinos J. F. 2137.
Monterverdi A. *Enrico de Settimello 234* ; 2519.
Montico G. *Antipurgatorio dantesco 355.*
Montobbio L. *Codici di S. Giustina di Padova 1305.*
Moody E. A. *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt 1253* ; 368.
Moralium dogma philosophorum 225, 334, 1040, 1528, 1560 ; voir aussi Guillaume de Conches.
Morán J. *Relaciones divinas según S. Agustín 2793.*
Morati (Pellegrino) 435.
More (Marguerite) voir Roper (Marguerite).
More (Thomas) 1351, 1352.
Bibliogr. 1350.
Biogr. 1353, 2613.
Littér. 1354, 3241.
Doctr. 1355 ; enseignement religieux 2129 ; miracle 3245 ; Écriture 3245 ; pape 3241 ; culte des saints 3245 ; pèlerinage 3245 ; morale sociale 2126-2128 ; profession religieuse 3245 ; célibat ecclésiast. 3245.
Rapports : Érasme 1349, 3244, 3245. *Sources* : slavonnes 2126 ; Aulu-Gelle 3242, 3243 ; Hérodote 3244 ; Lucien 431. *Influence* : Stiblin 2637.
Moreau M. *Mémoire et durée 2311.*
Morel G. 66.
Morel-Fatio A. 150.
Morghen E. *Francescanesimo e Rinascimento 2516* ; *Federico II 1974* ; *Movimenti religiosi popolari 1506* ; 994.
Morin G. *Hieronymi Comment. in Psalmos 2739* ; 138, 233, 554, 575, 943, 2229, 2303, 2729.
Morin J. 2210.
Morin (Martin) 836.
Morone (Jean) 2170.
Morrall J. B. *Chiesa e Stato 1403* ; *Political Thought 1461.*
Morreale M. *Juan de Lucena 411.*
Morson J. *English Cistercians 220* ; *Hugh of Barzelle 191* ; *Life of St. Bernard 174.*
Morton J. 3044.
Morzillo S. F. 2635.
Moschonas Th. D. *Κώδικες Βησσαρίονος 412.*
Moser (Louis) 1120.
Most W. G. *Augustine's Arithmology 536.*
Mostaza Rodríguez A. *Los confirmandos 896* ; *Iglesa española y concubinato 1428.*
Moule C. F. D. *Note on Didache 19.*

Mozley J. H. *Nigel de Longchamps, Speculum stultorum 3064* ; 3063.
Muckle J. T. 169.
Mückshoff M. *Mariologische Prädestination 1622.*
Mühl Th. von der. *Vorspiel zur Zeitenwende 2566.*
Müleysen (Jean) 2107.
Müller A. 2668.
Müller F. W. *Rosenroman und lateinische Averroismus 3154.*
Müller L. G. *De haeresibus of St. Augustine 1837.*
Mulders J. *Victricius van Rouaan 518.*
Muller A. *L'unité de l'Église et de la sainte Vierge 2209.*
Muller J.-P. *Correctorium corruptorii Quaestione 825 (CR) ; Date de la Lecture sur les Sentences de Jean Quidort 2045 ; La « reportatio » 2440 ; Saffrey, S. Thomae Super librum de causis 1992 (CR) ; Secrétaires de S. Thomas 289* ; 319, 833.
Mulligan R. W. *St. Albert and St. Thomas 789* ; 766.
Munari F. *Mediaevalia 3011.*
Muncey R. W. *New Testament of St. Ambrose 1816.*
Munder J. G. 3212.
Mundó A. *Authenticité de la Regula S. Benedicti 1851 (CR) ; Bibliotheca 610 ; Édition des œuvres de S. Colomban 1474 ; Lettera di S. Pier Damiani 135 ; Regula S. Benedicti 77.*
Munier Ch. *Droit de l'Église 95 ; Rituel d'ordination 74 ; Statuta Ecclesiae antiqua 2914.*
Muñoz J. *Intuicionismo emocional 2839.*
Muñoz Alonso A. *Conocimiento sensible en S. Agustín 2819 ; Proceso intelectual de S. Agustín 2816.*
Munsterberg M. *Albrecht von Eyb 1739 ; Meditations on the Life of Christ 1688 ; Spanish Friar 417.*
Murdoch J. E. *Thomas Bradwardine 369.*
Murphy F. X. *Julian of Toledo 653 ; Rufinus and Paulinus of Nola 2225* ; 3246, 3247.
Murphy J. L. *Traditio in John Driedo 3240.*
Murphy J. P. *Anglo-Saxon Assomption 991.*
Murphy Th. *Divine Freedom 2473.*
Murray C. *Composition of the Sacraments 793* ; 1657.
Muscarella G. F. *Pseudo Aristotle « De mundo » 1743.*
Musée 1772.
Musurillo H. A. *New Edition of Hermas 2189.*
Mutzenbecher A. *Überlieferung des Maximus Taurinensis 2913.*
Myers J. R. *Social Distance 1180.*
Mynors R. A. B. 1582.
Mystique rhénane 481.
Mythographe Vatican III 1775.

N

Nachianti J. 1769.
Nadal (Jérôme) 1764.
Napoléon Orsini 1247.
Nappo C. *Giovanni de Rupella 771.*
Nardi B. *Corsi inediti di Pomponazzi 429 ; Vittorino da Feltre 2102* ; 2055.
Narsaï 2340.
Nasalli Rocca E. *Studium generale di Piacenza 1975.*
Năsturel P. S. *Union de Florence et Moldavie 3222.*
Naus J. E. *Practical Intellect According to St. Thomas 3132.*
Nausea (Frédéric) 1768.
Nautin P. 501.
Navajas F. *Gracia en Diego de Deza 2607.*
Navigatio S. Brendani 2970.
Naz R. *Innocent III 1092.*
Nebridius 2883.
Nelli R. *Amour provençal 243 ; Écritures cathares 1598.*
Némésius d'Émèse 279, 408, 3132.
Nemetz A. *Literalness 1864.*
Néon de Ravenne 1784.
Néoplatonisme 408, 677, 2231 ; IV^e s. 2708 ; moyen âge 1877 ; XII^e s. 3026 ; XIII^e s. 1705, 1239 ; XV^e s. 1730, 1731 ; XVI^e s. 3234 ; Ambroise

2242 ; Aug. 944, 1843, 2237, 2238, 2240, 2242, 2267, 2268, 2292, 2294, 2308, 2762, 2763, 2853 ; Avicebrol 1536 ; Bern. Clairv. 179 ; Dante 2055 ; Guill. Conches 3024 ; J. Wyclif 2559 ; Paracelse 2618 ; Rich. S. Vict. 1063 ; Ro Grosset. 3091 ; Thom. Aq. 1663, 2472.

Nery P. J. de Castro. *Um pap lusitano 317.*

Nesi (Jean) 422.

Nesselhauf H. *Toleranzgesetz 510.*

Nestoriens 1411, 1412, 2711.

Nestorius 76, 2323.

Neubert E. *Grandeurs de Marie 454* ; 738.

Neumann B. *Mensch und himmlische Seligkeit 2044.*

Neumann E. *Der Minne Spiegel 1235.*

Neunheuser B. *Taufe und Firmung 1783* ; 561.

Neuss W. 2454.

Newman J. H. 2162.

Neyrinck F. *Beschouwingen over huwelijk 1382.*

Nicétas de Rémésiana 513, 2217, 2218.

Nicholl D. *St. Bede 1866.*

Nichols F. M. 1339.

Nicolas M.-J. *Christ nouvel Adam 309* ; *L'Immaculée Conception dans la tradition 2979* ; *Léon le Grand 579.*

Nicolas Ier (pape) 521, 987, 2962.

Nicolas III (pape) 764.

Nicolas V (pape) 1736, 2578.

Nicolas Acciaiuoli 853.

Nicolas Albergati 1308.

Nicolas d'Amiens 750, 3008.

Nicolas d'Autrecourt 1253, 2509, 2544, 3004.

Nicolas de Clairvaux 190, 207, 1038.

Nicolas de Cotrone 798.

Nicolas de Cues 409, 3185, 3186.

Biogr. 1338, 1736.

Littér. 3157.

Doctr. 1822 ; rapports chrétiens-autres religions 1311, 1445 ; science-foi 410 ; langues de Babel 2394 ; connaissance de Dieu 2967 ; connaissance 410 ; Église 1445 ; État 625 ; vie active-contemplative 839.

Rapports : Henri Bate 3157 ; Toscanelli 418. *Sources* : Ps.-Denys 958 ; Eckhart 2540 ; Raymond Lulle 1701. *Influence* : Calcagnini 435.

Nicolas de Dinckelsbühl 398, 2548.

Nicolas de Dresde 394.

Nicolas de Fara 2576.

Nicolas de Flüe 2937.

Nicolas de Gorran 847, 1654.

Nicolas de Liège 1542.

Nicolas de Lyre

Éd. 847.

Littér. 679, 848.

Doctr. 468, 834, 2394, 2543.

Influence 3229.

Nicolas d'Ockham 1626.

Nicolas Oresme 1264, 2085, 2509, 3183.

Nicolas de Reggio 820.

Nicolas de Saint-Alban 1034, 2977.

Nicolas de Sicile 1743.

Nicolas Trevet 380, 2066, 2117.

Nicolau B. *Primado de Cristo 1225, 1226.*

Nicoll M. R. 1142.

Nicotra G. 1843.

Nieda R. *St. Augustine 950.*

Niel F. *Albigeois et Cathares 739.*

Niero A. *Decreti su stampa di libri 3233.*

Nifo (Augustin) 1762, 3254.

Nigellus de Longchamp 3063, 3064.

Nix U. M. *Eckhart der Prediger 3180.*

Noël L. 2491.

Nolet W. *Spiritualité chrétienne 1770.*

Nominalisme 317, 1160, 1723 ; XIVe s. 754, 2070 ; XVe s. 2093 ; XVe s. Prague 861.

Norberg D. 2934.

Norbert (S.) 1565, 1910, 2937.

Nortier B. *Bibliothèques de Normandie 1481.*

Notger 141.

Notker 1004.

Notker de Saint-Gall 446, 1430, 1880.

Novatianisme 931.

Novatien 31, 1416-1418, 2191.

Nugent E. P. *The Close Womb 890.*

Nulli S. A. *Erasmo 433.*

Numénius d'Apamée 1811, 2763.

Nurmela T. *Épître de S. Jérôme à Eustochium 268.*

Nygren A. 3123.

Nygren G. *Augustinian Conception of Grace 1* ; *Prädestinationsproblem bei Augustinus 948.*

O

Oberman H. A. *The « Sermo epinicius » of Thomas Bradwardine 2545 ; Thomas Bradwardine 2069.*

Obermayer-Marnach E. *Universität Wien 3195.*

Obersteiner J. *Selbstbewusstsein bei Augustinus 2827.*

O'Carroll J. *Chronology of St. Columban 967.*

Occamisme 424, 1873, 2070 ; XIVe s. Univ. Paris 1253 ; XVe s. 2093 ; XVe s. Florence 427 ; voir aussi Guillaume d'Ockham, *Influence.*

Ochsenbach (Matthieu) 1742.

O'Connell J. *Social Philosophy of Augustine 2887.*

O'Connell J. F. 891.

O'Connell J. P. *Mary's Death 2710.*

O'Connor E. D. *Immaculate Conception 2660.*

O'Connor D. W., Jr. *Peter in Rom 2670.*

O'Connor W. R. *Spiritual Maternity 488* ; 3129.

Odalric de Reims 992.

Odes de Salomon 2675.

Odon le Chancelier 3008.

Odon de Chériton 2952, 3207.

Odon de Cluny 91.

Biogr. 2791.

Doctr. 108, 665, 1504, 2972.

Odon de Morimond 1934.

Odon d'Ourscamp 1589, 3008, 3048.

Odon Rigaud

Biogr. 3138.

Littér. 269.

Doctr. 764, 766, 1085, 1679, 3039, 3115, 3142.

Sources 769, 1085. *Influence* 1645, 1654, 1979, 3093.

Odon de Saint-Remy 200.

Odon de Tournai 999.

O'Donnell J. R. *Gerard of Cremona 1586.*

O'Donohoe J. A. *Tridentine Seminary Legislation 2170, 2171 (CR).*

Oechslin R.-L. *Divinisation 843 ; Eckhart 845 ; Eckhart et la mystique trinitaire 2060 ; Eckhart der Prediger 3180 ; Eine und Dreieinige 3180.*

Oeing-Hanhoff L. *Zur thomistischen Freiheitslehre 811.*

Oengus 662.

Oesiander (Joannes Lucretius) voir *Widmanstetter.*

O'Fiaich T. *St. Patrick and Armagh 594.*

Oggioni G. *Conversione di S. Agostino 2240.*

Ogier de Locedio 703, 1925.

O'Hara M. K. *Connotations of Wisdom 1143.*

Ohlmeyer A. *Alberti Magni De sacramentis 1130.*

Ohly F. *Hohelied-Studien 2201.*

Ohnsorge W. *Byzanz und das Abendland 1878 ; Konstantinische Schenkung 979.*

Oldenbourg Z. *Bûcher de Montségur 1970.*

Olier J.-J. 1854.

Olivar A. *Clavis S. Petri Chrysologi 2908 ; Incunable GW 4723 : 836 ;* 592.

Oliver A. *Cartas antiheréticas de Inocencio III 760 ; Ramón Lull y San Bernardo 1216 ; « Ecclesia » en Inocencio III 255.*

Olphe-Galliard M. *Direction spirituelle 876 ; Érasme et Ignace de Loyola 2623.*

Oltmanns K. *Meister Eckhart 361.*

Oltra M. *Causalidad sacramental 2642 ; Como se conoce la revelación según S. Agustín 2776 ; Mateo de Aquasparta 831 ; S. Bonaventura, Obras 1119.*

O'Meara J. J. *Augustine and Neo-Platonism 2268 ; Authority and Reason 551 ; La jeunesse d'Augustin 2238 ; The Young Augustine 2237.*

Omez R. *Thomas d'Aquin, Gouvernement divin 1672.*

Omnebene 1527, 3008.

Omodeo A. *Saggi sul Cristianesimo 902.*

Ondřej de Brod 392.

O'Neill C. *Sacramental Character 1676.*

Onésime 1788.

O nobilis Roma 120.

Onulphe de Spire 1462.

Optat de Milève 1418, 1843, 2341.

Oracula Sibyllina 533, 534.

Oratio Constantini 2208.

Oratio Veneranda 654-656, 686.
Orbe A. *Excerpta ex Theodoto 2192* ; *Procesión del Verbo 2191* ; *Teología trinitaria 92*.
Orbe Garicano R. *Agustín sobre el Estado 2889*.
Orcibal J. *Carré magique 2684*.
Ordéric Vital 171.
Ordines coronationis imperialis 2969.
Ordo de Bourgogne 1477.
Ordo Maguntinus 1462.
Ordo Romanus (*Cencius I*) 1462, 3083.
Ordo Romanus IX 74.
Ordo de Stavelot 1477.
O'Reilly M. V. *Augustini De excidio Urbis Romae 2748*.
Oreisun of Seinte Marie 758.
Origène
Littér. 2 ; trad. latines 941, 1429. *Doctr.* : théologie, élaboration 2693 ; chrétiens-pensée païenne 1394 ; chrétiens-judaïsme 1431 ; science-foi 1393 ; interprét. Écrit. 918, 2201, 2707 ; interprét. allégor. 921, 1772, 2291 ; Verbe 2191 ; création 2967 ; charité 2331 ; dons du S. Esprit 447 ; incarnation 21 ; Église 2952 ; eschatologie 31, 468 ; peine de mort 1789 ; prière 2675 ; mystique 1794.
Rapports : Benoît Nurs. 614 ; Celse 493 ; Matthieu Palmieri 414. *Sources* : Hippolyte 501 ; Sextus 2691. *Influence* : moyen âge 141, 468 ; XII^e s. 677, 678, 1537 ; déb. XVI^e s. France 1330 ; Aelred Riev. 1574 ; Ambroise 1817, 1818, 2201, 2719 ; Bern. Clairv. 1926, 3031 ; Chalcidius 1811 ; Dante 3170 ; Gilb. Porrée 1041 ; Guill. S. Thierry 172 ; Joach. Flore 1947.
Origène (Pseudo-) 2736.
Origénistes 1411, 1412, 1836.
Orlandi S. *Biblioteca di S. Maria Novella 1323*.
Orôdên 906.
Oromí M. *S. Buenaventura, Obras 1119*.
Orsini voir Napoléon Orsini.
Ortigues E. 2162, 2163.
Ortiz (François) 2152, 2621, 2622.
Ortiz (Pierre) 2152, 2621, 2622.
Osbern de Gloucester 1581.
Osbert de Clare 1645, 2661, 2977.
O'Shea W. *Assumption 640*.
Osius de Cordoue voir Hosius.
Ostlender H. *Dantes Vita nuova 841* ; 170.
Oswald Reindel 2548.
Otfrid 1430, 1880.
Othon I^er (empereur) 1887.
Othon III (empereur) 667, 1849, 2388.
Othon de Brunswick 254.
Othon de Freising 717, 1042, 1566, 1567, 3036, 3038.
Othon Morena 1573.
Ott L. *Konzil von Ephesus 1531* ; *Magister Rufinus 1069* ; *Pier Lombardo 210* ; *Sententiae Hugonis Parisiensis 2404* ; 145.
Ottaviano C. 249.
Oulton J. E. L. *Cummian 1*.
Oursel R. *Dispute et grâce 3021*.
Ouy G. *Honoré Bouvet 2050*.
Overton J. H., Jr. *Richard of St. Victor 1065*.
Ovide
Influence : moyen âge Espagne 641 ; XII^e s. Pologne 689 ; XIV^e s. Paris 2065 ; fin XV^e s. 3233 ; André Chapelain 3057 ; Christine Pisan 2097 ; Coluccio Salutati 2562 ; Comm. Disticha Catonis 390 ; Dante 1237, 3168 ; Elpidius 965 ; Floril. mor. Oxon. 244 ; Juniano Maio 419 ; Lactance 2206 ; Prudence 2223 ; Vincent Lérins 578.
Ovide moralisé 2096.
Owen D. D. R. *Vision of St. Paul 1595*.
Owens J. *Common Nature 1670*.
The Owl and the Nightingale 1061.
Ozaeta J. M. *Unión hipostática 2054*.

P

Pacaut M. *Alexandre III 227, 228* (*CR*) ; *Autorité pontificale selon Innocent IV 2442* ; *Doctrines politiques 1849* ; *Théocratie 117* ; *Tolérance et laïcité 1460* ; 229.
Pacien de Barcelone 446, 504, 931, 1814, 2209, 2212.
Paciorkowski R. *Apologétique nouvelle 2775* ; *Héroïsme religieux 2195*.
Pacôme 2360, 2363.

Padberg R. *Erasmus als Katechet 434.*
Pächt O. *St. Anselm's Prayers and Meditations 2995.*
Paetow L. J. *Guide to Mediaeval History 1457.*
Pagallo G. F. *De hypotheticis syllogismis di Boezio 963.*
Paganus de Corbeil 195, 683.
Pagès A. 346.
Pagnamenta A. 2719.
Pagnini (Santes) 1342.
Pahncke M. *Überlieferung des « Frankfurters » 2597.*
Paissac H. *Théologie du Verbe 1438.*
Palacky Fr. 1288.
Paladino G. 2137.
Palashkovski V. *S. Irénée 1.*
Palazzini P. *Imputabilità dell' atto umano 3040 ; Pier Damiani 130.*
Palgen R. *Dante und Origenes 3170 ; Eriugena, Bonaventura e Dante 1239.*
Palma Fontes (Cosme) 1379.
Palmer P. F. *How the Priest Retain Sins 2211.*
Palmer W. P. *Vision of Piers Plowman 2559.*
Palmeri P. *Persona umana in S. Agostino 2801.*
Pannenberg W. *Prädestinationslehre des Duns Skotus 1209.*
Panormitanus voir Antoine Beccadelli.
Pantin W. A. 1720, 2553.
Papias le Grammairien 2093.
Paracelse 2136, 2618.
Parent J.-M. *Maternité spirituelle de Marie 644.*
Paringer B. *Le latin de S. Benoît 608 ;* 609.
Parménien 1843, 2872.
Parmiter G. de C. *Thomas More 1353.*
Parry J. J. 3057.
Parsons R. *Ecumenicity 1311.*
Pascal B. *Isidore of Séville 646 ; Bible over Secular Studies 2731.*
Pascal II (pape) 212, 1516.
Paschase Radbert
Littér. 986, 2947.
Doctr. : analogies trinitaires 64 ; mariologie 2175, 2353, 2947 ; ordre 2872 ; eucharistie 2381, 2482 ; mariage 2175.
Sources 64.
Pascher J. *Bischof und Presbyterium 2204.*
Paschini P. *Cinquecento romano 1367.*
Passagiens 1611.
Passio Domini in theodisco et latino 1478.
Passio Perpetuae et Felicitatis 500, 2195.
Passione di Gesù Cristo 2575.
Passmann A. *Ludolf von Sachsen 1265.*
Pastorino A. *Firmici Materni De errore profan. relig. 2714 ; Minucio Felice 1807.*
Pastoureaux 1507.
Patarins 122, 123, 1546, 1609 ; XI^e s. Milan 1005, 1508 ; XIV^e s. Dalmatie 1272.
Patch G. K. *Piers Plowman 384.*
Patch H. R. *The Other World 2370.*
Pater iste familias 3008.
Paterius 91, 224.
Patfoort A. 1438.
Patrice (S.) 68, 138, 593, 594, 1451, 2937.
Patrice (second évêque de Dublin) 138.
Patrizi (François) 2635.
Patrocle d'Arles 943.
Pattin A. *Kronologie van St. Thomas' werken 291 ; Relation transcendantale 1989.*
Paucapalea 213, 215, 1045, 3008, 3040.
Paul (apôtre) 59, 473, 477, 482, 888, 895, 948, 1772, 1788, 1840, 2181, 2865.
Paul III (pape) 1758, 1768, 2144.
Paul IV (pape) 2140, 2141.
Paul Alvare de Cordoue 1882.
Paul de Burgos voir Paul de Sainte-Marie.
Paul Diacre 50, 77, 141, 446.
Paul de Hongrie 2425.
Paul Orose 1456.
Littér. 106.
Doctr. 446, 1824, 2902.
Rapports 1237, 2761, 2883, 2902.
Paul dal Pozzo Toscanelli voir Toscanelli.
Paul de Sainte-Marie 867, 2098.

Paul de Thèbes 56.
Paula 520, 2353.
Pauli R. 106.
Pauliciens 1953.
Paulin d'Aquilée 658, 980.
Paulin de Milan 2216.
Paulin de Nole
Littér. 949.
Doctr. 446.
Rapports : Aug. 560, 2904 ; Pélage 574 ; Rufin Aq. 2225. *Influence* : Isid. Séville 642.
Pauvres catholiques 1616.
Pauvres lombards 236, 1941.
Pauvres de Lyon 1071, 1941, 2426.
Pazzini A. *Pensiero paracelsiano 2618.*
Pearl 385, 386.
Pedersen O. *Du Quadrivium à la Physique 3001.*
Peerle 3252.
Peers E. A. 2617.
Pégon J. *Discernement des esprits 877.*
Pegueroles J. *S. Agustín 2771.*
Pegues F. *College of Aubert de Guignicourt 3192.*
Peiper R. 601, 602.
Peitz W. M. *Dionysius Exiguus 2923* ; 1464.
Pélage Ier (pape) 1466.
Pélage II (pape) 1466.
Pélage 595.
Littér. 574, 1450.
Doctr. : révélation 2351 ; chrétiens-judaïsme 1431 ; création 2351 ; péché originel 947 ; prédestination 2351 ; grâce 2322, 2351, 2856 ; mérite 2351 ; baptême 2351 ; contrition 2341 ; enfants morts sans baptême 65 ; liberté 2351 ; loi naturelle 2351 ; péchés 2345 ; ascèse 614
Rapports : Ambrosiaster 2351 ; Aug. 1444, 2742. *Influence* : Ambrosiaster 65 ; voir aussi Pélagianisme.
Pélagianisme 1442, 1836, 2231, 2320, 2322, 2740, 2854 ; péché originel 2196 ; Marie, virginité 2175 ; baptême des enfants 2339 ; enfants morts sans baptême 2338.
Rapports : Aug. 2849, 2850. *Influence* : XIVe s. 2069, 2070, 2559 ; voir aussi Pélage, *Influence.*
Pélargus (Ambroise) 1377.
Pelbart de Temeswar 1623, 2548.
Pellegrin E. *Bibliothèque du Collège de Hubant 2064* ; *Loup de Ferrières 1499* ; *Les « Remedia amoris » d'Ovide 2065* ; *Silvestre, Manuscrits de Bède 2953* (*CR*).
Pellegrino M. *Agostino pastore d'anime 2337* ; *Le « Confessioni » di S. Agostino 2254* ; *« De libero arbitrio » di S. Agostino 2752* ; *Duplice redazione dell' Apologeticum 923* ; *Massimo di Torino 1454* ; *Per un commento alle « Confessioni » 2256* ; *Primo biografo di S. Ambrogio 2216* ; *Problème des sources 2231* ; *Salviano de Marsella 2915* ; *S. Agostino visto da Possidio 2741.*
Pelster F. *Concordantia dictorum Thomae 295* ; *Literargeschichte 835* ; *Nikolaus von Lyra 848* ; *Petrus Lombardus 210* ; 280, 291, 296, 363, 794, 823, 824, 825, 1231, 1652, 1654, 2045, 2502.
Penco G. *« Bibliotheca » e « Opus Dei » 611* ; *Diffusione della Regola 77* ; *Professione monastica come secondo battesimo 2365* ; *S. Benedicti Regula 961, 962* (*CR*) ; 78, 2362.
Penido T. L. 2469.
Pénitentiel d'Albelda 504.
Pénitentiel de Cordoue 504.
Pénitentiel de Silos 504.
Penna A. *De consensu evangelistarum 2760.*
Pépin J. *Augustin et l'allégorie 2291* ; *Connaissance d'autrui 2826* ; *Curieuse déclaration de S. Augustin 2825* ; *Exégèse allégorique 1* ; *Note nouvelle 545* ; *Plotin et Augustin 544* ; 2231, 2866.
Pépin le Bref 659, 975.
Pépuziens 1836.
Pera C. *Pietro Lombardo 210* ; *S. Thomae In librum de causis expositio 1135.*
Pereña Vicente L. *El Tostado 2103.*
Pérez de Urbel J. *Contienda priscilianista 511.*
Périllat R. J. *St. Thomas Aquinas 1674.*
Périno R. *S. Anselmo 140.*

Perl C. J. *Augustin und die Musik 2231, 2843.*
Perler O. *Himmelfahrt Marias 686* ; *Voyages de S. Augustin 2239.*
Perse 532, 689.
Persson P. E. *Plan de la Somme théologique 2465* ; *Sacra doctrina 2005.*
Pertransibunt plurimi (concordance thomiste) 823, 824, 3136.
Pesce L.-G. *Portrait de Rutebeuf 1191.*
Pétau D. 2795.
Peter B. *Gedankenwelt des Heinrich Frauenlob 1236.*
Peter J.-L. 885.
Petermann Cudrefin 3160.
Peters F. J. *Eheschliessungsformel 2114.*
Peters J. *Jacques de Tonengo 2001.*
Peters W. A. M. *Richard Whitford and St. Ignatius 2148.*
Peterson E. *V. Vision des Hermas 903* ; *Taufe 24* ; *Theologische Traktate 440* ; 1395.
Petit L. 468.
Petrangeli Papini F. *Bonaventura e Viterbo 1634.*
Pétrarque (François)
Littér. : De remediis 853, 2077, 3196, 3197 ; De vita solit. 3198 ; notes au Phédon 3199.
Doctr. 1734 ; théologie-littérature 1262 ; chrétiens-humanisme 1718 ; langues de Babel 2394 ; temps-éternité 382 ; homme 408 ; anthropol. génér. 1775 ; philos. de l'hist. 3200 ; fortune 2078 ; vertu 2078 ; acedia 2946 ; politique 3200 ; droit de guerre 3248.
Rapports : averroïsme 2093 ; Coluccio Salutati 2093, 2562 ; Robert Bardi 1254. *Sources* : Platon 3199 ; Sénèque 738. *Influence* : Bernard Metge 1285 ; Érasme 3248.
Pétré H. *Ordinata caritas 2331.*
Petrocchi G. *Ascesi e mistica 1987* ; *Trattatello sulla vita di Cristo 3211* ; 3224.
Petrocchi M. *Estasi nelle mistiche italiane 3224.*
Pétronax 608.
Petrů E. *Petra Chelčického 868.*
Petry R. C. *Social Responsability 839.*
Peutinger (Conrad) 3251.
Pfanmüller L. 1236.
Pfeiffer F. 359, 360, 3097, 3177.
Phèdre 1025.
Phelan G. B. *St. Thomas 300.*
Philargyrius 2208.
Philastre de Brescia 446, 1836.
Philémon 1788.
Philip, Archbishop of Quebec. *Confirmation and St. Justin 1409.*
Philipon M.-M. *Dons du S. Esprit chez S. Thomas 2477.*
Philippe M.-D. *Relation transcendantale 2474* ; *S. Thomas et la Trinité 2009.*
Philippe II (d'Espagne) 2631, 2639.
Philippe III le Hardi 2355.
Philippe IV le Bel 117, 576, 1228, 2535.
Philippe le Hardi (duc de Bourgogne) 2096.
Philippe le Chancelier
Éd. 679, 1105.
Littér. 716, 1105.
Doctr. : Trinité, inhabitation 3039 ; foi 1656 ; espérance 3086 ; union hypost. 769 ; caractère sacramentel 195 ; syndérèse 766 ; justice 2029.
Rapports 769, 1105, 2437.
Philippe de Harvengt 673, 737, 1584, 3027, 3058.
Philippe de Macédoine 1762.
Philippe Néri 1371.
Philippe de Souabe 254.
Philippe de la Trinité. *Péché de l'ange 1157* ; 2012.
Philips G. *Mystère du Christ 2231.*
Philon d'Alexandrie 882, 2715.
Doctr. 500, 1772.
Influence : antiquité 888, 1797 ; Ier-IIIe s. 483 ; Ambroise 8, 555, 1818 ; Aug. 2763 ; Irénée 915 ; Justin 907.
Philopon 3144.
Photius 988, 1431.
Physiologus 82, 220.
Piana C. *Distinzione fra anima e potenze 338* ; 1689.
Piattoli C. *Pietro Crinito 2605.*
Piault B. *Controverse pélagienne 65.*
Pic de la Mirandole voir Jean Pic de la Mirandole et Jean-François Pic de la Mirandole.

Picard G. *Puissance naturelle 2612.*
Piccari T. M. *Tomus ad Flavianum 584.*
Pie II voir Aeneas Silvius Piccolomini.
Pie IV 894, 2639.
Pie XII 1044, 1791.
Pieper J. *Hinführung zu Thomas von Aquin 3113* ; *Thomas-Brevier 1994* ; *Warheit der Dinge 1960.*
Pierre (apôtre) 893, 2874, 3172.
Pierre d'Abano 1084.
Pierre Abélard
Biogr. 3020, 3021.
Éd. 167, 168, 169, 3022.
Littér. 170, 197.
Doctr. 1872, 1873, 1875, 2955 ; théologie, nature 677, 2693 ; méthode 141, 676, 750, 1527, 1899, 3027, 3060 ; théologie-philos. 168 ; chrétiens-culture païenne 1561 ; chrétiens-humanisme 152 ; science-foi 709, 1393 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 1085, 1864 ; langues de Babel 2394 ; personne 1154 ; Filioque 1531 ; âme du monde 718 ; universaux 196, 2967 ; foi 1033, 1656 ; charité 477 ; rédemption 137, 3047; Marie, mariage 2175 ; pénitence 3008 ; mariage 756, 2175 ; béatitude 310 ; morale 91, 310 ; loi 573, 2672 ; péché 1904, 1917 ; superstition 736 ; État 473.
Rapports : Ans. Havelberg 1933 ; Bern. Clairv. 175, 676, 709, 3027 ; Gilb. Porrée 3036 ; Gratien 3040 ; Guill. S. Thierry 699, 1035, 1904, 1920 ; Henri Augsbourg 137 ; Hugues S. Vict. 1033, 1916 ; Othon Freising 3038 ; Rich. S. Vict. 730, 1063. *Sources* : Ans. Laon 1864, Aug. 2903 ; Comm. anon. in Mt., Enarr. in Mt. 1864 ; Grég. Gr. 91. *Influence* : Ans. Havelberg 1565 ; Enarrat. in Mt. 1540 ; Huguccio Pise 1043 ; Pierre Mangeur 1066 ; Rob. Melun 2419 ; Thierry Chartres 1931.
Pierre d'Ailly 864, 865, 1723, 2394, 2541, 3218.
Pierre Alphonse de Huesca (Moïse Safardi) 150, 993, 1759, 2428, 3066.
Pierre de Alva 1296.
Pierre d'Aquila 338, 417.
Pierre II d'Aragon 840.
Pierre Auriol 356, 834, 2058, 2069, 2070.
Pierre d'Auvergne 2045, 2537.
Pierre Bersuire 1775.
Pierre de Blois 1075, 1528.
Pierre de Bruys 123.
Pierre Canisius 2549.
Pierre de Candie 2509.
Pierre de Capoue 1589, 1961, 3008, 3039.
Pierre Carerio 1305.
Pierre de Castrovol 417.
Pierre de Ceffons 1020.
Pierre de Celle 624, 715, 1582, 1585.
Pierre le Chantre
Éd. 245.
Doctr. : sacrements 259, 683 ; eucharistie 3062, 3087 ; pénitence 245, 3008 ; morale 91, 1528 ; propriété 1912.
Rapports 259, 775, 1098, 3087.
Pierre Chelčický 393, 405, 868.
Pierre Chrysologue
Littér. 1410, 2354, 2908.
Doctr. : interprét. Écrit. 30 ; hérésie 592 ; incarnation 592 ; mariologie 592, 2721 ; Église, corps mystique 592 ; aumône 2711 ; culte 1410 ; femme 1780.
Pierre Crassus 117, 121.
Pierre Damien 2985.
Éd. 128, 1006.
Biogr. 124.
Littér. : style 131, 132, 1006 ; Contra Iudaeos 2986 ; carmina 125, 126, 127, 128 ; prière à Marie 1007.
Doctr. 671, 2974 ; théologie, méthode 1509 ; chrétiens-culture profane 133, 134, 1509 ; Dieu, attributs 133, 134, 2906 ; ordre du monde 132 ; justification sous l'A. T. 135 ; Marie, mariage 2175 ; Église-État 130, 133 ; sacrements 673, 1542 ; ordre 130 ; mariage 2175, 2984 ; propriété 133 ; repos dominical 1790 ; simonie 130 ; célibat ecclésiast. 130 ; spiritualité 2906 ; direction spirit. 476.
Rapports : Grég. VII 130 ; Nic. Clairv. 190 ; Nic. Liège 1542. *Sources* : canonistes 129, 130. *In-*

fluence : Dante 351, 842 ; Giustiniani 1343.
Pierre Diacre 126.
Pierre de Dresde 394.
Pierre Dubois 272, 2535, 3173, 3174.
Pierre l'Ermite 1011.
Pierre d'Espagne 315-318, 2117, 3138-3141.
Pierre d'Espagne (Pseudo-) 1500, 3090, 3115.
Pierre de Falco 332, 2032.
Pierre Garsias 1744.
Pierre d'Irlande 796.
Pierre Jean Olivi 1214.
Éd. 3158.
Littér. : mss 1689 ; florilège provençal 333 ; Comm. Sent. 332, 828 ; Postilla in Gen. 2394.
Doctr. : langues de Babel 2394 ; panthéisme 3151 ; création 1684, 3151 ; union âme-corps 2506 ; individuation 1684 ; âme-facultés 1684 ; connaissance, volonté 1684 ; Église, sainteté 2952 ; pouvoir papal 2041 ; sacrements 195, 1685, 1687 ; mariage 3150 ; liberté 332, 1686.
Rapports 332, 3151. *Sources* 332, 1129, 1684. *Influence* : XIVe s. Provence 2517, 3158 ; Arnaud Villen. 342 ; Pierre Trabibus 332, 828, 1685.
Pierre Lombard 210.
Littér. 211, 716 ; Comment. 210, 328, 1657.
Doctr. : théologie, méthode 1527, 2693, 3060 ; théologie-droit canon 210 ; interprét. Écrit. 2397 ; langues de Babel 2394 ; Dieu, infinité 1050, 1051, 1112 ; Trinité 210, 2428 ; personne 1154 ; Filioque 1531 ; inhabitation 3039 ; création 3120 ; âme 2413 ; charité 210, 2795 ; nihilisme christologique 210 ; Marie, mariage 2175 ; caractère sacramentel 673 ; baptême 724 ; eucharistie 210 ; pénitence 3008 ; ordre-épiscopat 2479 ; mariage 210, 1382, 2175, 2671 ; béatitude 310 ; morale 91 ; liberté 210, 724 ; moralité 310, 314 ; loi 2672 ; loi ecclésiast. 210 ; loi pénale 210 ; vertus 210 ; vertus cardinales 210, 724 ; péchés héréditaires 2319 ; justice 210, 2029 ; aumône 210, 1049 ; repos dominical 1790.
Rapports : Alex. Hales 767 ; Maurice Sully 3061 ; Odon Ourscamp 3048 ; Rob. Melun 2419 ; Roger Bacon 1682. *Sources* : Aug. 789, 1049, 2175, 2319, 2795 ; Cicéron 210 ; Grég. Gr. 91 ; Nic. Liège 1542. *Influence* : moyen âge Suède 723 ; XIIIe s. 1085 ; Alb. Gr. 3090 ; Arno Reichersb. 3015 ; Érasme Mont-Cassin 210 ; Gerhoh Reichersb. 211, 3015 ; Guy Faba 775 ; Jean Farne 376 ; Jean Hus 3210 ; Martin Léon 751 ; Pierre Castrovol 417 ; Raym. Lulle 1220 ; Ps.-Remi Auxerre 700 ; Rufin (décrét.) 1069 ; Thom. Aq. 210, 314, 789, 805, 2479 ; Vaudois 3053 ; Yo entendo de dire 3209, 3210.
Pierre de Londres 91.
Pierre López de Ayala 1283.
Pierre de Luna voir Benoît XIII.
Pierre le Mangeur
Biogr. 1066.
Littér. 731, 3055.
Doctr. : langues de Babel 2394 ; sacrements 683 ; pénitence 3008.
Sources 1066, 1540.
Pierre de Marca 101.
Pierre de Maricourt 1682, 2038.
Pierre Martyr 1071 ; voir Vermigli.
Pierre da Moglio 2562.
Pierre de la Palu 1249.
Pierre de Pilichsdorf 395.
Pierre Pinchar 1268.
Pierre de Poitiers
Littér. 245, 2420.
Doctr. : Dieu, attributs 1050 ; Trinité, inhabitation 3039 ; pénitence 3008 ; morale 91 ; péché 1589.
Sources 91, 200, 1951.
Pierre Regalado 1197.
Pierre de Riga 1091, 1969, 2660.
Pierre de Rûa 1361.
Pierre de Saint-Jean de Sens 200.
Pierre Soproni 2576, 2581.
Pierre de Soto 1340.
Pierre Sutton 2538.
Pierre de Tarentaise 328, 2672, 3086, 3138, 3142.
Pierre Thomas (carme, † 1366) 1257.
Pierre Thomas 2058.
Pierre de Tolède 200.
Pierre de Trabibus 332, 828, 1685, 1686, 1687.

Pierre Valdès 1023, 1071, 1941, 2426, 2937, 3076.
Pierre des Vaux-de-Cernay 2432.
Pierre le Vénérable 200.
Biogr. 201, 3021.
Littér. 203.
Doctr. : théologie, nature 142 ; mariologie 623 ; eschatologie 202 ; culte de Marie 623 ; érémitisme 200 ; spiritualité 2937.
Rapports 1908.
Pierre de Vienne 1577.
Pierre de Villacreces 1197.
Pierre de Vinea 775.
Pierre de Waghenare 1193.
Piesch H. *Aufstieg des Menschen zu Gott 3180.*
Pinard de la Boullaye H. *Style de S. Ignace 2153.*
Pincherle A. *Sources platoniciennes de l'augustinisme 2231.*
Pinckaers S. *Nature vertueuse de l'espérance 3086.*
Pindare 2222.
Pinea R. *Erasmus and More 3245* ; *Thomas More 1354.*
Pini V. *Guidi Faba 775.*
Pink H. L. *Decretum Manuscriptis in Cambridge 3040.*
Pintard (abbé). *Mater viventium 1780.*
Pinto, J. Barbosa. *S. Agostino e a imortalidade de alma 2809.*
Pinto M. *Valor teológico de la liturgia 2182.*
Piolanti A. *Cristo totale in S. Agostino 2231* ; *Purgatorio 467.*
Pirotta A.-M. 1670.
Pisanelli 3254.
Pistle of Discrecioun of Stirings 375.
Pistle of Preier 375.
Pitra J. B. 1479, 3048.
Pitt W. E. *The Anamneses 926.*
Pivec K. 3217.
Plagnieux J. *Le chrétien en face de la loi 2344* ; *Erreurs nestorienne et pélagienne 2323* ; 2226.
Planctus Mariae 1703.
Plantin Chr. 2600.
Platon
Comment. : Timée 197, 718, 999, 1811 ; *trad. latines* 400, 1052.
Doctr. : existence de Dieu 6 ; temps 1439 ; accident subsistant 2482 ; loi naturelle 2181.
Influence 469, 474 ; antiq. 888 ; Ier-IIIe s. 483 ; moyen âge 152 ; moyen âge Espagne 641 ; XIIe s. 677, 718 ; Renaissance 401 ; XVIe s. France 2616 ; Alfred Gr. 106 ; Ambroise 1818 ; Aug. 528, 530, 564, 677, 1437, 1561, 2231, 2295, 2299, 2330, 2770, 2795, 2809, 2824 ; Bern. Clairv. 564 ; Boèce 677 ; Bonav. 1638 ; Chalcidius 1811 ; Coluccio Salutati 2562 ; Dante 2055 ; école Chartres 242 ; Gilles Viterbe 430 ; Guill. Conches 1561 ; Henri Bate 3157 ; Henri Gand 2505, 3175 ; Jean Sècheville 331 ; Justin 490 ; Manegold Lautenbach 999 ; Marsile Ficin 1747 ; More 2126 ; Pétrarque 3199 ; Remi Auxerre 106 ; Tertullien 2706 ; Thom. Aq. 1139, 1140, 1178 ; voir aussi Platonisme.
Platonisme 279, 483 ; antiquité 2173 ; moyen âge 2078 ; XIIe s. 677, 718, 1609, 1539 ; XIIIe s. 3073 ; XIVe-XVIe s. 3185, 3186 ; fin XVe s. Florence 427 ; Alain de Lille 1609 ; Alb. Gr. 1655 ; Ans. Cant. 2974 ; Aug. 570, 2231, 2762, 2763, 2865 ; Bérenger Tours 2974 ; Bonav. 1124 ; Calcagnini 435 ; Celse 493 ; Dante 3170 ; école Chartres 1027, 2974, 3024 ; Figliucci 439 ; Fulbert Chartres 2974 ; Gilb. Porrée 3037 ; Henri Gand 2040 ; Javelli 439 ; Justin 907 ; Manegold Lautenb. 2974 ; Marguer. Navarre 438 ; Thom. Aq. 1139, 1140, 2472 ; voir aussi Platon, *Influence.*
Platzeck E. W. *Lulls Auflassung von der Logik 1222* ; *Das Sonnenlied des hl. Franziskus 762.*
Plaute 917.
Plé A. *Mysticism and Mystery 1794.*
Plenkers H. 2360.
Pleur de sainte Ame 3160.
Pline l'Ancien 909, 1025, 1770.
Pline le Jeune
Littér. 2687.
Influence : Coluccio Salutati 2562 ; Isid. Sév. 646 ; Juniano Maio 419.
Plotin
Rapports : Chalcidius 1811. *In-*

fluence : XII^e s. 1537 ; XII^e-XIII^e s. 1050 ; Ambroise 2242 ; Aug. 544, 545, 564, 570, 944 ; Avicebrol 1536 ; Aug. 2237, 2238, 2269, 2292, 2295, 2299, 2749, 2762, 2763, 2787, 2788, 2791, 2799, 2806, 2809, 2825, 2826, 2837, 2897 ; Bern. Clairv. 564 ; Dante 2055 ; école Chartres 242 ; J. Tauler 3194 ; Rob. Grosset. 3091.
Plotzke U. *Eckhart der Prediger 3180.*
Plutarque 242, 483, 2246, 2573.
Plutarque (Pseudo-) 1801.
Poème moral 3187.
Pöppel K. G. *Nicolaus Cusanus 410.*
Pogge 408, 1734, 2573, 3212, 3213.
Pogge (Pseudo-) 3212, 3213.
Poggiaspalla F. *Chiesa e participazione alla guerra 2712 ; Condotta della guerra 1067.*
Pohl E. K. *Eckehart, Ausgewählte Predigten und Traktate 3179.*
Polatucci M. 2638.
Pole (Réginald) 2170, 2171.
Poletti V. *Pier Damiani 133* ; 129, 134.
Politien (Ange) 427, 2605.
Polman P. *Réforme catholique 1770.*
Polybe 2121, 2609, 2610.
Polycarpe 1795, 2188.
Pomponazzi (Pierre) 429, 1307, 1762.
Ponce de Cluny 1908.
Ponce de Melgueil voir Ponce de Cluny.
Pond K. *Bernardino de Laredo 2617.*
Pontano (François) 3230.
Pontano (Jean Jovien) 419, 878, 2635.
Pontifical d'Apamée 2969.
Pontifical romano-germanique 1477.
Pontifical de Sens 1477.
Pontificale Romanum 2202, 2203, 2969.
Pontificale Toletanum 1514.
Popán F. *Crítica histórica según Melchor Cano 2635 ; Historia y teología según Melchor Cano 2636.*
Poppi A. M. *Corpo mistico in S. Agostino 2869.*
Porcel O. M. 638.
Porcellio de' Pandoni 1318.
Porphyre 1393, 2708.
Influence : Ambroise 2242, 2243 ; Ambrosiaster 1820 ; Aug. 2231, 2237, 2238, 2242, 2243, 2268, 2280, 2862 ; Boèce 604 ; Chalcidius 1811.
Porter H. B. *Rite for Anointing 97 ; Rites for the Dyings 1497.*
Poschmann B. *Busse u. Letzte Ölung 463* ; 464, 504, 995, 1787.
Possidonius 1811, 1877, 2295, 2656.
Possidius 2239, 2741.
Pou y Martí G. M. 3258 (v. errata).
Pouillon H. 3103.
Poulsen F. *S. Augustin et ses élèves 529.*
Pourrat P. 54.
Pozzi G. *Bonsignore de' Bonsignori 1255 ; Roberto de' Bardi 1254.*
Pozzi J. P. *De episcoporum transmigratione 1503.*
Pratesi R. *Canonizzazione di S. Giovanni da Capistrano 2581 ; Lettera della Signoria di Firenze 2582.*
Pratt R. A. *Chaucer and Isidore 2092.*
Prausser (Jean) 2107.
Praxéas 924.
Préaux J.-G. *Le Bruxellensis 9565-66 : 72 ; Épisode augustinien du « tolle, lege » 2246* ; 2247.
Prédicateur de Saint-Georges 2503.
Preisendanz K. *Reginbert von der Reichenau 1881.*
Présocratiques 1178.
Prete S. *Sulpicio Severo 939.*
Prévostin de Crémone 684, 1611, 2420, 2425, 3008, 3039.
Prierias (Sylvestre) 1340.
Primasius d'Hadrumète 516.
Primov B. *Popelikani 1953.*
Prina E. 1843.
Priscien 145, 3037.
Priscillianisme 1, 1411, 1412, 1836, 2213, 2729.
Priscillien 511, 2213.
Privilegium Latharrianum 1887.
Privilegium Ludovicianum 1887.
Privilegium Ottonis 1887.
Proba 2201.
Probst J. H. 3159.
Proclus
Éd. 1053, 3144.
Littér. : trad. lat. 822, 3144.
Rapports : Liber de causis 1135 ; Thom. Aq. 800. *Influence* : Avicebron 1536 ; Coluccio Salutati 2093 ; Denys Chartreux 1053 ; Guill. Moerbeke 1663 ; Jean Tauler 3194 ; Liber

de causis 1945 ; Thom. Aq. 1135, 1663 ; Vat. Reg. lat. 1382 : 1053.
Procope de Gaza 2482.
Proença J. C. *Santo Agostinho 57.*
Profili L. *Spiritualità di S. Bonaventura 1649.*
Properce 2562.
Prosdocimi L. *Manoscritti di Uguccione da Pisa 3040.*
Prosper d'Aquitaine
Doctr. 446, 595, 596, 2323, 2653, 2901.
Sources : Aug. 595, 2323, 2883, 2903.
Prosper de Reggio Emilia 1115.
Proverbes Seneke 738.
Prudence
Littér. 107, 937, 2732, 2733, 2975.
Doctr. 446, 2222, 2223, 2374, 2734, 2735.
Rapports. Sources 2212, 2222, 2223, 2224. *Influence* 976, 1025.
Prümmer D. 1659.
Przywara E. *Das Gnoseologisch-religiöse bei St. Augustin 2814.*
Psellos voir Michel Psellos.
Ptolémée (roi d'Égypte) 906.
Ptolémée (Claude) 1053, 1682, 1877.
Ptolémée de Lucques 801, 3110, 3167.
Publius Syrus 244.
Puccetti A. *Visione di S. Catarina 1266.*
Puech H. C. *Codex Jung 497* ; *L'entretien d'Origène 1817* ; *Jung Codex 1407.*
Pufendorff S. 625.
Pugliese Cavatelli M. 902.
Pythagore 1860, 2672.
Pythagoriciens 2295.

Q

Quadrio G. *Assunzione di Maria 455.*
Quaestio in utramque partem 1849.
Quaestiones in De anima (Clm 9559) 950.
Quaestiones in Librum de causis 2039, 2040.
Quaestiones Orosii et responsiones S. Augustini 2352.
Quaglia O. *Due crisi storiche 210.*
Quant li solleiz 2201.
Quasten J. *Ildefons von Toledo 1476* ; *Passio Perpetuae et Felicitatis 500* ; *Taufexorzismus bei Augustinus 2340* ; 561.
Quentin H. 1804.
Quera M. *Derecho de María a la inmortalidad 2864.*
Queste del Saint Graal 1596, 1597.
Quétif J. 3191.
Quicherat J. 1294.
Quiles I. *Iluminación agustiniana 2841* ; *Interioridad agustiniana 2831* ; *Interioridad en el diálogo agustiniano « Del Orden » 2832.*
Quiñones (François de) 2183.
Quint J. *Eckhart, Deutsche Predigten 1709* ; *Eckhart, Predigten 358* ; 360, 2597.
Quintilien 500.
Influence : XII^e s. 1528 ; moyen âge 2368 ; Aug. 2231 ; Floril. mor. Oxon. 244 ; Jean Ruiz 366 ; Vinc. Lérins 578.
Quispel G. *Codex Jung 497* ; *Concetto dell' uomo 2656* ; *Jung Codex 1407* ; *Luikse « Leven van Jezus » 2444* ; *Meristae 908.*
Quodvultdeus 446, 1837, 2208, 2340, 2883.

R

Raban Maur 984, 2938.
Biogr. 2960.
Doctr. : théologie-sciences 1876 ; philos. chrét. 1458 ; interprét. Écrit. 91 ; philos. de l'hist. 446 ; incarnation 21 ; Marie, mariage 2175 ; Église-État 2726 ; eucharistie 2381 ; mariage 2175 ; morale 91 ; péchés héréditaires 2319.
Rapports 2092. *Sources* 91, 2726, 2903. *Influence* 1025, 1579.
Raban Maur (Pseudo-) 980.

Rabelais (François) 424.
Rabinowitz L. M. 3055.
Rabotti G. *Codici del Decretum 3040.*
Raby F. J. E. *Philomena 826* ; 1680.
Racette J. *De Trinitate de S. Augustin 2792.*
Radulphe voir Raoul.
Ragazzini S. M. *Ispirazione bonaventuriana del Purgatorio 1706.*
Rahner H. *Betrachtungsmethode des hl. Ignatius 2627* ; *Cor Jesu 1791* ; *Geist und Kirche 1764* ; *Griechische Mythen 1771* ; *Ignatius und Philipp Neri 1371* ; *Schiffbruch 9* ; *Unterscheidung der Geisten 1371.*
Rahner K. *Busse bei Tertullian 499* ; *Geist in Welt 2015* ; *Ignatianische Logik 1371* ; *Virginitas in partu 2662.*
Rainaldi L. *Autografo della « Vita civile » 2108.*
Rainier de Ponza 3065.
Ralph Kelly 1716.
Ramanuja 1031.
Rambaut-Buhot J. *Gratien et le droit romain 1046.*
Ramos y Loscertales J. M. *Priscilliano 2213.*
Rangoni Machiavelli L. 2638.
Ranke F. 395.
Ranke L. 2611.
Rano Gundin B. *Tomás de Villanueva 2143.*
Raoul Ardent 2424, 3008.
Raoul Glaber 116.
Raoul de Hotot 1205.
Raoul de Laon 1018, 1897.
Rapicano (Nardo) 419.
Rapisarda C. *Prudenzio e la lingua greca 2733.*
Rapisarda E. *Boezio, Gli opuscoli teologici 603* ; *Consolatio Poesis in Boezio 2921* ; *Praefatio di Prudenzio 2732.*
Rasi P. *Conclusione del matrimonio 2671.*
Rast J. 2430.
Ratcliff E. C. 1409.
Rath W. *Bernardus Silvestris 1538.*
Rathier de Vérone 108.
Ratramne de Corbie 64, 1542, 2353, 2381.
Ratzinger J. *Augustins Begriff der Confessio 2342* ; *Einfluss des Bettelordensstreiter 1646* ; *Kirchenbegriff des Tyconius 2214.*
Rau R. *Universität Tübingen 1742.*
Rayez A. *Direction spirituelle 895* ; *Dominique de Domenichi 871* ; 885.
Raymo R. R. *Nigel de Longchamps, Speculum stultorum 3064.*
Raymond I. W. *D'Ailly's « Epistola diaboli » 864.*
Raymond Attanulfi 1627.
Raymond de Capoue 1719.
Raymond Despont 847.
Raymond Lulle 3159.
Éd. : Opera Messanensia 1701 ; Opuscula Messanensia 345, 838 ; Vita coetània 1219 ; trad. Desconhort 346 ; trad. Libre de l'orde de cavalleria 1215.
Littér. : langue 1220 ; écrits censurés 2141 ; Blanquerna 1217, 1218 ; De convenientia fidei et intellectus 2564 ; Desconhort 346 ; Libre de l'orde de cavalleria 1215, 1216 ; Liber de quinque sapientibus 1218 ; Opera Messanensia 1701.
Doctr. : théologie, notion 1223 ; théologie-philos. 1222 ; théologie-sciences 347 ; apologétique 1224 ; chrétiens-pensée païenne 1460 ; langues de Babel 2394 ; Christ 1225, 1226, 1622, 1702 ; mariologie 1622, 3081 ; primauté papale 1227 ; vie active-contemplative 839 ; notion de perfection 1221 ; spiritualité 2937.
Rapports : Bern. Clairv. 1216 ; J. D. Scot 1225, 1226. *Sources* : Ans. Cant. 1702 ; Arabes 346 ; Bonav. 1220, 1702 ; cisterciens 1219 ; P. Lombard 1220. *Influence* : moyen âge Espagne 1411, 1412 ; XVI^e s. Espagne 2116 ; J. D. Scot 1702 ; Nic. Cues 1701 ; Rodolphe Agricola 1732.
Raymond Lulle (Pseudo-) 347, 348.
Raymond de Marseille 1027.
Raymond Martin 1759.
Raymond de Peñafort
Biogr. 1185, 1186.

Doctr. : pape 1187 ; Église-État 1187 ; pénitence 2430 ; mariage 756 ; repos dominical 1790 ; prêt à intérêt 817.

Rapports : Alphonse X 816, 321. *Influence* 2588.

Raymond Rigaud 1689.

Raymond de Sabunde 2141.

Raymond de San Germano 820.

Raymond VII de Toulouse 1968.

Raynaldi O. 3184.

Raynes E. M. *Aelfric 111.*

Raynier Sacconi 1982.

Raynier Sacconi (Pseudo-) 1982.

Reade W. H. V. *Christian Challenge to Philosophy 2173.*

Reardon B. M. G. *St. Augustine 1.*

Recio A. *La Observancia en España 1197.*

Reedijk C. 2131.

Reeves M. *The Figurae of Joachim of Fiore 1082* ; *Joachimist Expectations 1199* ; *Libro delle Figure II 1080* ; *The Seven Seals in Joachim of Fiore 743.*

Reformatio Sigismundi 1728.

Réginald de Piperno 285.

Réginbert de Reichenau 608, 1881.

Réginon de Prümm 95.

Regnault L. *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne 2625.*

Regula Ferioli 77.

Regula franciscana 764.

Regula Lerinensis 2360.

Regula Magistri

Littér. 1, 1850, 1851, 2360, 2927 ; auteur 621 ; langue 2927.

Doctr. : grâce, nécessité 961 ; profession second baptême 2365.

Rapports : Benoît Nurs. 77, 78, 614, 961, 962, 1850, 1851, 2360-2362 ; Cassiodore 621, 961, 1850, 1851, 2927.

Regula puellarum 2260, 2261.

Regula sanctorum Patrum 2927.

Regula Stephani et Pauli 2364.

Reifferscheid A. 932.

Reimherr O. *Irenaeus and the Creation 919.*

Reindel K. *Gedichte des Petrus Damiani 127.*

Remi d'Auxerre

Doctr. 196 ; théol. de l'hist. 446 ; arts libéraux 2968 ; S. Esprit 999 ; création 999 ; mariologie 2175 ; repos dominical 1790.

Sources : Boèce 106, 999 ; J. Scot Érig. 661, 2968 ; Platon 106. *Influence* : Gilb. Porrée 196 ; Hugues S. Vict. 2968.

Remi d'Auxerre (Pseudo-) 700.

Remi de Florence 853.

Remi de Reims 1479.

Remigio de' Girolami 3167.

Renan E. 649.

Renaudet A. *Église et Université 1330* ; *Érasme et l'Italie 2130* ; 433, 2131.

Renner P. *Klosterpredigten 2107.*

Responsio Iohannis et Seyfridi 1071.

Resta R. 1044.

Reuchlin (Jean) 1742, 1759.

Révah I. S. *João de Barros, Diálogo evangelico 1759.*

Reviglio della Veneria C. *Inquisizione medioevale 2431.*

Rex pacificus 2962.

Rey Altuna L. *Actitud estimativa de lo bello en S. Agustín 2800* ; *Forma estética del universo agustiniano 2799.*

Reynders B. 1798.

Reynolds A. M. *Julian of Norwich, A Shewing of God's Love 862.*

Reynolds E. E. *St. John Fisher 1349* ; *St. John Fisher 1754.*

Reypens L. *Dieu 481.*

Rheinfelder H. *Dantes Himmelsleiter 842.*

Rhetorica ad Herennium 2241.

Rhodes D. E. *Pseudo-Augustinian Text 2352.*

Ribaillier J. *Richard de Saint-Victor, De Trinitate 1063.*

Ricard R. *Expérience mystique de S. Ignace 2158* ; *Ferdinand de Portugal 1301* ; *S. Ignace dans la spiritualité espagnole 2626* ; 641.

Ricci P. G. « *De casibus* » *del Boccaccio 2079* ; *Tradizione manuscritta del « De remediis » 2077, 3196* ; 3197.

Riccio S. *Sociologia antoniana 265.*

Ricciotti G. *Vas d'elezione 3169.*

Richard II d'Angleterre 1722

Richard Billingham 2509.

Richard Cœur de Lion 1947.

Richard Conington 1689.

Richard d'Erfurt 374.

Richard Fishacre
Éd. 1089, 1112.
Littér. 761.
Doctr. : théologie, méthode 1085 ; Dieu, attributs 1109, 1111 ; Trinité, inhabitation 3039 ; matière spirit. 782 ; mariologie 1626.
Richard FitzRalph 1716.
Richard de Fournival 1682, 1980.
Richard Godmersham 396, 1965.
Richard Kilmington 1260.
Richard Knapwell 319, 825.
Richard de Maidstone 1275.
Richard de Mediavilla
Littér. 1194.
Doctr. 338, 782, 1196, 2032, 2033, 3176.
Rapports 332. *Sources* 782, 1196.
Richard de Méliton 1129.
Richard Rolle 857.
Éd. 371, 849, 850, 1715.
Littér. 370, 371.
Doctr. : vie active-contemplative 839 ; extase 850.
Rapports 826, 1720.
Richard Rufus 269, 3039.
Richard de Saint-Laurent 1780.
Littér. 3101.
Doctr. : mariologie 1631, 1632, 1981, 2445-2447.
Richard de Saint-Victor
Éd. : De Trin. 1063, 3049 ; Liber except. 1579 ; trad. florilèges 729 ; Benjamin minor 1580.
Littér. : Allegor. in N. T. 694 ; Benjamin minor 1580 ; comm. Prophètes 1064 ; De contemplat. 2405 ; De Trinit. 1063 ; Liber except. 1579 ; sermon Misit Herodes 1940.
Doctr. 1872, 3050 ; théologie, nature 730 ; science-foi 3049 ; interprét. Écrit. 1769 ; langues de Babel 2394 ; Trinité 3049 ; personne 768, 1154 ; connaissance 3026 ; charité 1126 ; mariologie 52, 1780 ; pénitence, ministre 3008 ; indulgences 1787 ; liberté 3026 ; spiritualité 2937 ; mystique 730 ; contemplation 729, 1065, 3026.
Rapports : Ans. Cant. 1525 ; Bern. Clairv. 1063 ; Gilb. Porrée 1063 ; Hugues S. Vict. 730 ; P. Abélard 730, 1063. *Sources* 1063, 1579, 3049 ; Aug. 1063 ; augustinisme 1063 ; Bern. Clairv. 1579 ; Hugues S. Vict. 1065 ; néoplatonisme 1063. *Influence* : moyen âge Allem. 1120 ; XIVe s. Anglet. 1580 ; Alex. Halès 768 ; Hadewych 1628 ; Pierre Castrovol 417 ; Rich. S. Laurent 2445 ; Robert Grosset. 1630.
Richard Snedisham 2053.
Richard Suiset 2509.
Riche P. *Écoles publiques 517.*
Riché P. 101.
Ridolfi R. *Bibbia postillata dal Savonarola 1746 ; Life of Savonarola 3231 ; Passione di Gesù Cristo 2575 ; Savonarole 873 ; Vita di Savonarola 872 ;* 2603.
Rieder K. 2503.
Riedlinger H. *Makellosigkeit der Kirche 2952.*
Rigobello A. *Conocimiento en S. Agustín 2817.*
Rigobert M. *Jacques de Viterbe 2514.*
Rijmersdael A. *Gerhohi Reichersbergensis Opera II 223.*
Riley L. J. *Mary's Coredemption 459.*
Rintelen F. von. *Bonitas creationis-bonitas Dei 2790.*
Riphée 351.
Rituale Romanum 2203, 2511.
Rituel roman de Lyon 1598.
Ritzenfeld A. 1053.
Riudor L. *Concepción inmaculata de María 3005 ; María en Eadmero 691.*
Rius Serra J. *Raimundo de Penyafort, Diplomatario 1185 ;* 1186.
Rivera A. *Mariología de San Bernardo 180 ; Milagro de Caná 30.*
Rivers (Anthony Woodwille, comte) 415, 416.
Robert J.-D. *Connaissance chez S. Thomas 2489 ; Synthèse métaphysique de S. Thomas 2464.*
Robert P. *Philosophie bonaventurienne 1124.*
Robert Ier roi de Naples 820.
Robert II le Pieux 671.
Robert d'Arbrissel 123.
Robert de' Bardi 1254, 2748.
Robert de la Bassée 764.
Robert de Bridlington 340.
Robert de Châtillon 200.

Robert de Colletorto voir Robert d'Orford.
Robert de Courçon 683, 1912, 3008.
Robert Cowton 1626, 2052, 2053.
Robert de Flamborough 2425.
Robert Grosseteste
Éd. 1114, 3090.
Littér. 1084 ; connaissance de l'hébreu 1113 ; Comm. Phys. 1630 ; trad. J. Damascène 1070 ; traduction Ps.-Denys 1500, 1977.
Doctr. 1872 ; Dieu 3090 ; beau 3103 ; hylémorphisme 782 ; illumination 3091 ; mariologie 1114, 1205, 1626 ; Église-État 3126 ; vision béatifique 3115.
Sources 1630, 3091 ; Ps.-Denys 958. *Influence* : école francisc. Oxford 1626 ; Jean Russel 340 ; Roger Bacon 1682, 2038.
Robert d'Herford 319.
Robert Holcot 367, 1094, 2069, 2070, 2074.
Robert Kilwardby 2394, 2455, 2501, 2504.
Robert de Melun
Éd. 679.
Doctr. : langues de Babel 2394 ; Dieu 1050 ; Trinité 1531, 3039.
Sources 2419.
Robert de Naples 3200.
Robert d'Orford 825, 3175.
Robert Pulleyn 1527, 3008.
Robert Pynk 1258.
Robert de Saint-Pair 2425.
Robert de la Vernusse 257.
Robertelus 2635.
Robertson I. W. 2996.
Robertus a S. Teresia a Iesu Infante. *De habitibus 2010.*
Robilliard J.-A. *Hugues de Saint-Victor 2405.*
Robinson J. A. 912.
Robinson (Ralph) 3244.
Robleda O. *Aequitas 2496.*
Robles (Jean) 751.
Robles L. 2094.
Robres R. *Cosme Palma Fontes 1379.*
Robson C. A. *Maurice de Sully 3061.*
Roca Garriga P. 2920.
Rocco H. *Pecado mortal 1340.*
Rochais H.-M. *Defensoriana 973* ; *Defensoris Locogiacensis Liber scintillarum 1479* ; *Florilège pour Alagus 102* ; *Prières et moralités 1748* ; *S. Bernardi Opera I 706* ; *II 1553.*
Roché D. *Cathares albigeois 238* ; *Cathares et école de Chartres 242.*
Rochibaud J. A. *Immaculate Conception 2944.*
Roditi E. *Breviario de amor 1232.*
Rodolphe Agricola 88, 3205.
Rodolphe IV d'Autriche 3074, 3195.
Rodolphe de Habsbourg 3138.
Rodrigue de Anaya 1758.
Rodrigue Borgia voir Alexandre VI.
Rodríguez F. *Concilio de Ferrara-Florencia 1729.*
Rodriguez-Grahit I. *Ignace de Loyola et Montaigu 2147.*
Rodríguez Rodríguez I. *Egidio Romano y la exención religiosa 3164.*
Rodzianko W. *Filioque 1.*
Roemans R. *Mystiek en geestelijke lyriek 270.*
Roger l'Anglais 1207.
Roger Bacon 1682.
Bibliogr. 1681.
Biogr. 2038.
Littér. 1084, 2038.
Doctr. 1872 ; foi-raison 1445, 2038 ; langues de Babel 2394 ; matière spirituelle 782 ; Église 1445.
Rapports : Bonav. 1189 ; Guill. Moerbeke 822 ; Léonard Vinci 427 ; Siger Brab. 1189. *Sources* : Bonav. 782 ; Pierre Maricourt 2038 ; Robert Grosset. 2038. *Influence* : Quaest. in Librum de causis 2039.
Roger Cradock 1716.
Roger de Hoveden 1947.
Roger Marston 332, 1129, 1626.
Roger Marston (Pseudo-) 2032.
Roger de Sainte-Frideswide 3190.
Roger de Salisbury 2976.
Rogers E. F. 2129.
Roguet A.-M. *S. Thomas, L'eucharistie I 3128.*
Roland Bandinelli voir Alexandre III.
Roland de Crémone 769, 1089, 2420, 3039.
Roland-Gosselin B. 284.
Roland-Gosselin M.-D. 306.
Rolando G. M. 1816.

Romaín de Rome 145, 2501.
Román de la Inmaculada. *Los alumbrados 1333* ; *Vida espiritual según S. Agustín 2892.*
Roman de vrai amour 3160.
Romanien 2883.
Romeyer B. *Kierkegaard devant Augustin 535* ; *Augustin est-il philosophe 2277.*
Romuald (S.) 842, 2937, 2985.
Rondet H. *Christ nouvel Adam 59* ; *Cor Jesu 1791* ; *Exégèse augustinienne 2231* ; *La nouvelle Ève 1781* ; *Richesse et pauvreté dans S. Augustin 2880* ; *Théologie de la grâce chez Augustin 2320* ; *Vanité dans S. Augustin 2347* ; 1144, 1453, 2306.
Roos H. *Eckeharts Trostbuch 1240* ; *Grammatik im Lehrbetrieb 3001.*
Roper (Marguerite) 1356.
Roques R. *Connaissance de Dieu et théologie symbolique 3016* ; *Richard de S. Victor, Liber exceptionum 3050* (*CR*).
Rosati M. *Teologia sacramentaria 1894.*
Rosato L. *De immaculata conceptione secundum Petrum Aureoli 2058.*
Roschini G. M. *Mariologia Alberti Magni 1131* ; *Radulphus de Hotot 1205.*
Roscelin de Compiègne 133, 2967.
Rosenberg A. *Joachim von Fiore 248.*
Rosenthal F. *Christian Hebraists 55.*
Rosmini A. 3102.
Ross D. 231.
Ross J. F. *Theory of Analogy of St. Thomas 2469.*
Rossi A. M. 2638.
Rossi G. F. *Alano di Lilla autore della « Summa Totus homo » 749* ; *El Codice Paris Nat lat. 14546 : 802* ; *Le « Concordanze » di S. Tommaso 824* ; *Concordanza tomista 3136* ; *Discordanza o concordanza tomista 823* (*CR*) ; *S. Savino 940* ; *Scrittura inintelligibile di S. Tommaso 799* ; 747, 748, 1165.
Rota (Julius Marcianus) 963.
Roth D. *Mittelalterliche Predigttheorie 1334.*
Roth F. *Epitaph of Jacques Legrand 1289* ; *Jacques Legrand 1290.*
Rothe R. 485.
Rousseau F. 1025.
Rousseau J.-J. 1445.
Rousseau M. J. J. *Fulcoii Belvacensis De nuptiis Christi et Ecclesiae 2987.*
Rousseau O. *Incarnation et anthropologie 507* ; *Monachisme et vie religieuse 79* ; 183.
Rousseau P. *Connaissance de Dieu selon S. Anselme 2997.*
Rousselot P. 477, 944, 1126.
Rousset P. *Idée de croisade 1513.*
Rovella G. *Memoria e ricordo 2312.*
Rowe J. G. *Papacy and Greeks 1909.*
Rozsaly F. *Translation of « De sacramentis » 159.*
Rubert y Candáu J. M. *Ética en el Ockhamismo 2541.*
Rubió F. *Egidio Romano en la literatura castellana 3165.*
Rubió L. *San Paciano 1814.*
Ruch M. *Consulares philosophi 2273.*
Rudolf R. *Thomas Peutner 398.*
Rüegg W. *Salutatis « De fato et fortuna » 2093.*
Ruello F. *Albert le Grand sur les Noms divins 278* ; *Divinorum nominum reseratio 3090* ; *Terme Ἀγαθοδότις 1500.*
Ruffini M. *Traduzione francese di Raimondo Lullo 1215* ; *Raimondo Lullo, Lo Sconforto 346.*
Rufin (décrétiste) 227, 233, 1069, 1606, 1912, 2672.
Rufin d'Aquilée
Littér. 938 ; trad. Adamantius 2736 ; Grég. Naz. 2226 ; Origène 1429, 2201 ; Sextus 2691.
Doctr. 446, 941.
Rapports 2225, 2351.
Ruh K. *Bernards, Speculum virginum 1021* (*CR*) ; *Bonaventura deutsch 1120* ; *Bonaventura, De triplici via 1121* ; *Eine neue Handschrift des « Frankfurters » 2598* ; 2131.
Rulaeus Ph. 37.
Runciman S. *Crusading Idea 1693.*
Runte J. *Gottesliebe 711.*
Rupert de Deutz
Biogr. 3013.
Littér. 753, 3013.
Doctr. 88 ; théologie, nature 142, 3013 ; interprét. Écrit. 91, 2201 ; langues de Babel 2394 ; Écriture,

autorité 3013 ; Pères, autorité 3013 ; chrétiens-pensée païenne 1456 ; Trinité, missions 3014 ; S. Esprit 3014 ; philos. de l'hist. 3013 ; problème du mal 3013 ; incarnation 2201, 3013 ; rédemption 3013 ; mariologie 623, 2952 ; morale 91 ; repos dominical 1890 ; dévotion à Marie 623.

Rapports 3013. *Sources* 91, 1024, 1025. *Influence* 224, 2201.

Rupert de Saint-Laurent voir Rupert de Deutz.

Rupert II de Wittelsbach 2560.

Rupp H. *Religiöse Dichtungen 1004.*

Ruppel (Berthold) 2595.

Ruprecht D. *Tristitia 1880.*

Rush A. C. *St. Gregory the Great 637* ; *Transitus Mariae 628* ; 2659.

Russell R. 2669.

Russell-Smith J. *Ridiculosae sternutationes 112* ; *Walter Hilton 2558* ; 1047.

Russo F. *Bibliografia gioachimita 1976* (*CR*) ; *Da Gioacchino a Dante 250* ; *Gioacchino da Fiore e le fundazioni florensi 1608* ; 741, 3066.

Russo L. *Caterina Benincasa 388* ; 3257.

Rusticus de Narbonne 1428.

Rutebeuf 1117, 1191.

Ryan J. J. *Cardinal Humbert 1002* ; *Peter Damiani 129* ; 130.

Ryan L. R. *Everyman 2602.*

Ryan N. J. *Assumption 990.*

Ryan W. F. 3131.

Ryba B. *Betlemské texty 1286.*

S

Sabatier P. 261, 763.

Sabin de Plaisance 940.

Sackur E. 533.

Sacramentaire de Biasca 513.

Sacramentaire gélasien 1410.

Sacramentaire grégorien 98.

Sacramentaire léonien 584, 1410.

Sacramentum poenitentiae 3008.

Sadocites 7.

Säflund G. *De pallio 2704.*

Saffrey H. D. *S. Thomae Super Librum de causis 1992* (*CR*) ; *Thomas d'Aquin et ses secrétaires 287* ; 296, 1993, 2461.

Sage A. *S. Augustin et le « Supplices » 560.*

Sagnar F.-M.M. 494, 911.

Sagüés J. *Pecado venial 1381* ; *Pecado heredado de Adán 947.*

Saint-Germain (Christophe) 1354.

Saint-Voes B. 575.

Saitta G. 878.

Sajó G. *Boèce de Dacie et les commentaires attribués à Siger de Brabant 2036* ; 320, 821.

Sala G. *Sinderesi in S. Bonaventura 784* ; *Valore obbligatorio della coscienza 1108.*

Sala Balust L. 2650, 2651.

Salacrou A. 1328.

Salaverri J. *Sentir con la Iglesia 1373* ; *Sucesión apostólica 1446.*

Salaville S. *Mariologie byzantine et latine 2447.*

Salembier L. 864.

Salet G. *Richard de Saint-Victor, La Trinité 3049.*

Salimbene de Parme 323.

Salles A. *Rituels du baptême 503.*

Salluste 689.

Influence : Aug. 2266, 2749, 2891 ; Isidore Sév. 646 ; Juniano Maio 419 ; Vinc. Lérins 578.

Salman D. 296.

Salmon E. *Nature of Man in Augustine 541.*

Salmon E. G. *St. Thomas 303.*

Salmon P. *Interprétation des Psaumes 508* ; *Problem der Psalmen 2738* ; *Problème des Psaumes 2737* ; *Texte de Job utilisé par S. Grégoire 632* ; *Tituli psalmorum 1773* ; 1774.

Salomon R. G. *Poggio Bracciolini and Johannes Hus 3213* ; 3212.

Saltet L. 2729.

Salu M. B. *Ancrene Riwle 702.*

Salvador de les Borges. *Arnau de Vilanova moralista 1213.*

Salvatore A. *Prudentius 2224.*

Salvatorelli L. *Idee ierocratiche dei pontifici 1892* ; *Movimento francescano 261* ; 3257.

Salve Regina 1013.

Salvien de Marseille 69, 446, 2711, 2915.
Salvo Burci 1071.
Salzinger I. 1701.
Sambin P. *Storia monastica medioevale 2572.*
Sanche IV 738.
Sánchez Fraile A. *Martín Alfonso de Córdoba 2109.*
Sánchez Gómez J. M. *Pedro González de Mendosa 2639.*
Sánchez Reyes D. E. 1411.
Sánchez-Ruiz M. *Amor en el tomismo 2476.*
Sánchez y Sánchez A. M. *Canonística clásica 2402.*
Sanchis Guarner M. *Ramon Llull 1221.*
Sancipriano M. *Pensiero di G. L. Vives 2135.*
San Cristóbal-Sebastián A. *Controversias acerca de la voluntad 2032.*
St. Trutperter Hohelied 711.
Sanctitatis nova signa 1618.
Sander F. 805.
Sanders J. N. 1408.
Sandri G. *Anselmo, Proslogion, Orazioni e Meditazioni 2993.*
Sandri L. *Pensiero medievale 210.*
San Miguel J. R. *Términos « actio » y « potencia » 2788.*
Sansone G. E. *Francesco da Barberino 2534 ; Nuovo manoscritto di Francesc Eiximenis 2564.*
Santa D. S. *Spiritualità di S. Norberto 1910.*
Santifaller L. 649.
Santi Schiattesi 1320.
Santoro C. *Incunabulo postillato da Savonarola 2604.*
Santoro M. *Pace e guerra in Erasmo 3248.*
Sapida 949.
Sardi (Thomas) 1323.
Sarpi P. 3257.
Sarri F. *Matteo Palmieri 414* ; 2638.
Sarton G. 347.
Sartre J.-P. 2847.
Sassen F. *Pensée chrétienne 1770 ; Wijsbegeerte in de Nederlanden 87, 88, 2928.*
Sasso G. *Composizione dei « Discorsi » di Machiavelli 2610 ; Machiavelli e l'Anacyclosis 2121.*
Sator arepo 910, 1405, 1406, 2677-2685.
Sauser E. 2184.
Savage J. J. *Dies irae 777.*
Savini S. *Catarismo italiano 819, 1955 (CR).*
Savonarole voir Jérôme Savonarole.
Savorelli M. B. *Bernardo Silvestre da Tours 3012.*
Saxl F. *Lectures 441.*
Saxer V. *Chronique bernardine 705.*
Saydon P. P. *St. Thomas' Biblical Commentaries 1666.*
Sayings of Sint Bernard 1261.
Sbaralea J. 377.
Sborovskij A. K. *Sviatoj Iustin 1.*
Scaduto M. *Lainez e l'Indice 2141.*
Scano E. *Cristocentrismo in S. Agostino 1444.*
Scano G. *Manoscritti del Decreto nella Biblioteca Vaticana 3040.*
Schaak J. *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus 1791.*
Schade H. *Die Libri Carolini 978.*
Schäfer E. *Meister Eckehart 359.*
Schalk F. *Artes in Frankreich und Italien 3001.*
Schatzgeyer (Gaspard) 3238.
Scheeben H. C. *Katharina von Siena 1719.*
Scheffczyk L. *Trinitätslehre des Rupert von Deutz 3014 ; Wissen Christi bei Thomas von Aquin 2023.*
Scheibe F.-C. *Alcuin und die « Admonitio generalis » 657 ; Alcuin und die Briefe Karls des Grossen 1490.*
Scheidweiler F. *Novatian 1416* ; 1417.
Schelkens P. *Ecclesia Sponsa Christi 2867.*
Schelkle K. H. *Kirche und Synagoge 1431* ; 2208.
Schepens P. *L'Ambrosiastre et S. Eusèbe de Verceil 2220.*
Scherer B. F. *Tertullian's Prescription of Heresy 2706.*
Scherer E. 1817.
Scherer J. 1429.
Schiavella G. *Gregorio da Rimini 1256.*
Schillebeeckx H. 1399.
Schilling R. *Aelredus von Rievaulx 726.*
Schipperges H. *Weltbild des Petrus Hispanus 3140.*

Schmale Fr. J. *Bern von Reichenau 113* ; *Violante, La Pataria milanese 1508* (*CR*).
Schmaus A. 3255.
Schmaus M. *Augustinische Trinitätspsychologie 64* ; *Schrift und Kirche nach Heinrich von Gent 3149* ; *Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus 2052* ; 549, 950, 1531.
Schmid W. *Boethius 1* ; *Justinus Martyr 906.*
Schmidinger H. *Papstbild 3161* ; *Trattato politico 3217.*
Schmidt M. A. *Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinit. 717.*
Schmidt U. 3238.
Schmitt C. *Léonard de Giffoni 1282.*
Schmitt F. S. *Anselm von Canterbury, Cur Deus homo 2994* ; *Anselmo, Proslogion, Orazioni e Meditazioni 2993* ; *Chronologie der Briefe des hl. Anselm 1519* ; *Die unter Anselm veranstaltete Ausgabe seiner Werke 1518* ; *Frühere Anselmausgaben 1517* ; *Korrespondenz des hl. Anselm 1520* ; *La « Meditatio redemptionis humanae » di S. Anselmo 1521* ; 1524.
Schmitz Ph. *Conversatio morum 619.*
Schneemelcher W. 889.
Schneider B. *Papstgehorsamsgelübde 2157.*
Schneider M. M. *St. Bonaventure 1123.*
Schneider R. *Innocenz der Dritte 2430.*
Schneider Th. 838.
Schneyer J. B. *Codd. Vaticani latini 1135-1266 : 2436* ; *Predigtinitien 752* ; *Sermoneshandschriften der Bibliothek Basel 1532* ; *Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München 1954.*
Schober (Frédéric) 2107.
Schobinger J. P. *Vom Sein der Universalien 3119.*
Schoeck R. J. *Aulu-Gellius : A Post-Praefatio 3243* ; *More's Attic Nights 3242.*
Schoedel W. R. *Philosophy and Rhetoric 1801.*
Schöpf B. *Tötungsrecht 1789.*
Scholderer V. *An Incunabulum 293* ; *Berthold Rupper 2595* ; *First Edition of St. Augustine 1749.*
Scholz R. 383.
Schrader M. *Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard 734.*
Schramm P. 1002.
Schreiber A. *Sacrifical Smoke 67.*
Schreiber G. *Liturgie und Abgabe 110.*
Schröder W. J. *Wolfram von Eschenbach 256.*
Schütz L. *Thomas Lexikon 1996* ; 2472.
Schulte H. 889.
Schulte J. E. 1950.
Schultze A. 2711.
Schulz F. 42.
Schulze-Maizier F. 1242.
Schumacher W. A. *Sermons of St. Augustine 1835.*
Schwartz E. 76, 2188.
Schweitzer V. 1768.
Schweizer J. *Ambrosius Catharinus, Apologia 1366.*
Schweizer O. *Person bei Thomas von Aquin 2021.*
Schwendimann F. 1791.
Sciacca G. M. *Modernità di Federico II 1974.*
Sciacca M. F. *Composto humano na filosofia da S. Agostinho 2805* ; *Composto umano in Sant' Agostino 2803* ; *Compuesto umano en S. Agustín 2804* ; *Origine dell' anima secondo S. Agostino 2807* ; *S. Augustin et le néoplatonisme 2762* ; *Sant' Agostino I 944* ; 2243.
Sciamannini R. *Contrizione bonaventuriana 1640* ; *Il Dottore evangelico 262* ; *S. Bonaventura 275* ; 1641.
Scivoletto N. *Salimbene da Parma 323.*
Sclafert C. *Lettre de Hugues de S. Victor 1030* ; *Allégorie dans Hugues de S. Victor 165.*
Scimé S. *Influsso di Federico II 1974.*
Scolia Bernensia 2208.
Scotisme 463.
Sebastian W. 2660.
Seckel E. *Burchard von Worms 1505.*
Secreta Secretorum 860.
Sedulius Scottus 244, 2353, 2380.
Seebass O. 1473.
Seeberg R. 1838.
Segarra F. *Durando 1713.*
Segovia A. *Generación eterna del Hijo de Dios 1017* ; *Iluminación baptismal 489.*
Seguí G. *Ramón Llull 1219.*

Segundo de Jesús. *Concepción agustiniana de la vida espiritual 2893.*
Segre C. *Bono Giamboni 2034.*
Seibel W. *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius 1818.*
Seibt F. *Walter Map 1615.*
Séjourné P. *Conversions de S. Augustin 526.*
Seldmayer H. 1450.
Sella E. 362.
Selmer C. *Navigatio S. Brendani 2970.*
Semipélagianisme 595, 961, 1839, 2320, 2321, 2380, 2854, 2901.
Semple W. H. *Letters of St. Augustine 530.*
Senatorês caelestis aulae 120.
Senatores caelestis curiae 153.
Sénèque 1293.
Influence : XII^e-XV^e s. 738 ; moyen âge Espagne 641 ; Aug. 2246 ; Christine Pisan 2097 ; Coluccio Salutati 2093, 2562 ; Dante 3168 ; Floril. mor. Oxon. 244 ; Jean Sècheville 331 ; Juniano Maio 419 ; Martin Braga 1468 ; Prudence 2223 ; Rog. Bacon 1682 ; Tertull. 2706.
Sénèque (Pseudo-) 738, 861.
Sententiae Anselmi 678, 1915, 2398, 2399, 2400, 2401, 3008.
Sententiae Atrebatenses 1018.
Sententiae Berolinenses 2499.
Sententiae divinae paginae 2400, 3049.
Sententiae divinitatis 1527, 3008.
Sententiae Florianenses 1527, 1904.
Sententiae Magistri A. 95.
Sententiae Parisienses 1527, 1904, 3027.
Sententiae Prosperi 1542.
Sententiae Sidonis 2408.
Sententiae Udonis voir Udo.
Sententiae Varsavienses 3008.
Sepúlveda voir Jean Ginès de Sepúlveda.
Serapio de Yragui. *Realeza de María 2945.*
Sérapion 2372.
Serge I^er (pape) 654.
Seripando (Jérôme) 2139, 2161, 2647, 3254, 3256.
Sermo Clementissimus 651.
Sermo de pascha XIV ad neophytos 575.
Sermo de quolibet statu hominum 1020.
Sermones Meffreth 2595.
Sermons de S. Georges 1698.
Serratosa R. *A proposito de un libro 638.*
Sertillanges A.-D. *Filosofia di S. Tommaso 1665.*
Servius 2724.
Servus of Sint Anthonis. *Robert Grosseteste 1114* ; 958.
Setton K. M. *Emperor John VIII 2570.*
Seumois A. V. *Apostolat laïc 462.*
Ševčenko I. *Council of Florence 1299.*
Sévère d'Antioche 1476.
Severoli (Ercole) 2161.
Sextus 574, 2691.
Seyssel (Claude de) 2609, 2610.
Seznec J. 1775.
Sferrazza A. *Influsso del corpo e limiti della libertà 2026* ; *Libertà secondo S. Tommaso 2025* ; *Libertà umana 3133.*
Sharkey N. *Gregory the Great 634.*
Shea G. W. 2659.
Sheehan R. J. *Happiness According to St. Thomas 1170.*
Shelley B. L. *Authority in the Church 23.*
Shepherd A. P. 1142.
Shepherd G. *Ancrene Wisse, Parts Six and Seven 3043.*
Shiel J. *Boethius on Aristotle 604.*
Shook L. K. 2003, 3020.
Shooner H.-V. *Stegmüller, Repertorium biblicum IV-V 1995 (CR)* ; 297.
Shuman R. B. *Authorship of the « Ancrene Riwle » 193* ; *Educational Materials 194.*
Sibilia S. *Bonifacio VIII 2043* ; *Innocenzo III 1963.*
Sicard de Crémone 323, 1961, 2672.
Sichard (Jean) 2715.
Sickel T. E von 74, 649.
Sidoine Apollinaire 446, 517.
Siedlecki E. J. *Synthesis of John VI, 54-55 : 1400.*
Siewerth G. 811.
Sigebert d'Austrasie 967.
Siger de Brabant 2928.
Littér. 950, 2036.
Doctr. 88 ; averroïsme 3154 ; double vérité 1188, 1189 ; philos. chrét. 1458 ; unité de l'intellect 331.
Rapports 145, 1189.
Siger de Courtrai 88.

Sigismond (empereur) 1728.
Sigismond de Polcastris 2509.
Silk E. T. 601.
Silvain R. 2401.
Silverstein Th. *Andreas, Plato and the Arabs 728* ; *Liber Hermetis Mercurii Triplicis 697* ; 3169.
Silvestre H. *Citations et réminiscences dans Rupert de Deutz 1024* ; *Hand-List de Laistner-King 974* ; *Manuscrits de Bède 974, 2953 (CR)* ; *Misit Herodes rex manus 1940* ; *Rupert de Saint-Laurent et les classiques 1025.*
Silvestre Ier 3172.
Simancas J. G. 2650.
Simenon G. 1259.
Siméon de Suzdal 1300.
Simon J. *Sectes juives 1.*
Simon L. M. *Acte moral 314.*
Simon M. *Gilbert de la Porrée 1041.*
Simon (Maître) 2175, 3008.
Simon de Bisignano 227. 2672.
Simon Fidati de Cascia 2548.
Simon Geminius 2509.
Simon Langham 1720.
Simon de Lens 332.
Simon le Magicien 147.
Simon de Montfort 1970.
Simon de Tournai 88, 2420, 2423, 3008, 3039.
Simoncioli F. *Legge in Matteo d'Aquasparta 1691* ; *Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus 332* ; *Sermoni inediti de Matteo d'Aquasparta 2507* ; 1684, 1686.
Simone A. *Noterella dantesca 3172.*
Simonelli N. *Doctrina christocentrica S. Bonaventurae 1643.*
Simonetti M. *« De Trinitate » pseudo-atanasiano 2729* ; *Opere originali di Rufino 938.*
Simplicien 2243, 2883.
Simplicius 608, 822.
Simpson W. S. 1339.
Singer H. 1069.
Sirice (pape) 2175.
Sitwell G. *Ancrene Riwle 702.*
Sixte II (pape) 2691.
Sixte IV (pape) 2944, 2999.
Sizoo A. *Augustinus, Leven en werken 522* ; *Augustinus' bekeeringsverhaal 2241.*
Skard B. *Die Inkarnation 1779.*
Skeat T.C. *Sortes XII patriarcharum 1486.*
Skinnen J. V. *Eckhart, Selected Treatises and Sermons 3178.*
Skodborg 2549.
Sloots E. *Culte de la Vierge au moyen âge 2980.*
Smalley B. *John Ridewall 380* ; *John Russel 340* ; 679, 729.
Smaragde de S. Mihiel 91, 141, 446.
Smit G. C. *Épiclèse et théologie des sacrements 1399.*
Smith Ch. E. *Innocent III 1964.*
Smith J. J. *John Pecham Toward Monastic Houses 2504.*
Smith J. P. 1798.
Smits van Waesberghe M. *Exercices spirituels avant S. Ignace 2555.*
Smulders P. *Biecht 464* ; *Donatisme 1813* ; *Eeuwigheidsverlangen bij Augustinus 2876* ; *Philo in Irenaeus 915* ; 2231.
Snijders A. *Acolythus cum ordinatur 960.*
Socrate 397, 641, 1903.
Söderhjelm W. 150.
Söll G. *Mariologische Tradition 2658.*
Soggin J. A. *Matrimonio presso i Valdesi 3053* ; *Scritto sul matrimonio dei Valdesi 3209* ; *Scritto sul matrimonio dei Valdesi. Epilegomena 3210.*
Solà F. de P. *Realeza de María 892.*
Solà S. 2626.
Solano J. *Sagrado Corazón 1791* ; *Textos eucarísticos II 53* ; *Juan de Zumárraga 1364.*
Solente S. *Christine de Pisan, Livre de la mutacion de fortune 2096.*
Soleri G. *Studi scotisti 2527.*
Solignac A. *Formation philosophique de S. Augustin 2270* ; *L'homme pécheur d'après S. Augustin 2852.*
Somers H. 2231.
Sophocle 1178.
Soranus 2766.
Sortes XII patriarcharum 1486.
Sotillo L. R. *Culto de la Virgen 2942.*
Soto voir Dominique et Pierre de Soto.
Soullard P. *Les infidèles peuvent-ils être sauvés 1778.*
Souter A. 574, 2728.

Southern R. W. *St. Anselm and Gilbert Crispin 1534.*
Spaapen B. *Hadewijch, Brieven 1629* ; *Verfasser der « Nachfolge Christi » 1738.*
Spätling L. *Giovanni da Capistrano 2579* ; 3258.
Spanneut M. *Stoïcisme des Pères 483.*
Spargo E. J. 3099.
Speculum humanae salvationis 1265.
Speculum humilitatis 1939.
Speculum Quis ignorat 2231, 2264, 2265.
Speculum virginum 246, 247, 1021.
Spedalieri F. *Mariologia nella Chiesa d'Africa 2701.*
Speronisme 236.
Spiazzi R. M. *S. Thomae In Peri Hermeneias et Post. Analyt. Expositio 1134.*
Spicq C. 1666.
Spiel vom Antichrist 3069.
Spinelli L. *Vacanza della Sede apostolica 894.*
Spini G. 3257.
Spinoza B. 625.
Spirituels 2517, 3158.
Spirituels franciscains 364, 2601, 2937, 3158.
Spitz L. W. *Philosophy of Conrad Celtis 3234.*
Spörl J. *Augustinus 567* ; *Otto von Freising 1567.*
Sprenger (Jacques) 2107.
Squire A. *Preaching of Aelred of Rievaulx 3045* ; *Sermons of Aelred of Rievaulx 2416.*
Squitieri G. *S. Ambrogio 515.*
Stabat Mater 1618.
Stace 350, 689, 916, 2223, 3170.
Stacey J. *Theology of Wyclif 1269.*
Staehelin E. *Pius II und Basel 3228.*
Stafford A. *Angela of Foligno 2533.*
Stahl W. H. *Early Medieval Latin Science 1877.*
Stammler W. *Albert der Grosse 795* ; 92, 1862, 3152.
Standonck (Jean) 1330.
Stanislas de Znoymo 2561.
Stanley D. M. *Rivers of Living Water 1791.*
Statuta Ecclesiae antiqua 74, 465, 960, 2210, 2914.
Stauffer E. 444.
Stebler V. *Horae competentes 77.*
Stefanini L. *Problema della persona in S. Agostino 2309* ; *Problema de la persona en S. Agustín 2310.*
Stegmüller F. *Bonacursius contra Graecos 330* ; *Dietrich von Freiberg 1211* ; *Raimundi Lulli Opera Messanensia 1701* ; *Repertorium biblicum IV-V 1995 (CR), VI 2730* ; 267, 345, 374, 443, 1863, 2089, 2399, 2952.
Steidle B. *Ante unam horam refectionis 77* ; *Commentationes in Regulam S. Benedicti 77* ; *Dominici schola servitii 614* ; 2360.
Steiert B. 1774.
Stein S. *Dietary Laws 1.*
Steinen W. von den. *Canossa 674* ; *Der Kosmos des Mittelalters 2955.*
Steiner (Henri)1739.
Steiner R. *Menschheitsentwicklung 2964* ; *Philosophie des Thomas von Aquin 3114* ; *Redemption of Thinking 1142.*
Steiner W. J. *Clement VII and Francis I 1348.*
Steinmann J. *S. Jérôme 942.*
Steinmüller W. H. *Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales 3088.*
Stella P. *Critica di Hervaeus Natalis alla noetica di Enrico di Gand 3175* ; *Pietro Lombardo 210* ; *Pietro da Palude 1249* ; *Teologi e teologia 1195.*
Stelzenberger J. *Conscientia bei Tertullian 36.*
Stendhal 424.
Stepanich M. F. *Zeno of Verona 1425.*
Stevenson J. *Lactantius 1.*
Stewart M. 603.
Stiblin (Gaspar) 2637.
Stickler A. M. *Alanus Anglicus 1959* ; *Decretistica germanica 219* ; *Studia Gratiana IV 1043, V 1044, VI-VII 3040* ; 255, 2402.
Stiegler A. *Kirchliche Rechtsbegriff 2672.*
Stierli J. *Das ignatianische Gebet 1371.*
Stigall J. O. H. *Walter Burleigh 1250.*
Stockford C. 2669.
Stöferlin (Conrad) 1742.
Stöhr J. *Raimundi Lulli Opera Messanensia 1701.*

Stoelen A. *Commentaires attribués à Bruno le Chartreux 1897.*
Stölzle R. 170.
Stoïcisme 390, 401, 1445, 1788, 1811, 2078, 2181 ; I^er-III^e s. 483 ; XV^e s. Espagne 411 ; Aug. 2272 ; Tertull. 2706 ; Thom. Aq. 1178, 2463.
Stoop J. A. A. A. *Deificatio hominis in Augustinus 1838.*
Storey W. G. *Michael the Carthusian of Prague 2560.*
Strack B. *Christusleid im Christusleben 3105 ; Leiden Christi in Bonaventura 3104.*
Straub J. *Augustins Sorge um die regeneratio imperii 2890 ; Kaiser Konstantin I.*
Striedl H. *Bücherei des Widmanstetter 3255 ; Hebraica Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek 3256 ; Johann Albrecht Widmanstetter 3254.*
Strijd K. *Anselmus' « Cur Deus homo » 1015.*
Strobel A. *Katenenfragment 27* ; 912.
Strobl J. 3097.
Strohm M. *« Natura vitiata » bei Augustin 2851.*
Stromer (Frédéric) 2107.
Studium dominicain de Cologne 2510.
Stuiber A. *Doxologie 899 ; Refrigerium interim 466* ; 2199, 2200.
Stummer Fr. 1413.
Styś S. *De antithesi « Eva-Maria » 2373 ; Gallus, Interpretatio mariologica Protoevangelii 2374 (CR).*
Suárez A. *Sentidos internos 2488* ; 2922.
Suarez F. 1668, 2181, 2469, 2496, 2672, 2674, 3185.
Suárez G. *Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia 1231 ; Metafísica de Egidio Romano 1229.*
Suárez P. L. *Jacobus Pérez de Valencia 1324.*
Suelzer M. J. 80.
Suermondt Cl. 285, 286.
Suétone 1770.
Sullivan F. *Moreana 1350* ; 1351.
Sullivan M. P. *Moreana 1350* ; 1351.
Sulpice Sévère 446, 574, 939, 1025.
Summa Bambergensis 673, 1589.
Summa Breves dies hominis 2420, 2425, 3008.
Summa Contra haereticos 1611.
Summa de sacramentis 772.
Summa Deus de cuius principio 2400.
Summa Deus summe atque ineffabiliter bonus 2398-2400.
Summa Duacensis 761, 1106, 3078.
Summa Filia magistri 3008.
Summa fratris Alexandri
Littér. 1689.
Doctr. : théologie, nature 1085 ; beau 3103 ; Dieu, infinité 1109 ; personne 768 ; union hypost. 769 ; Église-État 3126 ; loi 2027, 2672, 3088 ; conscience 1108 ; liberté 3088.
Rapports 769, 771, 1089, 1979, 2437.
Summa Ne ad mensam 3008.
Summa Ne trangrediaris 3008.
Summa Prima primi 3078.
Summa Prima rerum origo 3008.
Summa Quamvis leges seculares 3078.
Summa Sententiarum
Littér. : auteur 162, 163, 1034, 1547, 3018.
Doctr. 1527, 1904, 2175, 2407, 3008.
Rapports 1542, 2403, 3019. *Sources* 1547, 2407. *Influence* 199, 2408.
Summa theologiae 1004.
Summa totius logicae Aristotelis 291.
Summa Totus homo 748, 749, 2420.
Summa Vergente 1611.
Suquia A. *Gaspar Contarini 2138.*
Suraci A. *Arnaldo da Brescia 1932 ; S. Bernardo e Arnaldo da Brescia 1924.*
Surgant (Jean Ulrich) 1234.
Surtz E. L. *Praise of Pleasure 2127 ; Praise of Wisdom 2128.*
Suter A. 2085.
Sutherland R. C., Jr. *English Conceptions of Hell 2382.*
Svoboda K. *Estética de S. Agustín 2295 ; Felicidad en S. Agustín 2875.*
Sweeney L. *Divine Infinity 1050 ; « Idealis » in Thomas Aquinas 2472 ; Infinity According to Richard Fishacre 1111 ; Liber de causis 1945 ; Lombard, Augustine and Infinity*

1051 ; *Opponents of Divine Infinity 1109*.
Sweet H. *Alfred's Version of Pastoral Care 2385*.
Swetnam J. « *In idipsum* » *in St. Augustine 2294*.
Swider L. *Horulae Matris Dei 2980*.
Swiderska H. M. *Polish Follower of Wyclif 869*.
Switalski B. W. 1811.
Sydow J. *Dekret-Handschriften in München 3040*.
Sylvestre Ier (pape) 1487, 1488.
Sylvestre II voir Gerbert d'Aurillac.
Sylvestre de Ferrare
Doctr. 2606 ; Dieu, existence 1668 ; analogie 1152, 2469, 3223 ; être 3223 ; personne 3223.
Sources 3223.
Sylvestre de Prierio 817.
Symbole des Apôtres 444.
Symbole de Nicée 1420.
Symboles de foi 487.
Symbolum Athanasianum 417, 607, 1779.
Symmaque (pape) 13, 446.
Symoens (Jean) 3148.
Symonds R. P. *Deacons 465*.
Synésius de Cyrène 2676.
Syropoulos 1298.
Szabó T. *De officio perusino Immaculatae Conceptionis 3155*.
Szenczi M. 2126.
Szövérffy J. *Hildebert of Lavardin 153* ; *Investiturstreit 119* ; *Legends of St. Peter 147* ; *Von Monte Cassino zu Westminster 120*.

T

Taborites 1415, 1507, 1721.
Tacite 578, 1770.
Taion de Saragosse 91, 102, 504, 650, 853.
Taladoire B. 1493.
Talbot C. H. *Cistercian Commentary 1613* ; *Cadogan of Bangor 1104* ; *Florilegium morale Oxoniense 244* ; *John Godart 776* ; *Library of Pontigny 713* ; *Odo of Saint-Remy 200* ; *The « Riposte » 200* ; *S. Bernardi Opera I 706* ; *II 1553* ; *The Speculum humilitatis 1939* ; 1034, 1057, 2977.
Tanchelin d'Anvers 1507, 1546.
Tancrède de Bologne 774.
Tarlazzi A. 933.
Tassi I. 2572.
Tatien 1430, 1821, 2191, 2444.
Taurisano I. 2638.
Tavard G. H. *Holy Church or Holy Writ 834* ; 1642.
Taylor A. *Dante and a Apocryphal Gospel 2056*.
Taylor J. H. *Augustine, Conf. IX, 10, 24* : *2299* ; *Augustine's De Gen. ad Litt. 531* ; *Life of Hugh of St Victor 693*.
Te Deum 2218.
Tejerina A. *Ejercicios de S. Ignacio 1767*.
Telle E. V. *Érasme et le septième sacrement 2134*.
Tellechea Idigoras J. I. *Juan Bernal Diaz de Luco 2628* ; *Textos de Carranza 1383* ; *Un voto de Bartolomé de Carranza 3260*.
Teotonio de Bragance 1759.
Térence 689, 942.
Ternus J. *Himmelfahrt Mariens 457*.
Tertullianistes 1836, 2198.
Tertullien
Éd. 925, 2702.
Littér. : langue et style 2703, 2704 ; Apolog. 923 ; Ad nat. 34 ; Ad scap. 1802 ; Ad uxor. 35 ; Contra Hermog. 33 ; De pallio 2704.
Doctr. : autorité-raison 2706 ; apologétique 909 ; révélation 1414, 2705 ; règle de foi 2653, 2705 ; chrétiens-pensée païenne 883, 1812, 2656 ; Écriture, texte 1769, 2704 ; interprétation 30, 918, 921 ; tradition 1803 ; Trinité 924 ; Verbe 2191 ; création 924 ; origine de l'âme 2807 ; philos. de l'hist. 446, 2223 ; péché originel 2196 ; foi 1769 ; mariologie 2665, 2701 ; Église 1780 ; évêque 2198 ; sacrements 13, 1843 ; confirmation 1786 ; pénitence 1, 499, 1787 ; eschatologie 31, 466, 2199 ; loi naturelle 2181, 2672 ; loi pénale

500 ; conscience 36 ; péché 1 ; martyre 2198 ; prière 2675 ; culte des morts 2199 ; superstitions 736 ; peine de mort 1789 ; devoir des citoyens 2706 ; ascèse 614 ; spiritualité 2676.

Rapports : Cyprien 2704 ; Minuc. Félix 2656 ; Posidonius 2656. *Sources* : Aristote 2706 ; Cicéron 2706 ; Platon 2706 ; Sénèque 2706 ; stoïcisme 483, 2706. *Influence* : moyen âge 2706 ; Aug. 2228, 2274, 2280 ; Jérôme 2228 ; Pélage 2351.

Testamentum Domini 465, 926, 1804, 1786, 1789.

Testamentum Leudegarii 1479.

Tester S. J. 2918, 2919.

Thaddée de Suessa 3089.

Theiler W. *Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin 2242* (*CR*) ; 2238, 2243.

Thémistius 322, 822, 1586, 2037, 3121.

Théobald de Cantorbéry 1582.

Théobald d'Étampes 2338.

Théobald Visconti voir Grégoire X.

Théodemar du Mont Cassin 2360.

Théodore 2243.

Théodore de Mopsueste 46, 53, 1779, 2340.

Théodore le Studite 1854.

Théodoret de Cyr 1, 1737.

Théodose Ier (empereur) 506, 895.

Théodose II 42, 895.

Theodosius Diaconus 49.

Théodotion 13.

Théodulphe d'Orléans 1495-1497.

Theologia Deutsch 1279, 2099, 2548, 2597-2600.

Théophane de Byzance 2447.

Théophile (XVe s.) 2576.

Théophile d'Alexandrie 2229.

Théophile d'Antioche 1772.

Thepanier E. *S. Thomas et Boèce 1141.*

Théophraste 3121.

Théophraste de Hohenheim voir Paracelse.

Thérèse d'Avila 2116, 2124, 2937.

Théry G. 1240.

Thibaut A. *Revision hexaplaire 1774* ; *Traducteurs du psautier grec 1774.*

Thibaut d'Étampes 151.

Thidricus 1518.

Thiel A. 53, 598.

Thiel M. *Benediktinische Heiligkeit 622.*

Thierry J. J. *Martelaar en priester 2198* ; *Note sur Ia Clementis 2688.*

Thierry d'Alsace 2423.

Thierry de Celles 1103.

Thierry de Chartres

Éd. 720, 1931.

Littér. 719, 1931.

Doctr. 196 ; platonisme 2974 ; chrétiens-pensée païenne 1561 ; philos. chrét. 1458 ; Dieu, transcendance 1536 ; Trinité 199 ; création 198, 720, 1536.

Rapports 196, 717. *Sources* 1931. *Influence* 199, 718-720, 1027.

Thierry de Freiberg 1211, 1699, 3004.

Thierry de Niem 3217.

Thierry de Verdun 1893.

Thiry A. *S. Thomas et la morale 311.*

Thomas J. *Amistiés de vraie amour 1980.*

Thomas J.-F. *S. Augustin s'est-il trompé 2317.*

Thomas R. *Guillaume de Saint-Thierry 1918.*

Thomas l'Anglais voir Thomas de Sutton.

Thomas d'Aquin 1994, 3113.

Biogr. 2002, 3110 ; voyages 1659 ; Mont-Cassin 1614 ; Naples 796 ; Viterbe 797 ; Orvieto 1660 ; mort 3138.

Éd. : *Anthologie* 1994. *Comm. Aristote* 1134. *Comm. Boèce* 2458-2460. *Comm. Lib. de causis* 1135, 2461. *Opuscula* : Contra error. Graec. 798 ; De ente et essentia 284 ; De princ. naturae 283. *Summ. theol.* 281 ; trad. allem. 809 ; trad. franç. 282, 810, 1672, 3120, 3128.

Littér. 1911 ; catalogue des écrits 2003 ; chronologie 291, 310, 797, 1134, 1660, 1661, 2032 ; manuscrits 328, 847 ; autographes 285, 799, 1136 ; secrétaires 799, 285-290, 1662, 2000 ; reportateurs 2440 ; lexique 1996, 1997, 1998, 1999 ; utilis. trad. Aristote 296, 605. *Comm. Aristote* : Metaph. 145 ; Peri Herm. 292 ; Post. anal. 1664. *Comm. Boèce* 2458-2460. *Comm. Lib. de causis* 800, 1992, 1993, 2461. *Comment.*

script. 1666, 1995 ; Isaïe 1136 ; Catena aurea 293 ; Matth. 297. *Comm. Sent.* 285, 801, 1137, 1138. *Opuscula* 802 ; Compendium theologiae 291 ; De aeternit. mundi 295 ; De regim. princ. 3126 ; De sortibus 2001 ; De unit. intell. 950 ; Exp. in 1am et 2am decretalem 2001 ; Responsio ad Ioann. Vercell. 2455. *Prières* 1680. *Quaest. disput.* : De malo 2420 ; De ver. 285-290. *Écrits inauth.* 749 ; concordances 291, 295, 823, 824, 3136 ; Summa totius logicae Arist. 291.

Doctrine :

Généralités 298, 299, 1139, 1143-1145, 1434, 1565, 1872, 1994, 2002, 2004, 2464-2466, 3004, 3009, 3112, 3114, 3116.

Introduction à la théologie : maître-disciple 2772 ; nature de la théologie 1085, 1138, 1196, 2773 ; théologie-philosophie 303, 804, 1145, 1149, 1670, 3111.

Apologétique : révélation 1777, 2005, 2475 ; miracle 304, 1672, 2777 ; science-foi 393, 1142, 2005, 2006, 2465, 3102 ; philos. chrét. 1458, 2003. *Écriture* : interprétation 1666 ; sens divers 2467, 3111 ; interprét. particulières 2394, 2707.

Tradition 3112, 3117 ; liturgie, valeur normative 2182.

Dieu 302, 803, 2466. *Connaissance de Dieu* 2468 ; possibilité 1667 ; analogie 1150-1152, 2052, 2469, 3119 ; transcendantaux, beau 2008. *Existence de Dieu* 6 ; arguments 1437, 1667 ; mouvement 1668, 1669 ; degrés de perfection 2462, 2470 ; *Nature de Dieu* 300 ; notion d'être 887, 1148, 2007 ; essence-existence 284, 717, 950, 1141, 1147, 1231, 2471, 2484, 2485, 3119 ; infinité 1050, 1051, 1109 ; science 2472 ; volonté 3129 ; liberté 2473 ; bonté 807.

Trinité 2009 ; révélation 1777 ; notion de personne 1153-1155, 1639, 1674, 2021 ; notion de relation 2474 ; activité 801, 2020 ; inhabitation 2010, 3039 ; *Verbe* 1438 ; divinité 1.

Création 540, 2500, 3120 ; notion de création 2497 ; principe de causalité 3118 ; création temporelle 3151 ; hylémorphisme 782, 950 ; ordre du monde 2011 ; finalité de l'univers 2020, 2473 ; bonté de la création 1141 ; contingence 1695, 2484, 2485, 3129 ; participation-image 1139, 2462 ; causalité des créatures 2018, 3151.

Anges 1139 ; démons 2494 ; liberté 811 ; péché des anges 1157, 2012 ; action extérieure 1158, 1672, 3133.

Homme : nature de l'âme 71, 1139, 2486 ; structure de l'âme 789 ; homme-image de Dieu 805, 1156 ; union âme-corps 305, 339, 2013, 2024, 3111 ; individuation 1683, 2492 ; unité-pluralité des formes 3111 ; immortalité 1671 ; facultés 2487 ; distinction âme-facultés 338, 549, 3111 ; sens internes 2488 ; cogitative 1160 ; intelligence 1174, 1175, 3132 ; connaissance 300, 306, 803, 950, 1139, 1159, 2015, 2016, 2489 ; connaissance sensible 1142 ; universaux 3119 ; illumination 950 ; intuition 2490, 2530 ; sagesse 2014 ; intellect unique 301, 3121 ; certitude 2491 ; volonté 1174, 1175.

Providence 1672, 2017 ; concours divin 1672, 2005, 3133 ; problème du mal 3013 ; astrologie 1672, 3133.

Surnaturel : *Nature pure* 1161 ; justice originelle 3142. *Péché originel* 1675, 2196, 3137, 3142 ; transmission 1162 ; conséquences 2024. *Prédestination* 2500. *Grâce* 757, 2500 ; certitude de l'état de grâce 3039 ; grâce habituelle 2010 ; mérite 680, 783. *Vertus théologales* 1168, 2477 ; notion de foi 1656 ; objet de la foi 2475 ; acte de foi 307, 308, 3122 ; espérance 3086 ; charité 477, 1173, 1844, 2010, 2019, 2020, 2028, 2476, 3123 ; charité-amour naturel 806, 807 ; charité-morale 313 ; charité forme des vertus 3135 ; primat de la charité 3009 ; péchés opposés à la charité 282. *Dons du S. Esprit* 448, 681, 808, 2010, 2477 ; don de sagesse 282.

Christ. Incarnation 2020, 3124 ;

union hypostatique 1163, 1673, 2021, 2022, 2478 ; science humaine 2023 ; piété 3125. *Rédemption* : actes rédempteurs 809 ; résurrection 1164 ; Christ nouvel Adam 309 ; roi 1956.

Mariologie : immaculée conception 1165, 1675, 2999, 3137 ; maternité divine 309 ; Marie prophétesse 2193, 2194 ; nouvelle Ève 309.

Église : concept d'Église 1445 ; schisme grec 798 ; apostolicité 1447. *Constitution hiérarchique* 788 ; prédication 1529 ; pape, juridiction spirituelle 1646 ; évêques 2479 ; archidiacre 2480 ; clergé séculier-régulier 1117. *Église-État* 1658, 3126.

Sacrements : notion 3128 ; caractère 195, 1676. *Baptême* : des enfants infidèles 3236. *Confirmation* 3127 ; effets 2481. *Eucharistie* 3128 ; sacrifice 1167 ; transsubstantiation 1169, 2482 ; effets 1168. *Pénitence* 463, 3176 ; contrition-attrition 1844, 2483, 3176 ; absolution 2211. *Ordre* : épiscopat-presbytérat 1166, 2479.

Fins dernières : résurrection 1713 ; béatitude 310, 1170 ; possibilité 1171 ; vision béatifique 3073, 3115 ; désir naturel 3129 ; purgatoire 355.

Morale générale 2024, 3130 ; notion 311, 2493. *Actes humains* 789, 1177, 2487, 3123, 3132 ; electio 314 ; passions 810, 1677 ; liberté 312, 332, 811, 1127, 1176, 2025, 2026, 2032, 3132, 3133 ; moralité 314, 810, 1172, 3009, 3123, 3131, 3132 ; fondement 310. *Normes de moralité* 1177 ; loi 573, 812, 1179, 2027, 2029, 2031, 2634, 2672, 3134 ; loi naturelle 803, 813, 1049, 1178, 1179, 2181, 2672, 2674 ; droit romain 1179 ; raison 313 ; conscience 1108 ; syndérèse 766, 784.

Vertus 3135 ; vertus intellectuelles 3132 ; vertus morales 210, 3132 ; vertus morales acquises 313, 1678, 3009 ; vertus morales infuses 313, 1678, 3009. *Péchés* 2495 ; tentation 1158, 2494. *Prudence* 3132, 3135. *Force* : magnanimité 3135. *Tempérance* : morale conjugale 572. *Justice* 2028, 3106, 3135 ; équité 2496 ; droit de propriété 1049, 1971, 2497, 2498 ; prêt à intérêt 814, 817, 2030, 2498 ; juste prix 815 ; juste salaire 2498 ; aumône 210, 1049. *Religion* 475, 3135 ; culte du Christ 1679 ; repos dominical 1790, 2033 ; ordalies 521. *Autres vertus* : obéissance 2499, 3135.

Morale sociale et politique. Famille : autorité 1181, 3236 ; éducation 1146, 1181. *État* 473, 625, 1182, 1449, 1792, 2031, 3085 ; structure de la société 1180 ; forme de gouvernement 1183 ; limites du pouvoir 2498. *Communauté internationale* : droit des gens 812, 1178, 1179, 2031 ; droit de guerre 282, 1793.

Ascèse, spiritualité et mystique. Ascèse : travail 1661 ; pénitences corporelles 2024 ; vie religieuse-vie séculière 2500 ; pauvreté 1184. *Spiritualité* 2937 ; notion de perfection 2500 ; conformité au Christ 3130. *Mystique* : contemplation 844.

Rapports :

Adénulphe Agnani 2001 ; Alb. Gr. 788, 2011, 2455, 2456 ; Aug. 1434, 2313, 2767, 2768, 2772, 2773 ; Augustins 1115 ; Averroès 3121 ; Avicenne 3115 ; Bonav. 784, 1127, 2002, 2011, 3102 ; Durand S. Pourç. 1673, 1713 ; Gauthier Bruges 1176 ; Gérard Abbeville 1166, 3137 ; Giffredus Anagni 2001 ; Guill. Moerbeke 822 ; Guill. Ockham 2674 ; Henri Gand 332, 1176, 3149 ; Huguccio Pise 3126 ; Jacques Tonengo 2001 ; J. D. Scot 1697 ; Jean Teutonique 3126 ; Pierre J. Olivi 332, 3151 ; Remigio Girolami 3167 ; Siger Brab. 950 ; Thierry Freiberg 1699 ; Vital du Four 3176.

Sources 1178 ; antiq. grecque 950 ; Pères grecs 1154 ; Alb. Gr. 2491, 3111 ; Ambroise 313 ; Ans. Cant. 3142 ; Aristote 71, 296, 297, 299, 301, 305, 310, 311, 804, 812, 813, 1156, 1609, 1663, 1664, 1678, 2004, 2013, 2014, 2018, 2029, 2181, 2496, 2672, 3102, 3121, 3126, 3132 ; Athanase Alex. 1 ; Aug. 300, 310, 540,

549, 789, 801, 803, 805, 812, 1051, 1142, 1437, 1438, 1678, 2181, 2495, 3132 ; Averroès 296, 301, 2018, 2491, 3115 ; Avicenne 296, 2007 ; Boèce 1141 ; Bonav. 3086 ; Cicéron 812, 2463, 2496 ; Ps.-Denys 801, 958, 1156, 1500, 1663, 2008 ; Gaius 812 ; Gratien 812, 813, 2672 ; Guill. Auvergne 1999 ; Guill. S. Thierry 699 ; Irénée 309 ; Jean Damascène 3132 ; Justinien 812 ; Liber de causis 1135, 1663, 1993, 2472 ; Némésius 3132 ; néoplatonisme 1663, 2472 ; Pierre Irlande 796 ; P. Lombard 210, 314, 789, 805, 2479 ; Platon 1139, 1140 ; platonisme 1139, 1140, 2462, 2472 ; Proclus 1663 ; stoïcisme 2463 ; Thémistius 322, 3121 ; Théophraste 3121 ; Ulpien 812.

Influence : moyen âge Allem. 1120 ; XIII^e s. 681 ; XIII^e s. Paris 676 ; XV^e-XVI^e Augustins espagnols 1295 ; Renaissance Italie 1307 ; XVII^e s. 1129 ; Antonin Florence 2588, 2590 ; Bern. Auvergne 3175 ; Bombolognus Bologne 1679 ; Cajetan 1347, 1673, 1674, 2612, 3223 ; Coluccio Salutati 2093 ; Corrector. Sciendum 319 ; Dante 841, 1239, 1705, 3168 ; Diego Deza 2607 ; Domin. Soto 2497 ; Franç. Vitoria 2497 ; Gauthier Bruges 2049 ; Gilles Rome 1229, 1231 ; Godefr. Fontaines 1195, 2044, 2515 ; Henri Bate 339, 3157 ; Hervé Nédellec 2537, 3175 ; Jacques Prêcheur 2513 ; Jean Capréolus 1674, 3223 ; Jean Farne 376 ; Jean Quidort 1695, 2048 ; Jean Torquemada 3226 ; Laurent Valla 1734 ; Marsile Ficin 1329 ; Martin Cordoue 2109 ; Matth. Aquasparta 1690, 1691 ; Pierre Castrovol 417 ; Rich. Mediavilla 1196 ; Robert Colletorto 3175 ; Romain Rome 2501 ; Sylvestre Ferrare 3223 ; Ulric Strasb. 3142 ; ms. Oxford Merton Coll. 257 : 3143. *Commentateurs* : Barthél. Carranza 3260 ; Dom. Soto 3239 ; Jean Tinctoris 145 ; anon. Vienne 145 ; voir aussi THOMISME.

THOMAS BECQUET 396, 1516, 1582, 1965.

THOMAS DE BEVERLEY 765.

THOMAS BRADWARDINE 369, 697, 2069.
Éd. 2545.
Littér. 2509.
Doctr. 1872 ; philos. de la nature 2544, 3183 ; Dieu, nature 2070 ; création 2070 ; lois de l'univers 1252 ; grâce 2070 ; liberté 2070.
Rapports 1260.

THOMAS BUCKINGHAM 2070.

THOMAS CAFFARINI 1719.

THOMAS DE CAPOUE 775.

THOMAS DE CELANO 261, 777, 1618.

THOMAS DE CHABHAM 112, 2425.

THOMAS EBENDORFER 1313, 2548, 3225.

THOMAS DELLA FONTE 1719.

THOMAS GALLUS
Éd. 3090, 3139.
Littér. 1500, 2596.
Doctr. 2937, 2952, 3039, 3090, 3115.
Influence 340.

THOMAS JORSZ 2394.

THOMAS A KEMPIS 3232.
Éd. 270, 1317, 3205.
Littér. 870, 1738, 2105, 2596.
Doctr. 2937.

THOMAS DE PERSEIGNE 1528.

THOMAS PEUTNER 398.

THOMAS DE ŠTÍTNÝ 393.

THOMAS DE STRASBOURG 1115, 1594.

THOMAS SUTTON
Éd. 2052, 2053.
Littér. 291, 295, 835.
Doctr. 2032, 2052, 2053.
Rapports 2053.

THOMAS DE VILLENEUVE 881, 1368, 2142-2145.

THOMAS DE VIO voir CAJETAN.

THOMAS WALLEYS 380, 2066, 2117, 2394.

THOMAS D'YORK 697.

THOMISME 145, 275, 463, 579 ; XV^e s. Florence 427 ; William Langland 2559 ; voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Influence*.

THOMASIN DE CIRCLAERE 225.

Thomasius J. M. 625.

Thomassin L. 509.

Thompson E. M. 760.

Thompson W. G. *Free Choice in St. Bonaventure 1127.*

Thompson W. M. *Wohunge of Ure Lauerd 758.*
Thomson S. H. *Furter Note on Adam of Bocfeld 3146* ; 3147.
Thonnard F.-J. *Cognitio per sensus corporis chez Augustin 2820* ; *Interprétation de la pensée augustinienne 2316* ; *Ontologie augustinienne 2770* ; *Philosophie de la « Cité de Dieu » 2278* ; *Texte de Plotin dans la « Cité de Dieu » 2269.*
Thorndike L. *Jean de Jandun on Gravitation 1245* ; *Manuscripts on Physics 2509* ; *Questiones Alani 3068* ; *Some Medieval Manuscripts 1084* ; 347.
Thornton L. S. *St. Irenaeus 1.*
Thouzellier C. *Hérésie et croisade 1072* ; *La pauvreté 1090* ; *Profession trinitaire de Durand de Huesca 3076.*
Thucydide 1734.
Tibiletti C. *Tertulliani De testimonio animae 2702.*
Tibulle 1397, 2562.
Tierney B. *Anglo-Norman Summae 3078* ; *Conciliar Theory 721* ; *Medieval Poor Law 1572* ; *Pope and Council 1048.*
Timothée de Constantinople 658.
Timothée de Jérusalem 457.
Tissier B. 3045.
Tite-Live 419, 2608, 2891.
Tixeront J. 463, 2793.
Töpfer B. *Gerardino von Borgo San Donnino 2443* ; *Volk und Kirche 114.*
Toffanin G. 1718.
Toledo F. 817.
Tolkien J. R. R. *Ancrene Riwle 702.*
Tomás de la Cruz. *El amor según S. Tomás 2019.*
Tondelli L. *Libro delle Figure 1079-1080* ; 249, 250, 1081, 2428, 2448.
Toner N. *Justification According to Augustine of Rome 1303* ; *Original Sin According to Augustine of Rome 1302.*
Topsfield L. T. *Guilhem Montanhagol 1978.*
Torres P. *Adriano VI 428.*
Torto Collo 319.
Toscanelli (Paolo dal Pozzo) 418, 427.
Tostado voir Alphonse Tostado.
Trabold C. *Esse und essentia nach Johannes Quidort 2048* ; *Esse actualis existentiae nach Johannes Quidort 1695* ; *Johannes Quidort und das Diktum : forma dat esse 2046* ; *Seinsbegriff bei Johannes Quidort 2047.*
Tractatus contra Origenem de visione Isaiae 2229.
Tractatus de fide et symbolo apostolico 3225.
Tractatus de haereticis 818, 819.
Tractatus de interiori domo 715.
Tractatus Eboracenses 2726.
Tradition apostolique 897.
Trajan 351, 2687.
Transitus Mariae 628, 629, 1828, 2663.
Trapp D. *Hiltalinger's Augustinian Quotations 2556.*
Trapp J. B. 2601.
Trask W. R. 85.
Traube L. 608, 609, 1479.
Treatise of Perfection of the Sons of God 857, 2081.
Tregear J. F. H. *First English Bible 1270.*
Tremblay R. *La Trinité chez Augustin 542.*
Tretis of Discrescyon of Spirites 375.
Tretyse of the Stodye of Wysdome 375.
Trithème (Jean) 1749.
Trois-Chapitres 1466.
Trojel E. 3057.
Trümmer J. *Das Personenrecht 1043.*
Tua non immemor 1769.
Turbessi J. 958.
Turrado A. *Caridad en Tomás de Villanueva 2145* ; *Platonismo de S. Agustín 2795* ; *La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo 2296.*
Tusarède 642.
Tyconius 516, 1843, 2214, 2891.
Tyndale (William) 1354.

U

Ubach B. 516.
Ubertin de Casale 1247, 1622, 1623, 1854.
Ubi sunt qui ante nos fuerunt 1261.
Ucelli P. A. 798.
Udo (Maître) 1951, 2420, 3008.
Ugolino Verino 1730.
Ullman B. L. *Coluccio Salutati ed i classici latini 2562.*
Ullmann W. *Frederick II's Opponent 1974* ; *Leon I and Papal Primacy 2911* ; *Machtstellung des Papsttums 2215* ; *Origins of the « Ottonianum » 1887* ; *St. Bernard and International Law 2412* ; *Significance of the Epistola Clementis 2697* ; *The Term « Romani » 1* ; *University of Cambridge 1722* ; 1890.
Ulpien 626, 812, 1178.
Ulric d'Augsbourg 16.
Ulric Krafft 2548.
Ulric de Pottenstein 395.
Ulric de Strasbourg 2111, 3142.
Umiliati 1599.
Underhill E. 2558.
Universités
Alcala 1341.
Bâle 1741, 1742, 3227, 3228.
Bologne 755, 1251, 1975, 3002, 3074.
Bordeaux 1374.
Cambridge 271, 1722.
Coïmbre 1374.
Cologne 3001, 3235.
Erfurt 2546, 3074.
Francfort-sur-Oder 2546.
Fribourg-en-Brisgau 2104.
Greifswald 2546.
Heidelberg 3074.
Leipzig 2546.
Lérida 1198.
Louvain 3235.
Naples 1974.
Oxford 271, 2544, 3074.
Paris 145, 271, 318, 755, 822, 1253, 1282, 1374, 1646, 2063-2065, 2439, 2544, 2999, 3027, 3073, 3074, 3110.
Pavie 859, 1976.
Plaisance 859, 1976.
Prague 1255, 2546, 2561, 3074.
Rostock 2546.
Salamanque 1322, 1341.
Vienne 866, 3074, 3195.
Wittenberg 2546.
Universités : origines 755, 1612 ; univ. espagnoles 2550.
Unerkircher F. *Pseudo-Rainer 1982.*
Urbain II 670, 1012, 1512.
Urbain IV 798, 1259, 2001.
Urbain V 1257, 3195.
Urbain VI 864, 1722.
Urbano del N. Jesús. *Dones del Espíritu Santo 2860.*
Ureisun of Ure Louerde 758.
Uribe A. *La Observancia en España 1197.*
Ussani V. *Rotas opera 2677.*
Ussher J. 3209.
Usuard 655, 1502.
Uthred de Boldon 1720.
Utrum dyameter alicuius quadrati... 2085.

V

Vaca C. *Experiencia religiosa en Agustín 2744.*
Vacandard E. 1932.
Vacarius 1611, 3054.
Vaccari A. *Augustin, Ambroise et Aquila 2231* ; *Scritti di erudizione II 1769.*
Vaccari P. *Pier Lombardo 210.*
Vachon A. 3131.
Vagaggini C. *Mechtilde et Gertrude 1791.*
Valdéisme 1616.
Valdès (Alphonse) 424, 1758.
Valdès (Diego) 1758.
Valdès (Jean) 424, 1758, 2137.
Valdès (Marguerite) 1758.
Valdès (Pierre) voir Pierre Valdès.

VALENTIN (gnostique) 497, 905, 1407, 1799, 2655, 2694.
Valentini E. *Pier Lombardo 210.*
VALENTINIENS 905, 1407, 1408, 1772
VALÈRE DE BIERZO 91.
VALÈRE MAXIME 1237, 1285.
Vallarsi D. 2739.
Vallery-Radot I. *La « Queste del Saint Graal » 1597 ; Sources de la « Queste del Saint Graal » 1596.*
Valletta G. *Machiavelli e Agostino Nifo 1762.*
Vallone A. *Isidoro di Siviglia 1238.*
Valois N. 864.
Valvekens J. B. *Haereses ac sectae 237 ; Philippus de Harvengt 737.*
van Bavel P. *Regula S. Augustini 2262* ; 2895.
Van Bladel F. *Hadewijch, Brieven 1629.*
Van Crombrugghe C. 1838.
Van Dal C. *Pierre Pinchar 1268.*
van den Baar P. A. *Sacerdotium en Regnum 1093 ; Translatio Imperii 2376.*
Vandenberghe B. *Augustinus en zondebewustzijn 563.*
Van den Bosch A. *Christ, Dieu imitable 3034 ; Christology of St. Bernard 710 ; Dieu connaissable dans le Christ 3033 ; Dieu accessible d'après S. Bernard 1930 ; La foi chez S. Bernard 709 ; Hoogliedcommentaar van Sint Bernardus 707 ; Incarnation chez S. Bernard 3032 ; Isaak van Stella 727 ; Rondom Alanus van Rijsel 747.*
Vandenbroucke F. *Direction spirituelle 624 ; Discernement des esprits 687 ; Dons du Saint-Esprit 681 ; Eckhart 3182 ; Spiritualité du moyen âge 2937* ; 885, 2393.
Van den Eynde D. *Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » 1540 ; Commentaires attribués à Hugues de S. Victor 694 ; Early Scholastic « Commentarii in Psalmos » 700 ; Gerhohi Reichersbergensis Opera II 223 ; « Institutiones in decalogum » de Hugues de S. Victor 1915 ; « Notulae in Genesim » de Hugues de S. Victor 3019 ; L'œuvre littéraire de Géroh de Reichersberg 224 ; L'œuvre littéraire de Pierre Lombard 210, 211 ; Rites de la confirmation 1786 ; Sermons inédits de Pierre Lombard 210 ; Succession et date des écrits de Hugues de S. Victor 3018 ; « Summa Sententiarum » source des « Sententiae Sidonis » 2408* ; 793, 1018, 1064, 1069, 1541, 2419.
Van den Eynde O. *Gerhohi Reichersbergensis Opera II 223.*
van den Hout M. P. J. *Nouvelle édition des Tractatus in Johannem 2751.*
Vanderhoven H. 78.
van der Meer F. G. L. *Augustin, pasteur d'âmes 61 ; Augustinus de zielzorger 62* ; 522.
van der Valk H. L. M. *Edition of Books 4.*
Van der Wansem C. *Broederschap van het Gemene Leven 2086.*
Van der Zeyde H. 1628.
Van de Sande de Bakhuyzen W. H. 2736.
Van de Vyver E. *Henricus Bate, Speculum I 3157 ; Une utilisation de textes de S. Thomas 339.*
van Dijk S. J. P. *Latin Feast of the Conception 2976, 2977.*
van Dongen H. A. *Natuurlijke liefde 806.*
van Duinkerken A. *Divine Comédie 1770.*
VAN EYCK (HUBERT) 2394.
van Heel D. *Middeleeuwse handschriften 327.*
Vanier P. 801.
van Iterson M. A. *Cœur de Marie 1557.*
Van Mierlo J. *Hadewijch, Brieven 1628* ; 1629.
Vanni-Rovighi S. *Concezione tomistica dell' anima umana 2486 ; Gilberto Porretano 196 ; Pier Lombardo 210.*
Van Ortroy F. 1349.
van Ouwerkerk C. A. J. *Caritas et ratio 313.*
Van Overbeke P. M. *Droit et morale 3134 ; Loi naturelle et droit naturel 813 ; S. Thomas et le droit 812* ; 1179.
van Overzee P. *Humanisme als levensbeschouwing 3205.*
van Peursen C. A. *Tijd bij Augustinus 1440.*

van Roey J. E. *Onvruchtbaarheid van het geld 814, 2030.*
Van Steenberghen F. *Existence de Dieu dans S. Thomas 1667* ; 273, 821, 1124, 1137, 1189, 2231, 3143.
Vansteenkiste C. *Cicerone nell' opera di S. Tommaso 2463* ; *Glorieux, Summa Duacensis 1106* (*CR*) ; *Il « Liber de causis » in S. Tommaso 1663* ; *Il nuovo Alberto Magno 2451* ; *Platone e S. Tommaso 1140* ; *S. Giovanni Damasceno 1070* ; *S. Thomas sur le « Liber de causis » 800* ; *Un testo di S. Tommaso 2458* ; *Verbeke, Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme 2037* (*CR*) ; 2460.
van Torre J. *Mogelijkheit van een zuivere natuurstand 1161* ; *Onmiddelijke Godsbeschouwing 1171.*
van Unnik W. C. *Jung Codex 1407.*
van Winden J. C. M. *Calcidius on Matter 1811.*
Varangot O. A. *El analogado principal 1152* ; *Analogía en Santo Tomás 1150* ; *Analogía según Santo Tomás 1151.*
Varesco R. *Frati Minori a Trento 3258.*
Varron 1877, 2271.
Vasconcelos J. *Juan de Zumárraga 1364.*
Vásquez A. M. *Zumárraga 1364.*
Vásquez G. 2394.
Vásquez I. *Alfonso de Castro, cuatro siglos después 2629* ; *Alfonso de Castro sobre la misa 2633.*
Vásquez de Parja L. 971.
Vaudois 235, 393, 395, 1071, 1411, 1412, 1592, 1593, 1600, 1714, 1941, 3053.
Veal J. F. *Stephan Langton 259.*
Vecchi A. *Filosofia e teologia nella morale agustiniana 2774* ; *Firmico Materno 930* ; *Introduzione al De civ. Dei 1842* ; *Potestà giudiziale 60.*
Vecchi G. *Gudino di Luxeuil 671* ; *Pietro Abelardo, I « Planctus » 3022.*
Vega A. C. *Leandri Hispalensis De institutione virginum 631* ; *Liber de variis quaestionibus 981* ; 980, 982.
Vélat M. 503.
Venance Fortunat 446, 2353.
Vendrell de Millás F. *Apologética luliana 1224.*
Vendryes J. *Carré magique 2683.*
Vengazones A. R. *Alfonso de Castro 2630.*
Venturin de Bergame 3189-3191.
Verbaarschot M. *Impedimentum consanguinitatis 2984.*
Verbeke G. *Augustin et le stoïcisme 2272* ; *Connaissance de soi et de Dieu chez S. Augustin 2292* ; *Menselijk kennen volgens Augustinus 2313* ; *Thémistius, Commentaire sur le Traité de l'âme 322, 2037* (*CR*) ; *Unité de l'homme 3121* ; *Vie volitive d'après S. Thomas 1174* ; 296.
Verbraken P. *Commentaire sur les Rois attribué à S. Grégoire 2930* ; *S. Grégoire sur le premier livre des Rois 2931* ; 2933.
Vereecke L. *Droit et morale chez Gerson 2095* ; *Henri de Gorkum 1725* ; *Obligation morale selon Ockham 2542* ; *Théologie du dimanche 2588.*
Vergerio (Pierre-Paul) 2573.
Vergriete V. *Thomas d'Aquin, La charité 282.*
Verheijen M. *Μυστήριον, sacramentum 13* ; *« Regula puellarum » et « Regula S. Agustini » 2260* ; 2231, 2261.
Vermer H. J. *Seuse-Zitate 2075.*
Vermigli (Pierre) 2648.
Vernazza G. 1454.
Vernet A. *Manuel de Dhuoda 101.*
Vernet F. 54.
Versfeld M. *Guide to the City of God 1841.*
Vervliet H. D. L. *Typographica Plantiniana 2600.*
Vetulani A. *Bibliothèque de Cracovie 689* ; *Collection de Décrétales 2072* ; *Compilatio prima 232* ; *Décret de Gratien 212* ; *Dekret Gracjana 213* ; *Droit romain dans Gratien 214* ; *Gratien et premiers décrétistes 3040* ; 215, 216.
Vico J. B. 1947.
Victorin de Feltre 1306, 2102.
Victorin de Petau 446, 516.
Victrice de Rouen 518, 519.
Vigile (pape) 1466.
Vigile de Thapse 2220.
Vignaux P. *Influence augustinienne 2231* ; *Philosophie au moyen âge 1872* ; *Philosophy in the Middle Ages 2948.*

Vilain N. *Prescription et bonne foi 1912.*
Vilanova A. *« Lo somni » de Bernat Metge 1285.*
Villa E. *Culto agli Apostoli 2723.*
Villanueva J. L. 847.
Villey M. *Idée de croisade 1625.*
Villoslada R. G. *O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation 2171 (CR).*
Vinay G. 1228.
Vincent H. 627.
Vincent de Beauvais 272, 573, 2035, 2394.
Vincent d'Espagne 1962.
Vincent Ferrier 641, 1292, 2094.
Vincent d'Ibiza 89.
Vincent de Lérins 578.
Vindicianus 2746.
Viñayo González A. *S. Martin de León 751.*
Viola R. *Interioridad agustiniana 2836.*
Violante C. *Pataria milanese I 122, 1508 (CR).*
Virgile
Influence : Ier-XIIe s. 1402 ; IVe-VIe s. 2208 ; XIIe s. 1528 ; Ambroise 2724 ; Aug. 2266, 2891 ; Coluccio Salutati 2562 ; Comm. Disticha Catonis 390 ; Dante 350, 3170 ; Dies irae 777 ; Juniano Maio 419 ; Lactance 2208 ; Prudence 2223, 2224 ; Rupert Deutz 1024, 1025.
Visconti (famille) 3200.
Visio sancti Pauli 1595, 3169.
Vismara E. 2719.
Vismara G. *Impium foedus 1884.*
Vita B. Joachimi Abbatis 3065.
Vita et passio Cypriani 2231.
Vital du Four 3176.
Vital de Savigny 123.
Visser A. J. *Lehrbrief der Valentinianer 905.*
Vito da Clusone. *S. Francesco d'Assisi 763.*
Vivès (Jean-Louis) 88, 1732, 2135, 2394. 2759, 3243.
Vivès L. 2394, 2525.
Völkl L. *Dörries, Selbstzeugnis Kaiser Konstantins 2713 (CR).*
Völkl R. *Selbstliebe bei Thomas von Aquin 807.*
Vogel G. *Discipline pénitentielle en Gaule 2210.*
Vogels H. J. *Rufin und Ambrosiaster 941* ; 942.
Vogelsang M. *Rodulfus Glaber 116.*
Vogt A. *Paracelsus als Arzt und Philosoph 2136.*
Vogt B. 3081.
Volk H. 1531.
Vollenhoven D. H. Th. *Christendom en humanisme 166.*
Vollert C. O. *Hervaeus Natalis on Primitive Justice 2537.*
Volpe G. 1932.
Volpi I. *Communione e salvezza in S. Agostino 2643.*
Volz (Paul) 2614, 2615.
Von den Graden und Stufen der Geduld 2075.
Vossler K. *Isidorus von Sevilla 93.*

W

Wackernagel H. G. 1742.
Wachtel A. 2448.
Wadding L. 377, 2525.
Wagner Ch.P. *The «Caballero Zifar» 334.*
Walafrid Strabon 446, 473, 2378.
Waldef de Melrose 1570.
Walker A. *Aelred of Rievaulx 725.*
Walker A. S. *French Women 1562.*
Walker D. P. *Origène en France 1330.*
Walker G. S. M. *Columbani Opera 63;* 1474.
Wallach L. *Alcuin and Charlemagne 2956 ; Alcuin on Virtues and Vices 977 ; Epitaph of Alcuin 1868.*
Wallerand G. 2157.
Wallner B. *Commentary on the « Benedictus » 3206.*
Walls A. F. *Harvest Thanksgiving 1805.*
Walram 1749.
Walsh J. *God's Homely Loving 2565 ; Guillaume de S. Thierry 1921.*
Walter d'Angleterre 1272.
Walter Burley 861, 1250.
Walter de Dervy voir Gauthier de Montier-en-Der.
Walter Hilton 857.
Éd. 1276.
Littér. 1276, 1277, 3206.
Doctr. 2558.

Walter Map 1319, 1615, 3063.
Walter voir aussi Gauthier.
Walz A. *L'Aquinate a Orvieto 1660* ; *L'Aquinate a Viterbo 797* ; *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung 1791* ; *Papst und Kaiser 587* ; *Polemica domenicana pretridentina 2606* ; *Wege des Aquinaten 1659* ; 1650.
Wardrop J. *Battista Fiera, De iusticia pingenda 1756.*
Warnach V. *Gesetz und Geist 615.*
Wasner F. *Federkrone der Päpste 2954.*
Wasselynck R. *L'influence des « Moralia in Iob » 91* ; 853.
Wassmer Th. A. *Platonic Thought in Christian Revelation 2791.*
Waszink J. H. *Observations on Tertullian 1802.*
Watkin A. *Aelred of Rievaulx 1937.*
Watt J. *Conciliar Theory 1088* ; *Raymond of Peñafort 1187.*
Watzl H. *Kult Ottos von Freising 1566.*
Wayman D. G. *The Chancellor and Jeanne d'Arc 1294.*
Wazon de Liège 1103.
Webb C. A. *Berthold Rupper 2595.*
Webb C. C. J. *Gilbert Crispin 1533* ; 226.
Webb G. *Aelred of Rievaulx 725.*
Weber R. 1774.
Weckwerth A. *Kirchengebäude 927* ; *Zweckbestimmung der Armenbibel 2395.*
Weigand W. 1328.
Weigle F. *Briefsammlung Gerberts 669.*
Wein J. A. *Petrarch's Politics 3200.*
Weinberger G. 601, 602.
Weinstein D. *Prophecy and Humanism 422.*
Weisheipl J. A. *Thomas Bradwardine 2545* ; 2455.
Weiss K. *Eckhart, Expositio libri Exodi 357* ; *Eckhart, Prologi et Expositio Genesis 1710.*
Weiss R. *Translators from the Greek 820* ; *Studi greci di Coluccio Salutati 2563.*
Weissthanner M. A. *Regesten des Freisinger Bischofs Otto I 1566.*
Weisweiler H. *Arbeitsweise der Sententiae Anselmi 2398* ; *Auffassung von der Busse 1427* ; *Frühe Marienbild der Westkirche 2353* ; *Sacramentum fidei 1549* ; *Sententiae Berolinenses 2399* ; *Summa « Deus de cuius principio » 2400* ; 958, 1018, 1033, 2175, 2407.
Wel Swude God Oreisun of God Almithi 758.
Wellens E. *Joachim van Fiore 1078.*
Welte B. *Foi philosophique chez S. Thomas 2006.*
Wendehorst A. *Albertus Magnus 788.*
Wenrich de Trèves 1893.
Wentzlaff-Eggebert F.-W. *Kreuzzugsdichtung 2989.*
Wenzel S. « *Acedia* » *and Related Terms 2946.*
Werbeck W. *Jacobus Pérez de Valencia 3229.*
Werbow S. N. *Martin von Amberg, Gewissensspiegel 3204.*
Werferth 106.
Werminghoff A. 1879.
Wermter E. M. *Hosius und Albrecht von Preusen 2160.*
Werner E. *Antihussitisches Pamphlet 3216* ; *Circumcellionen und Adamiten 1415* ; *Kreuzzugsidee im Mittellalter 2391* ; *Pauperes Christi 123* ; 997, 1546.
Werner d'Elmendorf 225.
Wessel Gansfort 3205.
Westerink L. G. 3144.
Wetsein J. J. 32.
Wetter F. *Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau 3184.*
Weyg (Jean) 2107.
Weyns J. 759.
Weyns N. J. *Adam van Dryburgh 253.*
Wheeler M. C. *St. Thomas Aquinas 1145.*
White H. V. *Papal Leadership 118* ; *Pontius of Cluny 1908.*
White W. D. *Descent of Christ into Hell 2383.*
Whitfield I. H. *Discourses on Machiavelli 3237* ; *Machiavelli's Use of « ordini » 1760.*
Whitford (Richard) 2148.
Wibald de Stavelot 1565.
Wicki N. *Philipp der Kanzler 1105.*
Widmanstetter (Jean Albert) 3254, 3255, 3256.

Widmer B. *Enea Silvio Piccolomini, Ausgewählter Texte 3227.*
Wido 977.
Widrich de Saint-Aper 672.
Wiener Genesis 2392.
Wijdeveld G. *Trois passages des « Confessions » 2257.*
Wilks M. J. *Augustinus Triumphus 1712.*
Will E. *Decreti Gratiani Incunabula 3040.*
Willard Ch. C. *Livre de la Paix de Christine de Pisan 2097.*
Willems R. *Augustini In Iohannis Evang. Tractatus 2750* ; 2702, 2751.
William Langland 384, 390, 2076, 2559.
William J. R. *School of Rheims 992.*
Williams A. *Richard of Maidstone 1275.*
Williams G. H. *Norman Anonymous 688* ; *Golden Priesthood 2726.*
Williams J. R. *Moralium dogma Philosophorum 1040.*
Williams S. *Pseudo-Isidorian Problems 983.*
Williamson E. *De beatitudine huius vitae 2057.*
Williram d'Abersberg 753.
Wilmart A. 200, 629, 694, 1006, 1018, 1026, 2793, 2951.
Wilms H. *Confessionale des hl. Antonius 1310.*
Wilpert P. *Philosophische Kritik 1393.*
Wilson C. *William Heytersbury 1260.*
Wilson R. McL. *Exegesis of Gen. 1, 26 : 1.*
Wimmer A. *Der « müssige » Pförtner 612.*
Wimpheling (Jacques) 1749.
Winana E. *Essence divine et connaissance humaine 2468.*
Winandy J. *Conversatio morum 2925.*
Witelo 1084.
Wittig K. 2557.
Wittke R. *Education and State Service 2388.*
Witzel G. 2133.
Wizo 64.
Wölfflin E. 2360.
Wölfflin H. 441.
Wohunge of Ure Lauerd 758.
Wojtyla K. *Le traité « De penitentia » de Gratien 3040.*
Wolf G. *Wenrich von Trier 1893.*
Wolfer M. V. *Prayer of Christ According to St. Thomas 3125.*
Wolff Ph. *Cahors et le catharisme 1602.*
Wolfram d'Eschenbach 256, 1095, 1617.
Wollasch J. *Heiricus von Auxerre 1883.*
Wolter A. B. *Transcendentals in Duns Scotus 2528.*
Wolter H. *Geschichtliche Bildung 3001* ; *Laienbewegung 235* ; *Ordericus Vitalis* 171 ; *Spiritualität des hl. Ignatius 1371.*
Woodville (Anthony) voir Rivers.
Woolf R. *Plays of Abraham and Isaac 2068.*
Workman Rh. Th. *Concept of Hell 1472.*
Wormald 2969.
Worrall P. *St. Athanasius Source for Aquinas 1.*
Wright E. A. *« Philomena » Versions 1680* ; *Spanish Canonist 1745.*
Wright J. H. *Order of the Universe 2011.*
Wright Th. 3063.
Wright W. 1828.
Wrobel J. 1538, 3011.
Wulf F. *Ignatius als Seelenführer 1371.*
Wulfstan d'York 111, 2389.
Wuyts A. *Chalcédoine et le primat romain 586.*
Wyclifites 396, 1721 ; voir aussi Jean Wyclif, *Influence.*
Wykes B. E. *Walter Hilton 1276.*
Wyser P. *Seelengrund in Taulers Predigten 3194.*
Wytzes J. *Augustinus en Rome 2349.*

X

Ximénès de Cisneros (Garcia) 2555.

Y

Yamada A. *Natur und Gnade 950.*
Yo entendo de dire 3053, 3209, 3210.
Ypma E. *Alexandre de San Elpidio 2539* ; *Les « cursores » chez les Augustins 2042* ; *Formation des professeurs 271.*
Ysagoge in theologiam 1050, 1527, 1904, 3008.
Yule U. 870.
Yves de Chartres
Éd. 1018.
Littér. 197, 1018, 1535.
Doctr. : Marie, mariage 2175 ; Église-État 1535 ; eucharistie 1531 ; mariage 2175 ; aumône 2711.
Rapports : Isidore Sév. 981 ; Nic. Liège 1542. *Sources* : Aug. 2711 ; Pères 95. *Influence* : Gratien 95, 1046.
Yves de Wardon 1574.

Z

Zacharie (pape) 608.
Zacharie de Besançon 3008.
Zahn Th. 2736.
Zamora Lucas F. *Pedro de Rúa 1361.*
Zamoyta C. S. *Unity of Man 2013.*
Zanetti G. *Aequitas 1906.*
Zanini L. *Bibliografia di Caterina da Siena 387, 854.*
Zaragüeta J. *Agustinismo y Escolasticismo 2765* ; *Tscmpo en S. Agustín 2811.*
Zarb S. M. 2239, 2306, 2750.
Zavaloni R. 1194.
Zénobe Guasconi 2079.
Zénobe de Strada 853.
Zénon (empereur) 506.
Zénon de Citium 366.
Zénon de Vérone 51, 1425, 2209.
Ziazo 1462.
Ziegler A. W. *Eucharistielehre des hl. Irenäus 2696* ; *Neue Studien zum I. Klemensbrief 1404* ; *Prophetische Erkenntnis im I. Klemensbrief 901.*
Ziegler J. G. *Ehelehre der Pönitentialsummen 756.*
Ziegler K. 2714.
Zimara C. *Vorherwissen nach Augustinus 2789.*
Zimmermann F. 64.
Zippel G. *Lettera del Diavolo 1020.*
Zollner (Jean) 2107.
Zorzi D. *Testi inediti di francescani 333.*
Zosime (pape) 947.
Zoubov V. P. *Traité anonyme « Utrum dyametre... » 2085.*
Zschäbitz G. 383.
Zumkeller A. *Augustinus und das Mönchtum 2894* ; *Hermann von Schildesche 2071* ; *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche 2072* ; *Ungenügen der menschlichen Werks 2548* ; 2350.
Zurbaran F. 1122.
Zwaenepoel J. P. *Quaestiones in Librum de causis 2039.*
Zwi Werblowsky R. J. *St. Hippolytus 1.*
Zycha J. 531, 538.

II. TABLE DES DOCTRINES

Plan de la TABLE DES DOCTRINES :

Introduction à la Théologie : Notions générales, Rapports théologie-sciences.
Révélation : Apologétique, Écriture, Tradition.
Dieu : Généralités, Connaissance de Dieu, Existence de Dieu, Nature de Dieu.
Trinité : Trinité en général, Père, Verbe, Esprit-Saint.
Création : Création en général, Anges et démons, Homme, Providence.
Surnaturel : Élévation primitive, Chute originelle, Prédestination, Grâce, Vertus théologales, Dons du Saint-Esprit.
Christ : Généralités, Incarnation, Rédemption, Mariologie.
Église : Église en général, Constitution hiérarchique, Relations Église-État.
Sacrements : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre, Mariage.
Fins dernières : Eschatologie, Béatitude et vision de Dieu, Purgatoire-Enfer.
Morale générale : Généralités, Actes humains, Normes de moralité.
Vertus et péchés : Vertus et péchés en général, Vertus et péchés en particulier.
Morale sociale et politique : Famille, État, Communauté internationale.
Ascétique, spiritualité et mystique : Ascèse et spiritualité, Mystique.

Sous le titre *Généralités*, on comprend les études d'ensemble et les aperçus d'ordre général. Sous un même titre, après l'indication des études englobant une période (par ex. : antiquité, XII^e s., etc.), on suit l'ordre alphabétique des auteurs ou des titres pour les anonymes. Lorsque ces derniers ne peuvent être désignés que par la cote du manuscrit étudié, celle-ci est placée à la fin de la liste alphabétique.

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE

Notions générales.

Organisation des études : IV^e-XIII^e s. 2170 ; X^e-XI^e s. 2388 ; XII^e s. 155 ; XIII^e s. Toulouse 712 ; Bern. Sienne, Bonav. 1636 ; conc. Trente 2170, 2550 ; ermites S. Aug. 271, 2042 ; Ét. Tournai 3060 ; Ign. Loyola 1372, 2170, 2171 ; Jean Capistr. 1636 ; Le Jay 2170 ; More 2129 ; Morone 2170 ; Poole 2170, 2171 ; univ. Fribourg Br. 2104 ; *arts libéraux* : XII^e s. 1905, 3001 ; Remi Aux. 2968 ; *maître-disciple* : Aug., Thom. Aq. 2772.
Nature : XII^e s. 142, 677, 678 ; XII^e-XIII^e s. 1526 ; XIII^e s. 1085 ; XIII^e-XV^e s. augustins 1115 ; Aug. 2279, 2773, 2898 ; Bern. Auvergne 1195 ; Bonav. 276, 1642, 1643, 2449, 3098 ; Gauth. Bruges 2049 ; Godefr. Font. 1195 ; Hugues S. Vict. 3016 ; J. D. Scot 2523 ; Raym. Lulle 1223 ; Rich. Mediav. 1196 ; Rich. S. Vict. 730 ; Romain Rome 2501 ; Rup. Deutz 3013 ; Thom. Aq. 1138, 1196, 2773.
Élaboration : I^er-XIII^e s. 2693.
Méthode : XII^e s. 155, 1527 ; XII^e-XIII^e s. 1899 ; XIV^e s. 2556 ; Renaissance 401, 402 ; Bern. Clairv. 183 ; école Ans. Laon 3027 ; Franç. Vitoria 1363 ; Jean Hiltalinger 2556 ; Manegold Lautenb. 1041 ; P. Abélard 141,

676, 3027 ; Pierre Damien 1509 ; *théol. morale* : VII^e-XII^e s. 91 ; XII^e s. 155 ; *théol. monast.* 141, 2924 ; XII^e s. 1016, 3003, 3026, 3027, 3060 ; Guerric Igny 208 ; *théol. scolast.* 143 ; XII^e s. 1016, 3003, 3060.

But : Bonav. 2449 ; Frédér. II 2441.

Autorité-raison : Aug. 1436, 2772 ; Tertull. 2706.

Rapports théologie-sciences.

Théologie-sciences : XIII^e s. dominic. 1096 ; XIII^e-XIV^e s. 754 ; XIV^e s. 2544 ; Raym. Lulle 347 ; *classific. des sciences* : Aldhelme Malmesb. 1876 ; Hug. S. Vict. 1916 ; Rab. Maur 1876 ; *théol.-droit civ.* : Clément V 1251 ; *théol.-droit can.* XII^e-XIV^e s. 3010 ; P. Lomb. 210 ; *théol.-littér.* : Pétrarque 1262.

Théologie-philosophie : XIII^e s. 1189 ; Alb. Gr. 3111 ; Aug. 1831, 2774 ; Boèce 1 ; Dante 2055 ; Guill. S. Thierry 699 ; Irénée 1801 ; J. D. Scot 1670 ; Jean Rochelle 1110 ; Laur. Valla 1734 ; P. Abélard 168 ; Pierre Espagne 3140 ; Raym. Lulle 1222 ; Thom. Aq. 303, 804, 1145, 1149, 3111 ; voir aussi : *Apologétique, Science-foi.*

RÉVÉLATION

Apologétique.

Généralités : II^e s. 902, 2865 ; III^e-IV^e s. 2708 ; Acta martyr. scillit. 909 ; Ambroise 1815 ; Ambrosiaster 1820 ; Aug. 2280, 2775 ; Celse 493, 2692 ; Constantin 48 ; Gilb. Crispin 1533 ; Jér. Savonar. 423, 1330 ; Lactance 909 ; Laur. Valla, Mars. Ficin 1330 ; Pélage 2351 ; Raym. Lulle 1224 ; Tertull. 909 ; *chrétiens, marque distinctive* : XI^e-XII^e s. 673.

Révélation : 1777 ; antiq. 1794 ; Aug. 2279 ; Hilaire 1424 ; Tertull. 2705 ; Thom. Aq. 2005, 2475 ; *sources* : XIV^e s. 834 ; conc. Trente 2159, 2162-2167 ; *connaissance* : Aug. 2776 ; *autorité* : Eckhart 3180.

Rapports chrétiens-païens : 2656 ; I^er-II^e s. 1405, 1406, 2186, 2187, 2677-2685 ; moyen âge 1460 ; *rapports chrétiens-pensée païenne* : 441, 1771, 1775 ; antiq. 883, 910, 1394, 1770 ; I^er-III^e s. stoïcisme 483 ; I^er-V^e s. 2172 ; IV^e-VI^e s. 2208 ; IV^e-VII^e s. Espagne 2212 ; moyen âge 1456 ; moyen âge Espagne 641 ; VII^e-XII^e s. 1865 ; VII^e s. Anglet. 2939 ; Renaissance 1770 ; XV^e-XVI^e s. 1330 ; Alain Lille 252 ; Aug. 527, 562, 1812, 1836, 2731, 2762, 2865, 2891 ; Bède 2731 ; Bern. Silvestre 1561 ; Clém. Rome 1404 ; conc. Paris (1210) 1096 ; Cyprien 1812 ; Dante 1730 ; Érasme 433, 641, 1357 ; Gratien 1096 ; Grég. Gr. 2731, 2934 ; Guill. Conches 1561 ; Isid. Sév. 2731 ; Jean Salisb. 1561 ; Jérôme 2731 ; Justin 907 ; P. Abélard 1561 ; Prudence 2223 ; Tertull. 1812 ; Thierry Chartres 1561 ; *rapports chrétiens-culture profane* : moyen âge 141 ; XI^e s. Cluny 665, 666 ; XIII^e s. dominic. 1096 ; Benoît Nurs., Cassiodore, Grég. Gr. 141 ; Pierre Damien 133, 134, 1509 ; voir aussi *Rapports théol.-sciences* ; *rapports chrétiens-droit romain* : antiq. 626 ; IV^e s. 14 ; IV^e-V^e s. 506 ; IV^e-VI^e s. 42 ; *rapports chrétiens-humanisme* : moyen âge 152, 166 ; XIV^e-XV^e s. francisc. 2516 ; XV^e-XVI^e s. 1330 ; XVI^e s. 2115 ; Pétrarque 1718 ; *rapports chrétiens-autres religions* : Nic. Cues 1311, 1445 ; *rapports chrétiens-judaïsme* : antiq. 1, 441 ; I^er-II^e s. 882 ; V^e s. 1431 ; V^e-XI^e s. 2905 ; moyen âge Espagne 1411, 1412 ; XIII^e s. Anglet. 1113 ; XV^e s. Portug. 2112 ; XV^e s. Vérone 1326 ; Adam Perseigne 257 ; Arnaud Villen. 343 ; Aug. 2905 ; Bodo-Éléazar 1882, 2378 ; Gilb. Crispin 149 ; Jean Barros 1759 ; Jean Alcobaça 1248 ; Jérôme 1774 ; Jew and Pagan 860 ; Joach. Flore 741 ; Machado 1759 ; Martin Léon 751 ; Paul Alvare 1882 ; ms. Einsiedeln 170 : 692 ; *rapports chrétiens-*

pensée arabe : moyen âge Espagne 1411, 1412 ; *rapports chrétiens-grecs schismat.* : Bonacurs. Bologne 330.
Motifs de crédibilité. Miracle : XIIIe-XVIe s. 304 ; Aug. 2777 ; Érasme, More 3245 ; Thom. Aq. 1672, 2777.
Conversion : Aug. 2757.
Science-foi : 1393, 2173 ; XIIe-XIIIe s. 676 ; XIIIe-XIVe s. Paris 1188 ; Ans. Cant. 1015, 2997 ; Aug. 1, 535, 944, 948, 1435, 2283, 2813, 2865 ; Ps.-Bède 1936 ; Bonav. 3102 ; Godefr. Fontaines, Guill. Ockham 1188 ; Henri Gand 3149 ; Hugues S. Vict. 1916 ; Jean Buridan 1188 ; Jean Jandun 1244 ; J. Scot Érig. 2965, 2966 ; Minuc. Félix 2656 ; Nic. Cues 410 ; P. Abélard 709 ; Pierre Damien 133, 134 ; Rich. S. Vict. 3049 ; Rog. Bacon 1445, 2038 ; Tertull. 1414, 2656 ; Thom. Aq. 1142, 2005, 2006, 2465, 3102 ; *double vérité* : XIIIe s. école francisc. 1189 ; XIVe s. 3183 ; Boèce Dacie 821 ; Siger Brab. 1188, 1189 ; *philosophie chrétienne* : moyen âge 1458 ; Aug. 1832, 1873, 2277 ; Érasme 1330, 2614, 2615 ; Thom. Aq. 2003 ; voir aussi *Introd. à la théol., Théologie-philosophie.*

Écriture.

Introduction. Génér. : moyen âge 1770 ; VIIe-Xe s. 1863 ; *étude la Bible* : moyen âge 55 ; XIVe-XVIe s. Hollande 3205 ; XVe s. 1769 ; XVe-XVIe s. Paris 1309 ; XVIe s. Espagne 1358 ; Aug. 2892 ; Benoît Nurs. 610 ; Bonav. 1637 ; conc. Trente 2159 ; Érasme, More 3245 ; *concordances bibliques* : Hugues S. Cher, Jean Raguse, Jean Ségovie, ms. Cape Town 3201 ; *canon* : conc. Trente, Seripando 2161 ; *texte* : antiq. 1769 ; IIe s. 1795 ; moyen âge 2367 ; Ambroise 1816, 2231 ; Ambrosiaster 941 ; Ans. Laon 2397 ; Aug. 2231, 2286, 2737, 2738, 2748 ; Cyprien 2704 ; Grég. Gr. 632 ; Isidore Sév. 2941 ; Jérôme 1342, 2397, 2737, 2738 ; Lollards 1270 ; Pierre Lomb. 2397 ; Rufin Aq. 941 ; Tertull. 2704 ; Théod. Orléans 1495 ; Widmanstetter 3254 ; *versions* : antiq. 1774 ; Alph. Zamora 1341, 1342 ; Ciruelo 1341 ; Jean Wyclif 2087 ; Jérôme 1774 ; Pagnini 1342 ; *éditions* : XVIe s. 3233 ; *authenticité* : conc. Trente 1380.
Inspiration : antiq. 1772 ; Alph. Castro 2632 ; Henri Gand 3149 ; Justin 491.
Interprétation : 1, 885 ; moyen âge Irlande 1452 ; XIIe s. 1085 ; Adam Scot, Alb. Gr. 1769 ; Ambroise 934 ; Aug. 2231 ; Bern. Clairv. 180 ; Eckhart 3180 ; Frédéric Renoldo, Jérôme 1769 ; Jér. Savonarole 1746, 2603 ; P. Abélard 1085 ; Rich. S. Vict. 1769 ; Thom. Aq. 1666 ; *sens de l'Écriture* : VIe-XIIe s. 2924 ; XIIe s. 91 ; Alb. Gr. 3111 ; Alcuin, Ambr. Autpert, Angelome Luxeuil, Bède 91 ; Claremb. Arras 720 ; école Ans. Laon 163 ; Grég. Gr. 91 ; Hugues S. Vict. 163 ; Isaac Étoile 222 ; Isidore Sév. 91 ; Jacques Pérez 3229 ; Pearl 385 ; Rab. Maur 91 ; Thom. Aq. 2467, 3111 ; *sens littéral* : VIIe-XIIe s. 1864 ; Alex. Nequam 1094 ; Alph. Castro 2632 ; Rob. Holkot 1094 ; *sens allégor.* : antiq. 1, 921, 1772 ; VIIe-XIIe s. 1865 ; moyen âge 1459, 1580 ; XIIe s. 146 ; XIVe s. Anglet. 2068 ; Aelred Riev. 221 ; Alain Lille 146 ; Aug. 921, 1835, 2291 ; Biblia pauperum 2395 ; école Alexandrie 1394 ; Gilb. Porrée 1041 ; Hilaire, Origène, Tertull. 921.
Interprétations particulières. Symbol. des nombres : Alcuin 1492 ; Aug. 536, 1492, 2779 ; Hincmar 1492 ; *thème de la roue* : XIIe-XIIIe s. 1591 ; *Gen. 1, 26* : antiq. 1 ; *Gen. 3, 15* : 2372, 2374 ; antiq. 2373 ; Ier-XIIIe s. 2664 ; Aug. 2778 ; *Caïn-Abel* : XIIIe s. 67 ; Claudius Marius Victor. 66 ; *Noë* : IIIe-IVe s. 1808 ; *langues de Babel* : 446, 2394 ; *patriarches-apôtres* 1797 ; *Abraham-Isaac* : XIVe s. Anglet. 2068 ; *circoncision* : antiq. 2176 ; *Exode* : Eckhart 357 ; *Moïse* : Justin 491 ; *sabbat* : Aug. 2343 ; *fêtes des tabernacles* : antiq. 1 ; *Deut. 28, 66* : 2657 ; *livres histor.* : Aug. 1, 2288 ; *Nathan* : moyen âge 1707 ; *Élie* : XIIIe-XIVe s. 1692 ; *Job* : IIIe-IVe s.

1808 ; *Psaumes* 1773, 1774 ; IVe-VIIIe s. 508 ; XIIe s. 700 ; Aug. 557, 2737, 2738 ; Benoît Nurs. 617 ; Jacques Pérez 3229 ; Jean Sommerfeld 2073 ; Jérôme 2737, 2738 ; *Ps. 1, 5* : IVe-Ve s. 2722 ; *Ps. 20-25* : moyen âge 1774 ; *Ps. 22* : antiq. 1774 ; *Ps. 24* : antiq. 2218 ; *Ps. 90* : 918 ; *Ps. 103, 18* : antiq. 22 ; *livres sapient.* : Aug. 536 ; Eckhart 357 ; *Cant.* : IIIe-XIIe s. 2201 ; IVe-XIVe s. 2952 ; Aug. 2287 ; Jean Kreutzer 1315 ; Jean Russel 340 ; Philippe Harvengt 737 ; *Jer. 1, 10* : 2962 ; *Dan.* : IIIe-IVe s. 1808 ; IVe s. 928 ; *pet. proph.* : Aug. 2290 ; *Mt. 6, 12* : Aug. 2341 ; *Mt. 11, 27* : 28 ; *Mt. 16, 18* : antiq. 1 ; Xe s. 108 ; décrétistes 721 ; Léon Gr. 2911 ; *Magnificat* : Jacques Pérez 1324 ; *enfant prodigue* : Aug. 469 ; *Jo.* : IIe s. 2655 ; Irénée 495 ; *Jo. 1* : Pierre Chelčický 405 ; *Cana* : antiq. 30 ; *Jo. 3, 5* : moyen âge 2338 ; *Jo. 6, 54-55* : IIe-VIIe s. 1400 ; *Jo. 17, 5* : IIIe-Ve s. 1418 ; *ép. S. Paul* : 679 ; *Rom.* : Ier-XIVe s. 443 ; Ve s. 1431 ; Gilb. Porrée 1041 ; *Rom. 3, 1-7* : 473 ; *Rom. 7, 17* : Aug. 1835 ; *Rom. 8, 19-23* : Aug. 1845 ; *I Cor. 3, 10-15* : Ier-XVe s. 468 ; *I Cor. 15, 24* : Ier-IIIe s. 31 ; *Gal. 6, 14* : ms. Leiden 1060 ; *Eph. 2, 3* : IIIe-XVIe s. 2196 ; *II Thess.* : IVe s. 928 ; *Hebr.* : Aug. 2289 ; Firm. Maternus 930 ; *Hebr. 2, 11* : IIIe-XIIIe s. 2707 ; *I Jo. 1, 8* : Aug. 2341 ; *Apoc.* : Jean Russel 340 ; Tyconius 516.

Valeur normative : XIVe s. 834 ; Aug. 2318 ; Driedo 3240 ; Frédég. Tours 100 ; Henri Gand 3149 ; Jean Wyclif 1269 ; Rupert Deutz 3013 ; Tertull. 2705 ; *Anc. Test.* : antiq. 2654 ; IVe-Ve s. 929 ; XIIe s. 677 ; Constit. apost. 929 ; Marcion 2705 ; *IVe évang.* : IIe s., Cyprien, Irénée, Valentiniens 1408.

Tradition.

Notion : 1803 ; XVIe s. 2396 ; conc. Trente 2159, 2162-2167, 2641, 3240 ; Dolera 2641 ; Driedo 3240 ; Léon Gr. 2910 ; Lippomano 2641 ; Thom. Aq. 3112, 3117.

Valeur normative : IIe s. 23.

Organes. Symboles de foi : IIe-IIIe s. 487 ; Alcuin, Benoît VIII, Charlemagne, conc. Tolède III, missel Stowe, Paulin Aq. 658 ; *symbole des apôtres* : 444 ; *définitions ecclés.* : Driedo 3240 ; Schatzgeyer 3238 ; *conciles* : Léon Gr. 2910 ; voir aussi *Église* ; *Pères* : Bern. Clairv. 181 ; Gratien 95 ; Léon Gr. 2910 ; Rupert Deutz 3013 ; *liturgie* : 2182 ; antiq. 2653 ; Bern. Clairv. 181 ; Prosper Aquit. 596.

Dépôt. Dogme : antiq. 886 ; *évolution dogmat.* : Driedo 3240 ; *rôle de l'histoire* : Cano 2635, 2636 ; Carvajal 2636.

DIEU

Généralités.

Antiq. 1394 ; Ans. Cant. 140 ; Aug. 803 ; Eckhart 3180 ; Hugues Amiens 1935 ; Summa Sent. 2407 ; Thom. Aq. 302, 803, 2466.

Connaissance de Dieu.

Généralités : Adam Woodham 3193 ; Ans. cant. 2997 ; Aug. 2292, 2308, 2312, 2781-2784 ; Bern. Clairv. 1556 ; Bonav. 781 ; Hugues S. Vict. 3016 ; Nic. Cues 2967 ; Rob. Holcot 367 ; Thom. Aq. 2468.

Possibilité, limites : Alb. Gr. 3090 ; Alex. Halès 2438 ; Bern. Clairv. 3033 ; Bonav. 1984, 2438 ; Guerric S. Quentin 2439 ; J. D. Scot 2051, 2438 ; Rob. Grosset. 3090 ; Thom. Aq. 1667.

Mode. Théologie négative : Alb. Gr. 3090 ; Bern. Clairv. 2411 ; Hugues S. Vict. 1549, 3016 ; *analogie* : Alb. Gr. 1151 ; Cajetan 1152, 2469, 3223 ;

Capreolus 1151, 3223 ; école scotiste, 2052 ; J. D. Scot 2052, 2525 ; Sylv. Ferrare 1152, 2469, 3223 ; Thom. Aq. 1150-1152, 2052, 2469, 3119 ; Thom. Sutton 2052 ; *transcendantaux* : Aug. 2865 ; J. D. Scot 2528 ; ms. Assise 186 : 3103 ; *bon* : Aug. 538 ; *beau* : Aug. 277, 2295 ; Bonav. 277 ; Dante 2055 ; Jean Rochelle, Rob. Grosset., Summa fr. Alex. 3103 ; Thom. Aq. 2008 ; *intuition* : voir *Mystique*.

Existence de Dieu.

Arguments : Ier-XIIIe s. 6 ; Aug. 537, 944, 1437, 2780 ; Bonav. 1437, 1983 ; J. D. Scot 2527 ; Jér. Savonarole 423 ; Matth. Aquasparta 830 ; Thom. Aq. 1437, 1667 ; *mouvement* : XIIIe-XVIe s. 1668 ; Thom. Aq. 1669 ; *cause efficiente* : Ans. Cant. 2993, 2994, 2996, 2997 ; Thom. Aq. 1669 ; *contingence* : Aug. 2785 ; *degrés de perfection* : Thom. Aq. 2462, 2470 ; *argument ontologique* : Ans. Cant. 1437, 1523, 1524 ; Bonav. 3102 ; Henri Gand 2040 ; J. D. Scot 2523.

Nature de Dieu.

Généralités : IVe-Xe s. 1821 ; Alb. Gr. 3090 ; Aug. 2294, 2786, 2861 ; Franç. Meyronnes, Ps.-Pierre Espagne, Rob. Grosset. 3090 ; Thom. Aq. 300 ; Thom. Bradward. 2070 ; Thom. Gallus 3090 ; Wolfram Eschenbach 256.

Être : Ier-XIIIe s. 887 ; Bern. Clairv. 2411 ; Cajetan, Capreolus 3223 ; Henri Gand 2040 ; Jean Quidort 2046, 2047 ; Sylv. Ferrare 3223 ; Thom. Aq. 1148, 2007.

Simplicité : Bern. Clairv. 2906 ; Gilb. Porrée 3035, 3036 ; Grég. Gr., Jean Cassien, Pierre Damien 2906 ; Rich. Fishacre 1111 ; *essence-existence* : Boèce 717, 1141 ; Capreolus 2471 ; Eckhart 3181 ; Gilb. Porrée 3035 ; Gilles Rome 1229, 1231, 2048 ; Henri Gand 1231, 2048 ; Jacques Viterbe 1202 ; J. D. Scot 2484, 2485 ; Jean Quidort 2048 ; Thierry Freiberg 1699 ; Thomas Aq. 284, 717, 950, 1141, 1147, 1231, 2471, 2484, 2485, 3119 ; *puissance-acte* : Aug. 2788 ; *distinction formelle* : Jean Ripa 377.

Unité : antiq. 440, 2173 ; Bern. Clairv. 2411 ; *dualisme gnostique* : Ier s. 7 ; Irénée 2696 ; *dualisme manichéen* : 538, 2766 ; Espagne 1411, 1412 ; IVe s. Numidie 2231 ; Ve s. Afr. Nord 2230 ; moyen âge 994 ; XIIe s. 2427 ; XIIe s. Italie 1599 ; Aug. 944, 948, 1314, 1836, 2240, 2305 ; bogomiles 994 ; cathares 240, 241, 739, 994, 1023, 1587, 1598, 1603-1605, 1616, 1620, 1952, 3075 ; Guill. Auvergne 279 ; Queste S. Graal 1596, 1597.

Transcendance : IVe-Xe s. 1821 ; Aug. 2787, 2791 ; Bern. Clairv. 2411 ; école Chartres 1536 ; Pierre Damien 133 ; *panthéisme* : moyen âge Espagne 1411, 1412 ; Bern. Clairv. 2411 ; Pierre J. Olivi 3151.

Autres attributs. Infinité : XIIe-XIIIe s. 1050, 1112 ; XIIIe s. 1109 ; Alain Lille 841 ; Alb. Gr. 2456 ; Aug. 1051 ; Dante 841 ; Henri Gand, J. D. Scot 1050 ; Nic. Oresme 2085 ; P. Lombard 1051, 1112 ; Rich. Fishacre 1111 ; Thom. Aq. 1050, 1051 ; Utrum dyameter 2085 ; *éternité* . Aug. 2796 ; *perfection* : Aug. 952 ; *immatérialité* : Aug. 2762 ; *puissance* : VIIIe s. 1482 ; Pierre Damien 133, 134 ; *beauté* : Bonav. 277 ; *majesté* : IVe-Xe s. 1821.

Science : Bonav. 1983 ; *sagesse* : Aug. 2231, 2299 ; *idées divines, exemplarisme* : Aug. 2299 ; Bonav. 1640, 1983, 3105 ; Thom. Aq. 2472 ; *futurs* : Aug. 2789 ; Coluccio Salutati 2093.

Volonté : Thom. Aq. 3129 ; *liberté* : Pierre Damien 134 ; Thom. Aq. 2473 ; *bonté* : antiq. 1806 ; Aug. 2790 ; J. D. Scot 837 ; Thom. Aq. 807.

TRINITÉ

Trinité en général.

Généralités : Ier-IVe s. 1776 ; Alb. Gr. 278 ; Ambroise 935 ; Ans. Cant. 140 ; Aug. 2897 ; Ps.-Bède 1936 ; Boèce 717 ; Bonav. 1642 ; conc. Latran IV 2428 ; Dracontius 956 ; Durand Huesca 3076 ; école Chartres 199 ; école porrét. 210 ; Gilb. Porrée 717, 1041 ; Guill. Conches 3024 ; Hilaire Poit. 518 ; Jean Ruysbr. 855 ; Joach. Flore 251, 744, 745, 1947, 2428 ; Marius Victor. 2715 ; P. Lombard 210, 2428 ; Priscillien 511 ; Rich. S. Vict. 3049 ; Tertull. 924 ; Thierry Chartres 199 ; Thom. Aq. 2009 ; Victrice Rouen 518.

Cognoscibilité : XIIe s. 154 ; Ans. Cant. 1522, 1525 ; Bonav. 1637.

Révélation A. T. : Arnaud Villen. 342 ; *Nouv. Test.* : 1777.

Analogies : VIe-IXe s. 64 ; XIIe-XIIIe s. 1591 ; Aug. 64, 542, 543, 1525, 2791, 2792, 2898 ; Pierre Alph. 2428 ; voir aussi *Homme, relations Dieu-hommes, analogies.*

Notion de personne : Ier-XIIIe s. 1154, 1155 ; Alb. Gr. 1639 ; Alex. Halès 768, 1639 ; Ps.-Alex. Halès 768 ; Aug. 2309, 2310 ; Boèce 768 ; Bonav. 1639 ; Cajetan 1674, 3223 ; Capréolus 1674, 2574, 3223 ; Rich. S. Vict., Summa fr. Alex. 768 ; Sylv. Ferrare 3223 ; Thom. Aq. 1153-1155, 1639, 1674, 2021 ; voir aussi *Homme, union âme-corps, individuation* et *Christ, concept de personne.*

Distinction des personnes. Modalisme : 745, 2793 ; *subordinatianisme* : IIe-IIIe s. 492 ; *trithéisme* : Roscelin 133.

Notion de relation : XIIIe s. 1989 ; Aug. 2793 ; Gilb. Porrée 3035 ; J. D. Scot 1989 ; Thom. Aq. 2474.

Activité : Thom. Aq. 801, 2020 ; *activité extérieure, missions* : IIe-IIIe s., Aug. 492 ; Rupert Deutz 3014 ; *inhabitation* : XIIe-XIIIe s. 3039 ; Aug. 2296 ; Thom. Aq. 2010.

Verbe.

Généralités : antiq. 1394 ; IIe s. 484 ; Aug. 1438 ; Celse 493 ; Irénée 28 ; Justin 493, 907 ; Thom. Aq. 1438 ; Zénon Vérone 1425.

Analogies : XIIe-XIIIe s. 1591.

Génération : Ier-IVe s. 2191 ; XIIe-XVIe s. 1017.

Divinité : Irénée 492 ; *consubstantialité* : Constantin, Hosius Cord., symb. Nicée 1420 ; *arianisme* : 745, 1776, 2793 ; Espagne 1411, 1412 ; Germanie 2183 ; Auxence Milan, Sabin Plaisance 940 ; Thom. Aq. 1 ; voir aussi *Trinité, Distinction des personnes.*

Voir aussi *Christ, Incarnation.*

Esprit-Saint.

Généralités : IVe s. 1776 ; Ve-Xe s. Allem. 1430 ; Aug. 2794 ; Eusèbe Verceil 2220.

Procession : Jacq. Eltville 2089 ; Jean Pagus 1973 ; Rup. Deutz 3014 ; *Filioque* : antiq. 1 ; XIIe s. 1531 ; conc. Florence 2567 ; conc. Lyon II 3138.

Rôle extérieur : Rup. Deutz 3014 ; *âme du monde* : XIIe s. 718 ; Adalbold, Boèce, école Chartres 999 ; Guill. Conches 1561 ; Remi Auxerre 999 ; *rôle sanctificateur* : Aug. 2898 ; *inhabitation* : Aug. 1838, 2297, 2795 ; Jean Avila 2650 ; P. Lombard 3039 ; voir aussi *Église, corps mystique.*

Dons du S. Esprit : voir *Surnaturel.*

CRÉATION

Création en général.

Généralités : antiq. 1394, 2173 ; III^e-XIII^e s. 3120 ; Ambroise 1818 ; Aug. 2298, 2765 ; Bonav. 1642, 1643 ; Claremb. Arras 720 ; école Chartres 242, 1536 ; Irénée 919 ; Jean Ruysbr. 855 ; Origène 2967 ; Pierre J. Olivi 1684, 3151 ; Thierry Chartres 720 ; Thom. Aq. 540, 2500, 3120 ; Thom. Bradward. 2070.

Pouvoir créateur : voir *Nature de Dieu, puissance.*

Notion de création : Aug. 100, 537, 2231 ; Domin. Soto, Franç. Vitoria 2497 ; Frédégise 99, 100 ; Pearl 386 ; Pélage 2351 ; Thom. Aq. 2497 ; *principe de causalité* : Thom. Aq. 3118.

Création temporelle : Bonav. 1983, 2002 ; Frédéric II 2441 ; Matth. Aquasp. 830 ; Thom. Aq. 3151 ; *matière éternelle* : Tertull. 924 ; *notions de temps-éternité* : Arioste 382 ; Aug. 539, 1439, 1440, 1833, 1834, 2300, 2311, 2797, 2802, 2810-2812, 2846-2848 ; Pétrarque 382.

Évolution : Aug. 540 ; Jacq. Viterbe 1202 ; Pierre J. Olivi 1684.

Hylémorphisme : XIII^e s. 782 ; Hervé Nédellec, Pierre Palu 1249 ; Thom. Aq. 950 ; *substance* : Alb. Gr. 786 ; Bonav. 1638 ; *matière spirituelle* : Aug. 782 ; Chalcidius 1811 ; Hugues S. Vict. 782.

Ordre du monde : antiq. 8 ; VIII^e-XI^e s. 2955 ; Alain Lille 1609 ; Alb. Gr. 2011 ; Aug. 57, 2888 ; Bern. Clairv. 2411 ; Bonav. 2011 ; Guill. Conches 2974 ; Isidore Sév. 1860 ; Liber Hermetis Mercurii Tripl. 697 ; Mars. Ficin 1747 ; Pierre Damien 132 ; Pierre Espagne 3140 ; Thierry Chartres 198 ; Thom. Aq. 2011 ; *macrocosme-microcosme* : moyen âge 441 ; XI^e-XII^e s. 999 ; XII^e s. 1019 ; Isidore Sév. 1860 ; *lois de la nature* : XIII^e-XIV^e s. 2544 ; XIV^e s. 3183 ; XIV^e-XVI^e s. 3185, 3186 ; Jean Jandun 1245 ; Thom. Bradward., Blaise Parme, Jean Marliani 1252 ; Guill. Heytesbury 1260 ; *finalité de l'univers* : Giannozzo Manetti 408 ; J. Scot Érig. 2967 ; Thom. Aq. 2020, 2473 ; *beauté* : VI^e-XIII^e s. 2922 ; Aug. 2799 ; *bonté* : Aug. 2790 ; Boèce, Thom. Aq. 1141.

Relations Dieu-créatures : Aug. 469, 2293 ; Bern. Clairv., Guill. S. Thierry 469 ; Henri Frauenlob 1236 ; *contingence* : Aug. 2300, 2771 ; Bonav. 1984, 1985 ; J. D. Scot 2051, 2484, 2485 ; Jean Quidort 1695 ; Thom. Aq. 1695, 2484, 2485, 3129 ; *émanatisme* : Pierre J. Olivi 3151 ; *âme du monde* : XII^e s. 718 ; Adalbold 999 ; Aug. 2798 ; Boèce, école Chartres 999 ; Guill. Conches 1561 ; Remi Aux. 999 ; voir aussi *Nature de Dieu, panthéisme* et *Esprit-Saint, âme du monde* ; *participation-image* : Bern. Clairv. 2411 ; Henri Gand 2040 ; Hugues S. Vict. 1549 ; Thom. Aq. 1139, 2462 ; voir aussi *Connaissance de Dieu, analogie* et *Nature de Dieu, science, exemplarisme.*

Causalité des créatures : Thom. Aq. 2018, 3151.

Anges et démons.

Généralités. Anges : antiq. 440 ; Bern. Clairv. 2411 ; Sent. Anselmi 2398, 2400 ; Sent. Berolin. 2399 ; Summa Deus de cuius princ. 2400 ; Summa Deus summe 2398-2400 ; Thom. Aq. 1139 ; *démons* : Aug. 2282 ; cathares 1605 ; Thom. Aq. 2494.

Nature. Individuation : Alex. Halès 768 ; Henri Gand 1683 ; *hylémorphisme* : XIII^e s., Aug., Hugues S. Vict. 782 ; *aevum* : Aug. 2797.

Liberté : Aug. 948 ; Thom. Aq. 811.

Péché des anges : XII^e s., Ans. Cant. 2012 ; Aug. 948 ; Durand S. Pourç. 1157 ; Thom. Aq. 1157, 2012.

Action extérieure, astres : V^e s. Afr. Nord 2230 ; *hommes* : antiq. 2656 ; Thom. Aq. 1158, 1672, 3133.

Culte des anges, magie : voir *Morale, religion.*

Homme.

Généralités : antiq. 2656 ; haut moyen âge 1960 ; XII^e s. 677 ; XII^e-XIII^e s. 1018 ; Ambroise 1818 ; Aug. 541, 2747, 2764, 2802, 2812 ; Bonav. 1128 ; Gilles Viterbe 430 ; Isaac Étoile 1578 ; Leon Batt. Alberti 2106 ; Pierre Irlande 796 ; Vivès 2135 ; *microcosme* : école Chartres 676 ; Jean Pic Mirand. 408 ; voir aussi *Création, ordre du monde* ; *dignité de l'homme* : Bern. Clairv., Érasme, Giannozzo Manetti, Innocent III, Jean Pic Mirand. 408 ; Mars. Ficin 1747 ; Pétrarque 408, 1775 ; Pogge 408.

Origine : Aug. 2771 ; Sent. Anselmi 2398 ; Summa Deus summe 2398, 2399 ; Summa Sent. 2407 ; *âme* : Aug. 2774, 2807, 2824 ; Guill. Conches 1561 ; *préexistence* : Alb. Gr. 279 ; Aug. 2808 ; Matth. Palmieri 414 ; *traducianisme* : Tertull. 2807.

Nature de l'âme : XII^e s. 1019 ; Aug. 1835, 2294 ; Claudien Mamert, Fauste Riez 71 ; Isaac Stella 727 ; Isidore Sév. 1860 ; P. Lombard 2413 ; Thom. Aq. 71, 1139, 2486, 2492 ; *structure de l'âme* : Alb. Gr. 782, 789 ; Aug. 789 ; Eckhart 1243, 3180 ; Jean Tauler 3194 ; Thom. Aq. 789.

Relations Dieu-homme : Aug. 544-546 ; *image de Dieu* : antiq. 888, 2192 ; Aelred Riev. 726 ; Ans. Cant. 1922 ; Aug. 547, 549, 2306, 2307, 2824 ; Bern. Clairv. 1922 ; Bonav. 1637, 2449 ; Guill. S. Thierry 699, 1922 ; Henri Frauenlob 1236 ; Thom. Aq. 805, 1156 ; *analogies trinitaires* : VI^e-IX^e s. 64 ; Ans. Cant. 140 ; Aug. 64, 542, 543, 2308, 2792, 2801, 2806 ; voir aussi *Trinité, analogies.*

Union âme-corps : antiq. 2173 ; Alb. Gr. 3111 ; Aug. 2231, 2762, 2803-2805, 3037 ; Guill. S. Thierry 699 ; Henri Bate 339 ; J. D. Scot 2051 ; Jean Ruysbr. 2084 ; Pierre Esp. 3140 ; Pierre J. Olivi 2506 ; Thom. Aq. 305, 339, 2013, 2024, 3111 ; *individuation* : XIII^e s. 1683 ; Aug. 2801 ; Henri Gand 1683 ; J. D. Scot 1670, 2526 ; Pierre J. Olivi 1684 ; Thom. Aq. 1683, 2492 ; voir aussi *Trinité* et *Incarnation, notion de personne* ; *unité-pluralité des formes* : Alb. Gr. 3111 ; Gattola di Vico 1338 ; Guill. Falegar 1194 ; Thom. Aq. 3111 ; ms. Vat. lat. 982 : 848.

Immortalité de l'âme : Aug. 2273, 2809, 2830 ; Bonav. 1125, 3102 ; Cajetan 1347 ; Frédéric II 2441 ; Mars. Ficin 1329 ; Pontano 878 ; Thom. Aq. 1671.

Facultés de l'âme : Alb. Gr. 279, 1655 ; Aug. 542, 543, 944, 2788, 2811, 2818, 2834 ; Bonav. 1125 ; Jean Rochelle 770 ; Jean Ruysbr. 2084 ; Raoul Ardent 2424 ; Thom. Aq. 2487 ; *distinction âme-facultés* : Alb. Gr. 3111 ; Aug. 548, 549, 2308 ; Bonav. 338, 549 ; école scotiste, Guill. Auvergne, Guill. Auxerre, J. D. Scot 338 ; Pierre J. Olivi 1684 ; Rich. Mediav. 338 ; Thom. Aq. 338, 549, 3111 ; ms. Vat. lat. 982 : 848 ; *sens* : Martin Amberg 3204 ; Thom. Aq. 2488 ; *mémoire* : Aug. 539, 549, 2311, 2312, 2817, 2838, 2847 ; *cogitative* : J. D. Scot, Thom. Aq. 1160 ; *intelligence* : Aug. 950, 2829 ; Pierre Espagne 3141 ; Thom. Aq. 1174, 1175, 3132 ; voir aussi *Morale, actes humains.*

Connaissance humaine : Aug. 541, 552, 553, 803, 944, 1435, 1833, 1834, 2268, 2292, 2309, 2310, 2313, 2314, 2771, 2813-2817, 2821, 2824-2826, 2828, 2830, 2899 ; Bern. Clairv. 3026 ; Bern. Auvergne 3175 ; Bonav. 785, 1123, 1640, 1641, 1643, 1984, 3098 ; Cajetan 1159 ; école Chartres 2974 ; Franç. Assise 1640 ; Godefr. Fontaines 2044 ; Grég. Rimini 3193 ; Guill. S. Thierry 3026 ; Henri Gand, Hervé Nédellec 3175 ; Hugues S. Vict. 3016, 3026 ; Ignace Loyola 1371 ; J. D. Scot 3156 ; Matth. Aquasp. 830, 1203 ; Nic. Cues 410 ; nominalisme 1160 ; Pierre J. Olivi 1684 ; Rich. S. Vict. 3026 ; Rob.

Colletorto 3175 ; Thierry Freiberg 1211 ; Thom. Aq. 300, 803, 950, 1139, 1159, 2015, 2016, 2489 ; *connaissance sensible* : Aug. 2818-2820 ; Thom. Aq. 1142 ; *connaissance intellectuelle* : Aug. 551, 2231, 2800, 2843 ; Guill. Ockham 368 ; Henri Gand 2505 ; Thom. Aq. 306 ; *universaux* : XIII^e s. 2526 ; Gilb. Porrée 2974, 3036 ; J. D. Scot 2527 ; P. Abélard 196, 2967 ; Roscelin 2967 ; Thom. Aq. 3119 ; *illumination* : Aug. 550, 551, 950, 2231, 2817, 2824, 2840, 2841, 2900 ; Bonav. 1983 ; Romain Rome 2501 ; Thom. Aq. 950 ; ms. Vat. lat. 982 : 848 ; *intuition* : XIII^e s. 2530 ; Aug. 2839, 2841 ; Guill. Ockham, J. D. Scot 2530 ; Jean Wyclif 2559 ; Thom. Aq. 2490 ; Will. Langland 2559 ; voir aussi *Mystique, intuition* ; *sagesse* : Aug. 2231, 2842, 2898, 2900 ; Hugues S. Vict. 163, 1032 ; Thom. Aq. 2014 ; *connaissance de soi* : XII^e s. 1903 ; Aug. 2768, 2830-2838 ; Gilles Rome 1230 ; *intellect unique* : Bonav. 1125, 1983, 2002 ; Siger Brab. 331 ; Thom. Aq. 331, 3121 ; *certitude* : Aug. 2279, 2822-2824, 2827 ; Thom. Aq. 2491.

Volonté : Aug. 2315 ; J. D. Scot 2532 ; Pierre J. Olivi 1684 ; Thom. Aq. 1174, 1175 ; *volontarisme* : moyen âge francisc. 1101 ; Bonav. 3102 ; J. D. Scot 1208 ; *liberté* : voir *Surnaturel, grâce-libre arbitre* et *Morale génér., actes humains.*

Providence.

Généralités : antiq. 1394 ; Alain Lille 1609 ; Aug. 1441 ; Matth. Aquasp. 830 ; Salvien Mars. 69, 2915 ; Thom. Aq. 1672, 2017 ; *philosophie de l'histoire* : antiq. 889, 921, 2174 ; IV^e s. 928 ; XII^e s. 677 ; Alph. X Castille 3145 ; Ans. Havelb. 1933 ; Aug. 116, 446, 921, 1442, 1444, 1842, 1843, 2231, 2301-2303, 2845-2848, 2865, 2888, 2891 ; Celse 493 ; Hugues S. Vict. 116 ; Jean Dorsten, Jean Wirsberg 2601 ; Joach. Flore 248, 743, 1947 ; Livin Wirsberg 2601 ; Machiavel 2121 ; Otto Freising 1567 ; Paul Orose 2902 ; Raoul Glaber 116 ; Rupert Deutz 3013 ; Salvien Mars. 69 ; Spirituels francisc. 2601 ; *idée de Rome* : haut moyen âge 1846 ; Aug. 1846, 2231, 2303, 2349 ; Lactance 2223 ; Léon Gr. 1846 ; Liutpr. Crém. 1888 ; Pétrarque 3200 ; Tertull. 2223 ; *fortune* : 2078 ; Chaucer 2091 ; Coluccio Salutati 2093 ; Liber fortunae 3188 ; Pétrarque 2078 ; *fatalisme* : XIV^e s. 2069 ; Col. Salutati 2093 ; Dracontius 956; Sortes XII Patriarch. 1486.

Concours divin : Aug. 2844, 2879 ; Jean Michel Alb. Carrara 2110 ; Thom. Aq. 1672, 2005, 3133.

Problème du mal : Ans. Laon 3013 ; Aug. 948, 2762, 2824, 2849, 2850 ; cathares 239, 1605 ; école Ans. Laon, Rupert Deutz 3013 ; Salvien Mars. 69 ; Thom. Aq. 3013.

Astrologie : antiq. 441 ; V^e s. Afr. Nord 2230 ; XII^e s. 441 ; Arnaud Villen. 1213 ; Aug 2304, 2305 ; Dracontius 956 ; école Chartres 1027 ; Garzoni 2117 ; Gomes Eanes de Zurara 413 ; Isidore Sév. 1860 ; Jean Salisb. 736 ; Liber Hermetis Mercurii 697 ; Lichtenberger 425, 426 ; Martin Cordoue 2109 ; Nic. Oresme 2085 ; Thom. Aq. 1672, 3133 ; Toscanelli 418 ; Utrum dyameter 2085 ; *divination* : Ancrene Wisse 112, 1047 ; Aug. 528, 1443 ; Bromyard, Gratien 1047 ; Jean Salisb. 736.

SURNATUREL

Élévation primitive.

Nature pure : Aug. 2231, 2316, 2850, 2851 ; Diego Deza 2607 ; Hugues Amiens 1935 ; *possibilité* : Thom. Aq. 1161.

Justice originelle : Alb. Gr., Alex. Halès 3142 ; Ambroise 1818 ; Aug. 2231, 2852 ; Bonav. 3142 ; Bruno Chartreux 1898 ; Henri Gand 1697 ; Hervé Nédell. 2537 ; J. D. Scot

1697 ; Odon Rigaud, Pierre Tarent., Thom. Aq., Ulric Strasb. 3142.

Chute originelle.

Généralités : IIIe-XVIe s. 2196 ; XIVe s. 2537 ; Alain Lille 748, 749 ; Alb. Gr., Alex. Halès 3142 ; Ambroise 1818 ; Ans. Cant. 1697, 3142 ; Aug. 756, 791, 2231, 2319, 2333, 2999 ; Aug. Favaroni 1302 ; augustinisme 1697 ; Benoît Nurs. 966 ; Bonav. 3142 ; Cassiodore 966 ; conc. Trente 1377, 2159, 2457, 3259 ; Diego Deza 2607 ; Gérard Abbev. 3137 ; Gilb. Porrée 1041 ; Grég. Rimini 1256 ; Guill. Champeaux 999 ; Henri Frauenlob 1236 ; Henri Gand 1697 ; Hervé Nédellec 2537 ; Hugues Amiens 1935 ; J. D. Scot 337, 1697 ; Manegold Lautenb. 2991 ; Matth. Aquasp. 1204 ; Odon Rigaud 3142 ; Odon Tournai 999 ; Pelargus 1377 ; Pierre Auriol 2058 ; Pierre Tarent. 3142 ; Sent. Anselmi 2398, 2400 ; Sent. Berolin. 2399 ; Summa Deus de cuius princ. 2400 ; Summa Deus summe 2398-2400 ; Summa Sent. 2407 ; Summa Totus homo 748, 749 ; Thom. Aq. 1675, 3137, 3142 ; Ulric Strasb. 3142.

Volontariété : Ve-XVIe s. 947.

Universalité : XIe-XIIe s. Anglet. 2977 ; Aug. 2338.

Concupiscence : Aug. 2231, 2324, 2851, 2863.

Transmission : Aug. 2231, 2318, 2852, 2863 ; Thom. Aq. 1162.

Conséquences : Aelred Riev. 726 ; Aug. 2318, 2781, 2851, 2853 ; Thom. Aq. 2024.

Prédestination.

Généralités : VIIIe-IXe s. Espagne 1411, 1412 ; Aug. 595, 948, 1839, 1840, 2317, 2318, 2325, 2329 ; Cassiodore 966 ; Coluccio Salutati 2093 ; Contarini 2138 ; Dante 351, 3171 ; J. D. Scot 1209 ; Jean Wyclif 1269 ; Martin Cordoue 2109 ; Pélage 2351 ; Pierre Ailly 1723 ; Prosper Aquit. 595 ; Thom. Aq. 2500.

Volonté salvifique : Cassiodore 966.

Salut des infidèles : 1778.

Grâce.

Généralités : Ier-IVe s. 1838 ; XIe-XIIe s. 675 ; XIIIe s. 757 ; Aug. 1, 948, 1442, 1838, 1840, 2230, 2231, 2824, 2854, 2866, 2899 ; Bonav. 275 ; Contarini 2138 ; Diego Deza 2607 ; Eckhart 3181 ; Irénée 29 ; Jacq. Eltville 2089 ; Jean Ruysbr. 855 ; Léon Gr. 1453 ; Pélage 2351 ; Thom. Aq. 2500.

Nature et grâce : Aug. 1 ; Godefr. Fontaines 2044.

Gratuité : Aug. 2338.

Nécessité : XIIIe s. 1108 ; Aug. 2322, 2323, 2856 ; Hilaire Arles 2901 ; Jean Cassien 2323 ; Jean Wyclif 2559 ; occamisme 2070 ; Pélage 2856 ; Prosper Aquit. 2323, 2901 ; Thom. Bradward. 2070 ; Will. Langland 2559 ; *pélagianisme* : 2320, 2322 ; XIVe s. 2069, 2070 ; *semi-pélagianisme* : 1839, 2901 ; Reg. Magistri 961 ; Sedul. Scottus 2380.

Certitude de l'état de grâce : XIIe-XIIIe s. 3039 ; Carranza, conc. Trente 1383.

Formes diverses : *grâce sanctifiante* : XIIe-XIIIe s. 679 ; *gratum faciens* : Godefr. Fontaines 2044 ; *efficace-suffisante* : Aug. 2318, 2855 ; *habituelle* : Aug. 558 ; Pierre Auriol 356 ; *sacramentelle* : XIIIe s. 1687 ; Thom. Aq. 2010 ; *actuelle* : Aug. 558 ; *de persévérance* : Aug. 1839 ; voir aussi *Trinité, inhabitation* et *Esprit-Saint, inhabitation.*

Justification : Aug. 1840, 2324, 2326 ; Aug. Favaroni 1303 ; Bern. Clairv. 2548 ; Diego Deza 2607 ; Calcagnini 435 ; Campeggio 2649 ; conc. Trente 2159 ; Dante 3171 ; Gilb. Porrée 1041 ; Grég. Gr. 2548 ; Irénée 498 ; J. D. Scot 337 ; Léon Gr. 1453 ; Pierre Ailly 1723 ; *sous l'A. T.* : Pierre Damien 135 ; *foi-œuvres* : XIVe-XVe s. 2548 ; Aug. 2318.

Grâce-libre arbitre : Aug. 948, 2231, 2320-2322, 2329 ; Pélage 2322 ; *semipélagianisme* : 2320, 2321 ; Jean Cassien 2321.

Mérite : XIIe-XVIe s. 680 ; Alb. Gr. 783 ;

Aug. 948 ; Bonav. 783 ; Diego Deza 2607 ; Léon Gr. 1453 ; Pélage 2351 ; Thom. Aq. 783 ; ms. Vat. lat. 982 : 848 ; *grâce-gloire* : Bonav. 1986.

Vertus théologales.

Généralités : Aug. 1840, 2877 ; Barthél. Exeter 2425 ; Thom. Aq. 1168, 2477.

Foi : fin XIII^e s. 1694 ; Aug. 1435, 1835, 2330 ; Clém. Rome 901 ; Hugues S. Vict. 1033 ; Matth. Aquasp. 1203 ; Summa Sent. 2407 ; Tertull. 1769 ; *notion* : Alb. Gr. 1656 ; Bern. Clairv. 709 ; Guill. Auxerre 1656 ; Guill. S. Thierry 1920 ; Hugues S. Vict. 1549 ; Philippe Chancel. 1656 ; P. Abélard 1033, 1656 ; Thom. Aq. 1656 ; *objet* : Thom. Aq. 2475 ; *nécessité* : Aug. 2284 ; *acte de foi* : IV^e-X^e s. 1821 ; Aug. 2240 ; Léon Gr. 1453 ; Thom. Aq. 307, 308, 3122 ; *hérésie* : moyen âge 994 ; XI^e s. 1506 ; Aug. 1836, 1837 ; Frédéric II 1974, 1975 ; Gonzalve Villadiego 1745 ; Grégoire IX 1974 ; Innocent III 760 ; Isidore Sév. 1836 ; Pierre Chrysol. 592 ; *foi-morale* : conc. Trente 3240.

Espérance : XIII^e s. 3086 ; Alonso Madrid, Ignace Loyola 2125 ; *désespoir* : moyen âge Allem. 1880.

Charité : XII^e-XIII^e s. 1126 ; XIII^e s. 2002 ; Aelred Riev. 726 ; Alonso Madrid 2125 ; Aug. 562, 1844, 2331, 2857, 2859 ; Bern. Clairv. 477, 1556 ; Bonav. 1126 ; Godefr. Fontaines 2044 ; Ignace Loyola 2125 ; J. D. Scot 837 ; Léon Gr. 1453 ; P. Abélard 477 ; P. Lombard 210 ; St. Trudperter Hohelied 711 ; Thom. Aq. 477, 1173, 1844, 2010, 2019, 2020, 2028, 2476, 3123 ; Thom. Villeneuve 2145 ; *charité-S. Esprit* : Aug. 2795, 2860 ; P. Lombard 2795 ; *charité-corps mystique* : Aug. 1840, 2332 ; *charité-amour naturel* : Thom. Aq. 806, 807 ; *charité-morale* : Thom. Aq. 313 ; *charité forme des vertus* : Ambroise 313 ; Thom. Aq. 3135 ; *primat de la charité* : Arnaud Villen. 1213 ; Thom. Aq. 3009 ; *péchés opposés à la charité* : Thom. Aq. 282.

Dons du S. Esprit.

Généralités : 448 ; antiq. 447 ; XII^e s. 2477 ; XII^e-XVI^e s. 681 ; Ans. Laon 1022 ; Aug. 1835, 2860, 2877 ; Martin Amberg 3204 ; Thom. Aq. 681, 808, 2010, 2477.

Don de sagesse : Aug. 2842 ; Thom. Aq. 282.

Dons-vertus : Hugues S. Vict. 1022.

Discernement des esprits : antiq. 479 ; moyen âge 687 ; Didachè, Hermas 20.

Béatitudes : Aug. 2860 ; Martin Amberg 3204.

CHRIST

Généralités.

Aug. 547 ; Benoît Nurs. 77 ; Bern. Clairv. 710 ; Bonav. 2449 ; cathares 1598 ; conc. Constantin. 1166 : 1576 ; Jean Ruysbr. 855 ; Léon Gr. 579 ; Maxime Turin 1455 ; Raym. Lulle 1702 ; Spec. virginum 246 ; Summa Sent. 2407.

Incarnation.

Généralités : antiq. 21, 507, 1779 ; Aug. 524, 2762 ; Bern. Clairv. 3032 ; Gilb. Porrée 3037 ; Hugues S. Vict. 1031 ; Léon Gr. 1847 ; Matth. Aquasp. 1204 ; Pierre Chrysol. 592 ; Raban Maur 21 ; Rupert Deutz 2201 ; Thom. Aq. 2020, 3124.

Motif de l'incarnation : antiq. 449 ; XII^e-XIII^e s. 1900 ; Ans. Cant. 1521 ; école scotiste, J. D. Scot 1210 ; Rupert Deutz 3013 ; *nécessité* : Ans. Cant. 449 ; *prédestination du Christ* : I^er-XIII^e s. 1622 ; J. D. Scot 2531.

Humanité du Christ : antiq. 442.

Divinité du Christ : I^er-II^e s. 882 ; XII^e s. néomanichéens 2427 ; Aug. 2861, 2862 ; conc. Constantin. 1166 : 1577 ; Hugues Éthérien 1577.

Personne-natures. Concept de personne : Alex. Halès 768 ; voir aussi *Trinité, notion de personne* et *Homme, individuation* ; *deux natures* : VI^e s. 1462 ; Hilaire Poit. 2717 ; Isidore Sév. 647 ; Léon Gr. 580, 582-584 ; Sacram. Leon. 584 ; *union hypostatique* : XIV^e s. école Gilles Rome 2054 ; Alex. Halès 769 ; Cajetan, Durand S. Pourç. 1673 ; Ps.-Éleuthère 75 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Gilb. Porrée 3035 ; Gilles Rome 2054 ; Guill. Auxerre, Hugues S. Cher 769 ; J. D. Scot 2531 ; Matth. Aquasp. 831 ; Philippe Chancel., Roland Crém., Summa fr. Alex. 769 ; Thom. Aq. 1163, 1673, 2021, 2022, 2478 ; *communication des idiomes* : Félix Urgel 980, 982 ; *nihilisme christologique* : P. Lombard 210 ; Vacarius 3054 ; *adoptianisme* : Espagne 1411, 1412, 1869 ; XII^e s. 1531 ; Élipand Tolède 658, 981, 982, 2956 ; Félix Urgel 658, 980-982 ; *monothélisme* : Félix Urgel 982 ; Julien Tolède 653 ; *docétisme* : 2662.

Science : Bonav. 1644 ; Félix Urgel 980, 982 ; Thom. Aq. 2023.

Sainteté : Aug. 2333.

Vertus. Charité : Aug. 1791 ; *miséricorde* : Bern. Clairv. 1930 ; *noblesse* : 1683 ; *piété* : Thom. Aq. 3125.

Rédemption.

Généralités : I^er-II^e s. 882 ; III^e-XIII^e s. 2707 ; Ambroise 1818 ; Ans. Cant. 1521 ; Aug. 2866 ; Chrétien Gouays 1775 ; école Ans. Laon 3047 ; Gilb. Porrée 1041 ; Henri Frauenlob 1236 ; Irénée 498 ; Isaac Étoile 3047 ; Léon Gr. 1453 ; Marguer. Navarre 1763 ; P. Abélard 137, 3047 ; Prudence 2734 ; Sent. Ans., Summa Deus de cuius princ., Summa Deus summe 2400.

Mode de la rédemption. Droits du démon : Bartole Sassoferr. 1717 ; Bruno Chartreux 1898 ; Henri Augsb. 137 ; Rupert Deutz 3013 ; *satisfaction* : Ans. Cant. 1015, 2998.

Actes rédempteurs : Thom. Aq. 809 ; *passion* : antiq. 2657 ; Bonav. 3104, 3105 ; *crucifixion* : antiq. 82 ; *descente aux enfers* : haut moyen âge Anglet. 2383 ; *résurrection* : XI^e s. 2954 ; Prudence 2735 ; Thom. Aq. 1164.

Efficacité de la rédemption : IV^e-VI^e s. 2700.

Titres et rôles du Christ. Médiateur : Aug. 2237, 2238, 2861 ; Bern. Clairv. 3033, 3034 ; *nouvel Adam* : Aug. 59 ; Irénée, Thom. Aq. 309 ; *prêtre* : Aug. 1444 ; *grand-prêtre* : antiq. 2205 ; *roi* : moyen âge 968 ; XIII^e-XV^e s. 1956, 2429 ; Bonav. 1643 ; Justin 1956 ; *empereur* : antiq. 440 ; *sanctificateur* : III^e-XIII^e s. 2707 ; *sauveur* : J. D. Scot 837.

Christ-Église. Chef du corps mystique : XVI^e s. 2133 ; Aug. 1444 ; Bonav. 1643 ; voir aussi *Église, corps mystique.*

Culte du Christ : voir *Morale, religion.*

Dévotion au Christ : voir *Spiritualité, doctrine spirituelle.*

Mariologie.

Généralités : 2659 ; antiq. 2658 ; I^er-XII^e s. 2175 ; III^e-V^e s. Afrique 2701 ; moyen âge bénéd. 623 ; Chartres 831 ; XIII^e-XIV^e s. francisc. Oxford 1626 ; Aelred Riev. 1575 ; Alb. Gr. 790, 1131-1133, 1990, 1991 ; Ambroise 2719 ; Ans. Cant. 1626 ; Bern. Clairv. 180-183 ; Bernardin Sienne 1854 ; Bonav. 1854, 3107 ; Dante 354 ; Godefr. Admont 2414 ; Henri Frauenlob 1236 ; Irénée 2695 ; Jacq. Pérez 1324 ; J. D. Scot 837 ; Mariale 792 ; Maxime Turin 1455 ; Pierre Chrysol. 592 ; Richard S. Laurent 2445 ; Robert Grosset. 1626 ; Vinc. Ferrier 1292 ; Thom. Villeneuve 1368.

Prédestination : XIII^e-XVI^e s. francisc. 1622.

Immaculée Conception : 2660, 2661, 2944 ; moyen âge 969 ; Normandie 2980 ; francisc. 3081, 3082 ; XI^e-XII^e s. Anglet. 2976, 2977 ; XI^e-XVI^e s. 2978, 2979 ; XII^e s. 1607,

1645, 3005 ; XII^e-XIV^e s. Espagne 3070, 3071 ; XIII^e-XVI^e s. dominic. 1097 ; XIV^e s. bénéd. et francisc. 3155 ; fin XIV^e s. Paris 2999 ; XV^e-XVI^e s. art 2980 ; XVI^e s. francisc. 3259 ; Pologne 2980 ; Alb. Gr. 791, 2457 ; Alex. Halès 2999 ; Amédée Lausanne 1569 ; Ans. Cant. 1901, 2999 ; Aug. 2333, 2863, 2978 ; Bern. Clairv. 1034, 2947, 2999 ; Bonav. 1645, 2999 ; conc. Bâle 2999 ; conc. Trente 2999, 3259 ; Eadmer 1901, 2999 ; Elsin 2999 ; Ferrand Carthage, Fulg. Ruspe 2863 ; Gérard Abbev. 3137 ; Grég. Gr. 2863 ; Guerric Igny 209 ; Guill. Ware 2999 ; Henri Gand 2053 ; Horulae Matris Dei 2980 ; Hugues S. Vict. 1034 ; Ildeph. Tolède 2947 ; Jean Avila 1392 ; Jean Cassien 2863 ; J. D. Scot 336, 337, 1205, 2523, 2978, 2999 ; Jean Romiroy 1296 ; Léon Gr. 2863 ; Nicolas S. Alban 1034 ; Pasch. Radbert 2947 ; Pierre Auriol 2058 ; Raoul Hotot 1205 ; Raym. Lulle 3081 ; Robert Cowton 2053 ; Robert Grosset. 1114, 1205 ; Sermones Meffreth 2595 ; Sixte IV 2999 ; Thom. Aq. 1165, 1675, 2999, 3137 ; Thom. Sutton 2053.

Annonciation : moyen âge 969.

Virginité : 2175 ; VI^e-XIII^e s. 73 ; Roger Cradock 1716 ; *conception virginale du Christ* : moyen âge 969 ; Dracontius 956 ; *naissance virginale du Christ* : 890 ; antiq. 2662.

Maternité humaine : V^e-IX^e s. 2353 ; *maternité divine* : 969 ; VI^e-XIII^e s. 73 ; Eadmer 691 ; Thom. Aq. 309.

Sainteté : antiq. 1413, 2661 ; IV^e-XIV^e s. 2952 ; XI^e-XVI^e s. 2979 ; Alb. Gr. 791 ; Ambroise 2718 ; Bern. Clairv. 187, 3032 ; Fulbert Chartres 2664 ; Guerric Igny 209 ; Nic. Lyre 2543.

Beauté : Bonav. 277.

Mort et assomption. Mort : 456, 891 ; I^er-VIII^e s. 2663 ; antiq. Espagne 642 ; IV^e-VII^e s. 2710 ; moyen âge 682, 685, 2949 ; Aug. 2334, 2864 ; Ps.-Aug. 655 ; conc. Orange II 2864 ; Ps.-Jérôme 655 ; *assomption* 450, 452, 455, 456, 458 ; antiq. 451, 454, 577 ; I^er-X^e s. 453 ; liturgie ambros. 1501 ; moyen âge 627, 640, 682, 2375 ; Espagne 643 ; Lausanne 686 ; VII^e s. 1856 ; X^e-XI^e s. Anglet. 990, 991 ; X^e-XII^e s. Irlande 662 ; Alcuin 1 ; Amédée Lausanne 686, 1569 ; Ps.-Aug. 655, 3023 ; Bède Vén. 656 ; Bonav. 3101 ; conc. Orange II 606 ; Florus Lyon 1 ; Grég. Tours 629 ; Guerric Igny 209 ; Guill. Malmesb. 3023 ; Isidore Sév. 656 ; Jean Godart 776 ; Jean Thessal. 629 ; Ps.-Jérôme 1, 655, 986 ; Ps.-Méliton 1828 ; oraison Veneranda 654-656 ; Rich. S. Laurent 1631 ; Transitus Mariae 628, 629, 1828.

Titres de Marie. Reine : antiq. 892 ; V^e-IX^e s. 2221 ; liturgie 953, 970, 2945, 2981 ; X^e-XVI^e s. 2387 ; XIII^e-XV^e s. 1086 ; Eadmer 691 ; Ildeph. Tolède 972 ; Mariale 792 ; Rich. S. Laurent 1631 ; *prêtre* : moyen âge 1854 ; *prophétesse* : 2193, 2194 ; *domus Dei* 442 ; *types de Marie dans l'A. T.* : antiq. 2667 ; *épouse du Cantique* : III^e-XII^e s. 2201 ; voir aussi *Médiation, nouvelle Ève.*

Médiation : liturgie 644 ; Aug. 554 ; Bern. Clairv. 186, 1928, 3031 ; Nic. Lyre 2543 ; Philippe Harvengt 737 ; Rich. S. Laurent 1981 ; *corédemption* : 459 ; XIII^e-XVI^e s. francisc. 1623 ; Aug. 554 ; Bern. Clairv. 184 ; Eadmer 691 ; Irénée 2665 ; Rich. S. Laurent 1632 ; *maternité spirituelle* : 488, 1780, 2666 ; liturgie 644 ; Barthél. de los Rios 881 ; Bern. Clairv. 186, 187 ; Guerric Igny 209 ; Rich. S. Laurent 1631 ; Thom. Villeneuve 881 ; *Marie-nouvelle Ève* : 488, 1781, 2372, 2374 ; antiq. 51, 2373, 2668 ; I^er-III^e s. 2689 ; I^er-XIII^e s. 2664 ; II^e-III^e s. 2665 ; liturgie 73, 644 ; moyen âge 52, 109 ; Ambroise 2721 ; Aug. 59, 2721, 2778 ; Bern. Clairv., école cisterc. 185 ; Jérôme, Pierre Chrysol. 2721 ; Rich. S. Laurent 2446 ; Thom. Aq. 309.

Marie-Église : antiq. 2668 ; I^er-III^e s. 2190 ; IV^e-V^e s. 2209 ; VII^e-XI^e s. liturgie 1855 ; VIII^e-XIV^e s. 1867, 2950 ; Ambroise 2720 ; Bernardin

Sienne, Idiota, Jacq. Voragine, J. Gerson 2447 ; Nic. Lyre 2543 ; Rich. S. Laurent 2447.
Marie-eucharistie : Barthél. de los Rios, Thom. Villeneuve 881.
Culte de Marie : voir *Morale, religion.*
Dévotion à Marie : voir *Spiritualité, doctrine spirituelle.*

ÉGLISE

Église en général.

Généralités : antiq. 440, 2174 ; IVe s. 1770 ; VIe-XIe s. 2916 ; Alb. Gr. 788 ; Aug. 1840 ; Cyprien 11, 40 ; Domin. Domenichi 1740 ; donatistes 1843 ; Hugues Reading 1023 ; Jacques Viterbe 2514 ; Jean Hus 1287, 1288, 3215 ; novatianisme 931.
Concept d'Église : Aug. 568, 2214, 2336, 2865 ; Callixte Ier 2865 ; donatisme 2214 ; Frédéric II 1974 ; Innocent III 255 ; Innocent IV 1974 ; Tyconius 2214 ; voir aussi *Église-État, les deux cités* ; *Église-Ève* : 1780, 1781 ; antiq. 51 ; moyen âge 52 ; Aug. 59 ; *Église-mère des vivants* : 1780 ; *Église-Marthe et Marie* : Aug. 556 ; *Église-vierge* : Aug. 2866 ; *Église-épouse* : IIIe-XIIe s. 2201 ; IVe-XIVe s. 2952 ; Aug. 2867 ; Fulcoie Beauvais 2987 ; *Église-domus Dei* : antiq. 442 ; *Église-navire* : 9 ; antiq. 1395 ; *Église préexistante* : Aug. 555 ; *nécessité* : Aug. 558, 2338 ; Pacien Barcel. 931.
Corps mystique : 488 ; XVIe s. 2133 ; Aug. 555, 557, 2231, 2332, 2868, 2869 ; Ignace Loyola 1373 ; Pierre Chrysol. 592 ; *Église-S. Esprit* : Aug. 2869 ; Ignace Loyola 1764 ; *Église-Marie* : antiq. 2668 ; Ier-IIIe s. 2190 ; IVe-Ve s. 2209 ; VIIe-XIe s. liturgie 1855 ; VIIIe-XIVe s. 1867, 2950 ; Ambroise 2720 ; Bernardin Sienne 2447 ; Guerric Igny 209 ; Idiota, Jacques Voragine, Jean Gerson 2447 ; Nic. Lyre 2543 ; Rich. S. Laurent 2447.
Organisation sociale. Biens ecclésiastiques : Dante 3172 ; *bénéfices ecclésiastiques* : Martin Azpilcueta 2652.
Notes. Unité : Ve-VIIe s. Italie 1823 ; XVe s. 1735 ; XVIe s. 2133 ; Aug. 2201 ; Pacien Barcel. 931 ; *schisme* : Aug. 1837 ; Cyprien 40 ; Justin 908 ; *Rome-Byzance* : IVe-XIe s. 1422, 1423 ; XIe s. 1003, 1891, 2983 ; XIe-XIIe s. 1896 ; XIIe s. 1909 ; conc. Constantinople 1166 : 1576, 1577 ; conc. Florence 1299 ; Jean VIII 988 ; Nicolas Ier 987 ; Thom. Aq. 798 ; *Grand schisme* : Adalbert Ranconis 2561 ; Léonard Rossi 1282 ; univ. Cambridge 1722 ; univ. Paris 1282 ; *sainteté* : IVe-XIVe s. 2952 ; Guerric Igny 209 ; *apostolicité* : antiq. 1782 ; Aug. 1446 ; Pacien Barcel. 931 ; Thom. Aq. 1447.

Constitution hiérarchique.

Généralités : 1398 ; Ier s. 470 ; Ier-IIe s. 460, 461 ; antiq. 2865 ; IIIe-IVe s. 1809 ; XIIe-XIVe s. 3010 ; Contarini 2138 ; décrétistes 721 ; Érasme 432 ; fraticelles 407 ; Henri Suse 721 ; Schatzgeyer 3238 ; Thom. Aq. 788 ; *pouvoir doctrinal* : XIVe s. 834 ; Aug. 2335 ; Driedo 3240 ; Henri Gand 3149 ; Schatzgeyer 3238 ; *infaillibilité* : Henri Gand 3149 ; *mission-prédication* : antiq. 1782 ; Ve-XVe s. 1334 ; XIIe-XIIIe s. 1529 ; Aug. 61, 62 ; conc. Trente 2159, 2640 ; Diaz de Luco 2628 ; Surgant 1234 ; *juridiction spirituelle* : IIIe-XIIIe s. 927 ; XIIe-XIIIe s. 1606 ; Hervé Nédellec 2059 ; *droit ecclésiastique* : IVe-Ve s. 506 ; *pouvoir judiciaire* : Gratien 1043 ; *pouvoir coercitif* : VIIe s. Espagne 2943 ; *inquisition* : moyen âge 2431 ; XIIIe s. 1087 ; Toulouse 1968 ; Venise 3092 ; *excommunication* : moyen âge Anglet. 663 ; XIIe-XIIIe s. 3008 ; Dante 355 ; *infamie* : Benoît Diacre 2379 ; *censure des livres* : fin XVe-début XVIe s. Venis 3233 ; conc. Latran V, conc. Trente

2168, 3233 ; *tolérance* : Ve-XIe s. 2905 ; *pouvoir temporel* : IIIe-XIIIe s. 927.

Pape : moyen âge 90, 2215 ; XIe-XIIe s. 118 ; XIVe-XVIe s. 3161 ; Alexandre III 227-229 ; Grég. Gr. 634 ; Jean VIII, Nicolas Ier 2962 ; *S. Pierre à Rome* : antiq. 893, 2670 ; *siège vacant* : 894 ; *pouvoir doctrinal, infaillibilité* : Ve s. 44 ; moyen âge 16 ; décrétistes 1048 ; Innocent III 760 ; Jacques Nouvion, Jean Holešov 2561 ; Jean Torquem. 3226 ; Pierre Dubois 3174 ; Pierre J. Olivi 2041 ; *juridiction spirituelle* : 2669 ; antiq. 10-12, 486, 1397 ; IVe s. 1810 ; IVe-Ve s. 43-45 ; moyen âge 119, 120 ; Xe s. 108 ; XIe s. 1003 ; XIIe s. 147 ; XIIIe s. Paris 1646 ; Albert Engelschalk 2561 ; Aug. 60, 103, 1840 ; Aug. Trionfo 1712 ; Bonav. 1646 ; Clément Rome 1404 ; conc. Florence 1298, 2567 ; conc. Sardique 343 : 49 ; Cyprien 39, 41 ; Étienne Dolan, Étienne Paleč 2161 ; Grég. Gr. 636 ; Haimon Auxerre 103 ; Henri Suse 779 ; Humbert Moyen moûtier 1002 ; Innocent III 1092 ; Innocent IV 2442 ; Jacques Nouvion 2561 ; Jacques Viterbe 2514, 2520 ; Jean Hus 1288, 2561 ; Jean Jenstejn 2561 ; Jean Quidort 2520 ; Léon Gr. 108, 585-588, 2911 ; Matth. Cracovie 2561 ; More 3241 ; Pierre J. Olivi 2041 ; Raym. Lulle 1227 ; Raym. Peñafort 1187 ; Remigio Girolami 3167 ; Stanislas Znoymo 2561 ; Wenrich Trèves 1893 ; *pape-concile* : voir *Conciles* ; *juridiction temporelle* : moyen âge 117 ; IXe-XIIIe s. 2376 ; Xe-XIIIe s. 1892 ; XIe-XIVe s. 1890 ; XIIIe s. 1093 ; Adrien VI 428 ; Bern. Clairv. 1558 ; Boniface VIII 2043, 2442, 2962 ; Gilles Rome 2520, 3163 ; Innocent III 2442, 2962 ; Jean Quidort 2962 ; Léonard Teronda 1308 ; Rex pacificus 2962.

Évêques : antiq. 10 ; Ier-IIe s. 461 ; IIIe s. Afrique 2198 ; VIIIe-IXe s. 1485 ; Anonym. Eborac. 688 ; Aug. 2337 ; Cyprien 39 ; Henri Suse 779 ; Jean Hus 3215 ; Thom. Aq. 2479 ; *succession apostolique* : Clément Rome 485 ; *élection* : Hincmar 105 ; *sacre épiscopal* : antiq. 2205 ; *devoir de résidence* : Campeggio 2649 ; conc. Trente 2159 ; González Mendoza 2639 ; *translation* : Anastase Biblioth., De episcop. transmigratione 1503 ; conc. Trente 2169 ; *pouvoir judiciaire* : 895.

Prêtre ; *dignité* : XIe-XIIe s., Franç. Assise 2435 ; *archidiacre* : Thom. Aq. 2480.

Conciles : Aug. 2870 ; *autorité* : XIe-XIIIe s. France 2390 ; XIIe-XIIIe s. 1531 ; Schatzgeyer 3238 ; *concile-pape* : XIIe-XIVe s. 721 ; XIIIe s. canonistes 1088 ; Aug. Trionfo 1712 ; conc. Bâle 2100, 2566, 3226 ; décrétistes 1048 ; Frédéric II 3089 ; Gratien 1048 ; Léon Gr. 581, 588 ; Thaddée Suessa 3089.

Cardinaux. Pouvoirs sede vacante : moyen âge 894.

Clergé séculier-régulier : XIIIe s. Paris 1117, 1646 ; déb. XIVe s. 3164 ; XIVe-XVe s. Autriche 2512 ; Bonav. 1635 ; Gilles Rome, Jacques Thérines 3164 ; Jean Wyclif 2559 ; Rich. Fitzralph 1716 ; Thibaut Étampes 151 ; William Langland 2559 ; *place du monastère dans l'Église* : Benoît Nurs. 77 ; *exemption* : début XIVe s., Gilles Rome, Jacques Thérines 3164.

Laïcs : antiq. 462 ; XIIe s. 235 ; XIIe-XIVe s. 1571 ; Ariald 1005 ; Jonas Orléans 660 ; *diaconesses* : antiq. 898.

Relations Église-État.

Généralités : 1403, 1445 ; IVe s. 1419, 1770 ; IVe-Ve s. 506, 1809 ; IVe-VIe s. 42 ; Ve-XIVe s. 1849 ; haut moyen âge 1510, 1511 ; moyen âge 117, 119, 120, 1460, 1489, 2402 ; VIIIe-IXe s. 975 ; XIe-XIIe s. 254, 670 ; Anglet. 1010, 1516 ; XIIe s. 2409 ; XIIIe s. 1093 ; XIIIe-XVIe s. 1658 ; Abbon 2726 ; Alain Anglais 1959 ; Alcuin 1870 ; Alexandre III 227-229, 2409 ; Alvaro Pelayo 851 ; Ambroise 1426 ; Alphonse X Castille 1190 ; Anonym. Eborac. 688 ; Antoine Padoue 265 ;

Audrade Sens 2961 ; Aug. 635, 2890, 2891 ; Bern. Clairv. 1558 ; Bonav. 3126 ; Boniface VIII 1228, 2043, 2962, 3163 ; Charlemagne 2961 ; conc. Latran III 1975 ; Conrad Megenb. 383 ; Constantin emp. 1, 510, 2865 ; Donatio Constant. 975 ; Frédéric Barber. 229 ; Frédéric II 1974, 1975, 2442 ; Gélase Ier 597-599, 635 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Gilles Rome 1228, 3163, 3167 ; Grég. Gr. 635 ; Grégoire VII 674, 2726 ; Guill. Ockham 2061 ; Henri IV emp. 674 ; Huguccio 3126 ; Innocent III 254, 2430, 2442 ; Jacques Viterbe 2514 ; Jean Quidort 2962 ; Jean Salisb. 1943 ; Justinien 886 ; Léon Gr. 587, 588 ; Licinius emp. 510 ; Othon Ier emp. 1887 ; Othon Freising 1042 ; Phil. le Bel 1228 ; Pierre Chelčicky 393 ; Pierre Crassus 121 ; Pierre Damien 130, 133 ; Pierre Dubois 3174 ; Privileg. Ottonis 1887 ; Ptolémée Lucques 3167 ; Raban Maur 2726 ; Raym. Peñafort 1187 ; Remigio Girolami 3167 ; Rex pacificus 2962 ; Robert Grosset. 3126 ; Rufin décrét. 233 ; Senatores cael. curiae 153 ; Summa fr. Alex., Thom. Aq. 3126 ; Tract. Eborac. 2726 ; Yves Chartres 1535 ; *les deux cités* : 1445 ; Aug. 1, 1841, 2890, 2891 ; *paix de Dieu* : moyen âge France 114 ; *clercs-vie militaire* : Ier-XIIIe s. 2712.

SACREMENTS

Sacrements en général.

Généralités : antiq. 1399 ; Aug. 2877 ; conc. Trente 2159 ; donatistes 1843 ; Érasme 432 ; Ét. Langton 259 ; J. D. Scot 837 ; Nic. Liège 1542 ; Pierre Chantre 259 ; Vermigli 2648.

Notion de sacrement : antiq. 13 ; Alex. Halès 793 ; Aug. 2872 ; Hilaire Poit. 1424 ; Hugues S. Cher 793 ; Léon Gr. 1848 ; Thom. Aq. 3128 ; *matière et forme* : Alb. Gr. 793, 1657 ; Alex. Halès 793 ; Guill. Méliton 1657 ; Hugues S. Cher 793 ; *rites* : 2184 ; XIIe-XIIIe s. Tolède 1514 ; Clément Sánchez, Ildeph. Camara 2511 ; Innocent Ier 1 ; Manuale Hispal., Manuale Toletan. 2511.

Institution : Bonav. 1647.

Nombre : XIIe s. 2872.

Causalité : Aug. 2231 ; Cano, conc. Trente, Domin. Soto, Franç. Vitoria 2642 ; Guill. Méliton, ms. Assise 182, ms. Bruxelles 11614 : 773, 1118.

Efficacité : Aug., Cyprien, donatistes, Montan, Optat Milève, Parménien, Tertull. 1843.

Effets. Grâce sacramentelle : XIIIe s., Pierre J. Olivi, Pierre Trabibus 1687 ; *caractère* : XIe-XIIe s. 673 ; XIIe s. 683, 2872 ; XIIe-XVIe s. 195, 3006 ; XIIIe s. 1089 ; Alex. Halès 1972 ; Aug. 193, 559 ; Guill. Auxerre, Hugues S. Cher 683 ; Pierre J. Olivi, Pierre Trabibus 1685 ; Thom. Aq. 1676.

Validité : XIe s. 16 ; fraticelles 407 ; Gerhoh Reichersb. 224 ; Pierre Damien 1542 ; Tanchelin 1546.

Sacramentaux. Sacre royal : IXe-XIe s. 1477 ; *sacre impérial* : IXe-XIe s. 1477 ; Xe-XVIe s. 2969 ; Cencius I, Cencius II, Honorius III, Innocent III 3083 ; *bénéd. des fruits* : Hippolyte 1805.

Baptême.

Généralités : 1783 ; antiq. 1394 ; Aug. 1840 ; conc. Trente 1783, 2159 ; *typologie* : Ier-IVe s. 2176 ; Hippolyte 1.

Catéchuménat : XIe s. Espagne 2982 ; Ambroise 1815, 2217 ; Nicétas Rémés. 2217 ; *temps* : conc. Tolède XVII, Expos. antiq. liturg. gallic., Ildeph. Tolède 1476.

Baptême des enfants : Aug. 2339 ; Diego Deza, Franç. Vitoria, J. D. Scot 3236 ; pélagiens 2339 ; P. Lombard 724 ; Thom. Aq. 3236.

Formule : Alcuin 1869 ; *rites* : IIe s.

503 ; XII^e s. 1530 ; Éphrem 1783 ; *exorcisme* : Aug., Ildeph. Tolède, Quodvultdens 2340.
Effets : antiq. 489 ; III^e-IV^e s. 1808 ; Pélage 2351 ; P. Lombard 724.
Validité : antiq. 46, 1783 ; Aug. 2287.
Réitération : V^e-XII^e s. 2872 ; Aug. 2287 ; donatistes 1843.
Baptême du sang : Jérôme 520.

Confirmation.

Généralités : 896, 1783 ; antiq. 46, 1784 ; moyen âge Suède 723 ; XIII^e s. 1089 ; conc. Florence 2594 ; conc. Trente 2159, 2594 ; Jean Chrysost. 1783 ; Justin 1409 ; Kilian Stetzing 2594 ; Thom. Aq. 3127.
Formule. Rites : III^e-XVI^e s. 2202, 2203 ; antiq. 1786 ; moyen âge 3007 ; Aug. 2287.
Effets : antiq. 1785 ; Thom. Aq. 2481.
Réitération : XI^e s. 2872.

Eucharistie.

Généralités : antiq. 1394 ; VII^e-VIII^e s., Aug. 53 ; Bérenger Tours 139 ; Bernardin Sienne 2101 ; Bernold Constance 139 ; Bruno Chartreux 700 ; Campeggio 2649 ; Franç. Assise 1966 ; Gilbert Univ. 700 ; Hippolyte 1804, 2698, 2699 ; Irénée 1 ; J. D. Scot 837 ; Jérôme 53 ; Matth. Aquasp. 1204 ; Nic. Liège 1542 ; P. Lombard 210 ; Ps.-Remi Aux. 700 ; Thom. Aq. 3128 ; Wolfram Eschenb. 1095 ; *typologie* : antiq. 30 ; *représentations* : IV^e-V^e s. 47.
Institution : Constit. apost., Hippolyte, Testam. Domini 926.
Forme : XII^e s., Ant. Padoue 3087 ; Aug. 63, 560 ; *épiclèse* : antiq. 1399 ; conc. Florence 2567.
Sacrifice eucharistique : 2177-2180 ; Alph. Castro 2633 ; Barthél. Carranza 3260 ; Campeggio 2649 ; Emser 2123 ; conc. Trente 3260 ; Gabr. Biel 1327 ; Gérard Gouda 1750, 1751 ; Thom. Aq. 1167 ; *rites* : 2183 ; III^e-VI^e s. 2700 ; Alcuin 2957 ; H. Anglicus, Innocent III 2454 ; *sens de missa* : IV^e-V^e s. 936 ; *eucharistie-Église* : Aug. 2873.
Présence réelle : antiq. 2219 ; Albéric Mont-Cassin 2988 ; Amalaire 2381 ; Bérenger Tours 2988 ; Florus Lyon, Godesc. Orbais, Pasch. Radbert, Raban Maur, Ratramne Corbie 2381 ; *transsubstantiation* : I^er-XIII^e s. 2482 ; IV^e-IX^e s. 514, 2709 ; Jean Wyclif 2559 ; Odon Cluny 2972 ; Pierre Chantre 3062 ; Thom. Aq. 1169, 2482 ; William Langland 2559.
Communion : Aug. 1835 ; *viatique* : IV^e-VI^e s., Grég. Gr. 1421 ; *sous deux espèces* : Jakoubek Stříbro 1286.
Nécessité : II^e-VII^e s. 1400 ; Aug. 2643 ; conc. Latran IV 1966 ; conc. Trente 1400, 2643 ; Fulg. Ruspe 2643.
Dispositions : antiq. 1401 ; Odon Cluny 2972.
Effets : Thom. Aq. 1168.
Ministre : antiq. 2204 ; *participation des fidèles* : Léon Gr. 589 ; voir aussi *Ordre, sacerdoce des fidèles.*

Pénitence.

Généralités : 463, 464, 1787 ; I^er-III^e s. 2188 ; II^e s. 904 ; III^e-VII^e s. Espagne 504 ; V^e-IX^e s. 1427 ; VII^e s. Espagne 645 ; Adam Perseigne 257 ; Ps.-Aug. 2959 ; Campeggio 2649 ; Cyprien 504 ; Guill. Peyre Godin 3176 ; Jean Dieu 778 ; Jean Quidort 3176 ; Martin Azpilc. 2652 ; Pacien Barcel. 931 ; Pierre Chantre 245 ; Richard Mediav. 3176 ; Summa Sent. 2407 ; Tertull. 499 ; Thom. Aq., Vital Four 3176.
Confession : Alain Lille 1946 ; Aug. 2342 ; conc. Latran IV 778.
Contrition-attrition : moyen âge Allem. 1880 ; Ambroise 1819, 2341 ; Aug. 563, 1819, 1844, 2341 ; Cyprien 2341 ; liturgie 1819 ; Optat Milève, Pélage 2341 ; Thom. Aq. 1844, 2483, 3176.
Absolution : Cyprien 1 ; Ambroise, Bonav., conc. Trente 2211 ; J. D. Scot 3176 ; Tertull. 1 ; Thom. Aq. 2211.
Satisfaction : VII^e s. Gaule 2210 ; XII^e-XIII^e s. 2425 ; Aug. 2341 ; Cyprien 1 ;

pénitence privée : haut moyen âge 110 ; Irlande 955.
Ministre : XII^e-déb. XIII^e s. 3008 ; XIV^e-XV^e s. Autriche, Boniface VIII, conc. Latran IV 2512 ; Gratien 1043 ; Jean XXII 2512.
Indulgences : 1787 ; moyen âge 995 ; Jean Hus 3215 ; Lollards, Rich. Godmersham, Wyclifites 396 ; *jubilé* : XIII^e-XV^e s. 1965 ; XV^e s. 1735.

Extrême-Onction.

Généralités : 463 ; moyen âge 97 ; Théod. Orléans 1497.

Ordre.

Généralités : XII^e-XIII^e s. 1606 ; Jean Avila 1388 ; Schatzgeyer 3238.
Ordres mineurs : conc. Trente 2644 ; *acolythe* : moyen âge 960.
Diaconat : antiq. 465, 897 ; IV^e-XVI^e s. 509.
Rituel : Epitome Hispan., Statuta Eccl. antiq. 74.
Épiscopat-presbytérat : Gérard Abbev., Jérôme 1166 ; P. Lombard 2479 ; Thom. Aq. 1166, 2479.
Validité : Humbert Silva Cand., Pierre Damien 130.
Réitération : V^e-XII^e s. 2872.
Sacerdoce des fidèles : Schatzgeyer 3238 ; voir aussi *Eucharistie, ministre*.

Mariage.

Généralités : moyen âge 1382 ; V^e-X^e s. Espagne 1428 ; XIII^e-XIV^e s. 756 ; Albrecht von Eyb 1739 ; Bonav. 3107 ; Calixte I^er 922 ; conc. Trente 1382, 3257 ; Hippolyte 922 ; Jean Hus 3210 ; Léon Gr. 1428 ; P. Abélard 756 ; Pierre J. Olivi 3150 ; P. Lombard 210 ; Rusticus Narbonne 1428 ; Sent. Ans., Sent. Berolin. 2399 ; vaudois 3053 ; Yo entendo 3209, 3210.
Institution : Bonav. 1647.
Rituel : XV^e-XVI^e s. Allem. 2114.
Causalité : 2175, 2671 ; antiq. 626.
Validité-empêchements : XI^e-XIII^e s. 2984 ; Guill. Ockham, Marsile Padoue 2061 ; ms. Paris Nat. nouv. acq. lat. 1544 : 3056.
Indissolubilité : antiq. 14, 626 ; IV^e-V^e s. 506 ; IV^e-VI^e s. 42 ; Calcagnini 435.

FINS DERNIÈRES

Eschatologie.

Généralités : antiq. 1 ; II^e-V^e s. 1796 ; moyen âge 2370 ; Aug. 2891 ; Bonav. 1642 ; cathares 1598 ; Gundelinus 202 ; Julien Tolède 652 ; Pierre Vénér. 202.
Mort : Aug. 949 ; Prudence 2735 ; *état des morts avant la résurrection* : antiq. 466, 2200 ; Tertull. 2199.
Antéchrist : Alb. Gr., Bern. Clairv., Gerhoh Reichersb. 788 ; Spiel von Antichrist 3069.
Fin du monde : I^er s. 2865 ; I^er-III^e s. 31 ; IV^e s. 928 ; Aug. 1845, 2874 ; Grég. Gr. 2935 ; ms. Paris Nat. nouv. acq. lat. 8433 : 3025 ; *millénarisme* : XI^e-XVI^e s. 1507 ; XVI^e s. Amér. 1330 ; Aug. 2343 ; Hilarianus, Lactance 939.
Résurrection : antiq. 466 ; Aug. 561 ; Durand S. Pourç. 1713 ; Pontano 878 ; Thom. Aq. 1713.

Béatitude et vision de Dieu.

Généralités : antiq. 442 ; XII^e-XIII^e s. 310 ; Ans. Cant. 1036 ; Apocal. Pierre 24 ; Aug. 2875 ; Bonav. 277, 1986 ; Dante 2055 ; Godefr. Fontaines 2044 ; Hermas 24 ; Jean Ripa 377 ; Thom. Aq. 310, 1170.
Possibilité : Thom. Aq. 1171 ; *accroissement* : XII^e-déb. XIV^e s., Benoît XII 3184.
Vision béatifique : IX^e-XIII^e s. 1028 ; déb. XIII^e s. 3073 ; Alb. Gr. 3115 ; Aug. 2296, 2899 ; Bonav., Odon Rigaud, Ps.-Pierre Espagne, Rob.

Grosset. 3115 ; Rob. Holcot 367 ; Thom. Aq., Thom. Gallus 3115.

Désir naturel : Aug. 2784, 2876 ; Thom. Aq. 3129.

Prérogatives des bienheureux. Gloire : Bonav. 1986 ; *corps glorieux* : Bonav., Dante 3170.

Purgatoire, Enfer.

Purgatoire : 467, 468 ; Cather. Gênes 2118 ; conc. Florence 2567 ; Dante 355, 3170 ; Thom. Aq. 355.

Enfer : Ier-XIIe s. 1402 ; IVe-Ve s. 2722 ; VIIe-IXe s. Anglet. 1472, 2382 ; Visio S. Pauli 1595.

Enfants morts sans baptême : moyen âge 2338 ; Ambrosiaster 65 ; Aug. 65, 2338 ; Bruno Chartreux 1898 ; conc. Carthage de 418, Hilarius, Pélage 65 ; pélagiens 2338.

MORALE GÉNÉRALE

Généralités.

XIIe-XIIIe s. 1018 ; XIIIe s. Paris 145 ; XIVe-XVe s. occamisme 2541 ; Arnaud Villeneuve 1213 ; Aug. 1447, 2774, 2877 ; Bonav. 1984 ; Gomes Eanes Zurara 413 ; Grég. Gr. 1471 ; Isidore Sév. 1860, 1861 ; Malcus 3025 ; Sextus 2691 ; Thom. Aq. 2024, 3130 ; Vivès 2135 ; Wolfram Eschenb. 256.

Notion : Aug. 562, 2876, 2878 ; J. D. Scot 2532 ; Thom. Aq. 311, 2493 ; *enseignement* : XIIe s. 1528.

Actes humains.

Psychologie : Thom. Aq. 789, 1177, 2487, 3123, 3132 ; *electio* : Thom. Aq. 314 ; *passions* : Aug. 2893 ; Cajetan 2612 ; Thom. Aq. 810, 1677 ; *instincts* : Alain Lille 3068 ; *liberté* : fin XIIIe s. 2032 ; déb. XIVe s. francisc.-thomistes 338 ; XIVe-XVe s. occamisme 2541 ; Alex. Halès 3088 ; Ans. Cant. 2997 ; Aug. 526, 2844 ; Bern. Clairv. 3026 ; Bonav. 332, 1127, 1640, 1984, 2002 ; Bruno Chartreux 1898 ; Calcagnini 435 ; Cassiodore 966 ; cathares 1598 ; Coluccio Salutati 2093 ; Érasme 432 ; Gauthier Bruges 1176 ; Godefr. Fontaines 341, 676, 2515, 2536 ; Guill. Ockham 2541 ; Guill. S. Thierry 3026 ; Henri Gand 332, 676, 1176 ; Hugues S. Vict. 3026 ; Jacques Thérines 341 ; J. D. Scot 2051 ; Jean Lesage 341 ; Jean Pouilly 2536 ; Jean Rochelle 3088 ; Jean Salisb. 736 ; Léon Gr. 1453 ; Pélage 2351 ; Pierre J. Olivi 332, 1686 ; P. Lombard 724 ; Pierre Trabibus 332, 1686 ; Rich. S. Vict. 3026 ; Summa fr. Alex. 3088 ; Thom. Aq. 312, 332, 811, 1127, 1176, 2025, 2026, 3132, 3133 ; Thom. Bradward. 2070 ; voir aussi *Grâce-libre arbitre*.

Moralité : XIIe s., Gratien 3040 ; Guill. Ockham 2541 ; P. Lombard 314 ; Thom. Aq. 314, 3009, 3123, 3131, 3132 ; *passions* : Aug. 2893 ; Thom. Aq. 810, 1172 ; *fondement* : XIIe-XIIIe s. 310 ; Aug. 477, 2865 ; Thom. Aq. 310.

Normes de moralité.

Généralités : XIVe-XVe s. occamisme, Guill. Ockham 2541 ; Thom. Aq. 1177.

Loi : 2672 ; IVe-XIIIe s. 573 ; moyen âge 2027 ; XIIe-XIIIe s. 2029 ; XIIe-XIVe s. 1913 ; Alph. Castro 2634 ; Aug. 1448 ; Domin. Soto 2634 ; Franç. Vitoria 437 ; Guill. Ockham 2542 ; Matth. Aquasp. 1691 ; Thom. Aq. 812, 1179, 2029, 2031, 2634, 3134 ; *loi éternelle* : Alex. Halès, Jean Rochelle, Summa fr. Alex. 3088 ; *loi naturelle* : 1178, 2181, 2672-2674 ; XIIe-XIIIe s. 1049 ; Alex. Halès 3088 ; Aug. 803 ; Gratien 217 ; Henri Suse 779 ; Jean Jandun 1246 ; Jean Rochelle 3088 ; Pélage 2351 ; Summa fr. Alex. 3088 ; Thom. Aq. 803, 813, 1178, 1179, 2672 ; *loi*

positive : Alph. Castro 2095 ; Henri Suse 779 ; Jean Gerson 2095 ; *loi de l'A. T.* : Aug. 2344 ; *droit romain* : IVe-Ve s. 506 ; VIIe s. Espagne 2943 ; moyen âge 576 ; Gratien 214, 1046 ; Jean André 1251 ; Thom. Aq. 1179 ; *loi ecclésiastique* : 2672 ; VIIIe-XIIIe s. 95 ; Alex. Halès, Expos. quatuor magistr., Grég. IX 764 ; P. Lombard 210 ; Regula francisc. 764 ; *loi pénale* : Alph. Castro 1375 ; Passio Perpet. et Felicit. 500 ; Pierre Chelčický 393 ; P. Lombard 210 ; Tertull. 500.

Raison : Thom. Aq. 313.

Conscience : XIIIe s. 1108 ; Bernardin Sienne 1304 ; Tertull. 36 ; *syndérèse* : XIIIe s. 766 ; Alb. Gr. 784, 789 ; Alex. Halès, Bonav. 784 ; Jérôme 766 ; Thom. Aq. 784 ; *probabilisme* : Martin Azpilc. 2652.

VERTUS ET PÉCHÉS

Vertus et péchés en général.

Habitus : Bonav. 1648 ; P. Lombard 724.

Vertus : Ve-XVe s. 951 ; Bonav. 1128 ; Bono Giamboni 2034 ; Florileg. morale Oxon. 244 ; Guy Faba 775 ; Martin Braga 1468 ; Pétrarque 2078 ; Thom. Aq. 3135 ; Werner Elmendorf 225 ; *notion* : 2078 ; Ans. Laon 1022 ; Dante 841 ; P. Lombard 210 ; *vertus intellectuelles* : Thom. Aq. 3132 ; *vertus morales* : Thom. Aq. 210, 3132 ; *vertus morales acquises* : XIIe-déb. XIVe s. 3009 ; Thom. Aq. 313, 1678 ; ms. Vat. lat. 982 : 848 ; *vertus morales infuses* : Aug. 1678 ; Hervé Nédellec, Pierre Palu 1249 ; Thom. Aq. 313, 1678, 3009 ; ms. Vat. lat. 982 : 848 ; *vertus cardinales* : P. Lombard 210 ; *connexion* : déb. XIVe s. 3009 ; P. Lombard 724 ; *accroissement* : J. D. Scot 837 ; *vertus-dons du S. Esprit* 1022.

Péchés : Ve-XVe s. 951 ; XIIe s. 1904 ; Aug. 2327, 2328, 2495, 2824, 2852, 2879 ; Bono Giamboni 2034 ; donatistes 1843 ; Grég. Gr. 1469 ; Guy Faba 775 ; Liber Fortunae 3188 ; Martin Braga 1468 ; P. Abélard 1917 ; Tertull. 1 ; Thom. Aq. 2495 ; *notion* : Aug. 2283 ; *imputabilité* : XIIe-XIIIe s. 1589 ; *effets* : XIIe s., Guill. Auxerre, Prévostin Crém. 684 ; *péchés héréditaires* : Ans. Laon, Aug., Bède Vén., Cassiodore, Grég. Gr., P. Lombard, Raban Maur 2319 ; *regio dissimilitudinis* : XIIe s. 1537 ; Aug. 564, 1537 ; Bern. Clairv. 564 ; *péchés capitaux* : Martin Amberg 3204 ; *péché mortel* : XVIe s. 1340 ; Aug., Pélage 2345 ; *péché véniel* : André Véga 1381 ; Aug. 2345 ; conc. Trente 1381 ; Pélage 2345 ; *imperfection* : Martin Azpilc. 2652 ; *tentation* : IVe-Xe s. 1821 ; Aug. 2664 ; Ignace Loyola 2154 ; Thom. Aq. 1158, 2494 ; Venturin Berg. 3190.

Vertus et péchés en particulier.

Prudence : Thom. Aq. 3132, 3135 ; *discernement des esprits* : Ignace Loyola 877, 1371.

Force. Magnanimité : Thom. Aq. 3135 ; *martyre* : antiq. 1396, 2686 ; IIIe s. Afrique 2198 ; Jérôme 520 ; Passio Perpetuae et Felicit. 2195 ; Prudence 2222 ; *patience* : Aug. 2865.

Tempérance. Morale sexuelle : XIIe-XIIIe s. Provence 243 ; Guill. Lorris, Jean Meung 3153 ; *morale conjugale* : IVe-XIIIe s. 572 ; XIIIe-XIVe s. 756 ; Chaucer 2092 ; Érasme 2134 ; voir aussi *Sacrements, mariage* ; *amour courtois* : moyen âge 728 ; XIIe s. 1594 ; André Chapelain 2422 ; Chaucer 2092 ; Chrétien Troyes 2422 ; Christ. Pisan 1726 ; Guill. Montanhagol 1978.

Justice : XVe-XVIe s. Anglet. 1280 ; Ambroise 210 ; Bonav. 3106 ; Fiera 1756, 1757 ; P. Lombard 210 ; Thom. Aq. 2028, 3106, 3135 ; *équité* : déb. XIIe s. 1906 ; Benoît

Nursie 615 ; Henri Suse 3095 ; Irnerius 1906 ; P. Lombard 210 ; Thom. Aq. 2496 ; *justice sociale* : Pierre Chelčický 393 ; More 2127, 2128 ; *droit de propriété* : Ier-IVe s. 2725 ; XIIe-XIIIe s. 1049 ; XIIe-XIVe s. 1572, 1912 ; XIIIe s. 1971 ; Ambroise 515, 2725 ; Domin. Soto 2497 ; franciscains 1182 ; Franç. Vitoria 2497 ; Javelli 439 ; Jean Wyclif 2559 ; Pierre Damien 133 ; Thom. Aq. 2497, 2498 ; *usage des richesses* : Ambroise 2727 ; *prêt à intérêt* : XIIIe-XVIe s. 817 ; Thom. Aq. 814, 2030, 2498 ; *juste prix* : moyen âge 815 ; *juste salaire* : Thom. Aq. 2498 ; *aumône* : Ier-XIIe s. 2711 ; IVe-Ve s. 929 ; XIIe-XIIIe s. 210, 1049 ; XIIe-XIVe s. Anglet. 1572 ; Ambroise 515 ; Aug. 210, 1049, 2880 ; Cajetan, Cano, Domin. Soto, Franç. Vitoria 3239 ; Léon Gr. 591.

Péchés contre justice. Restriction mentale : Martin Azpilc. 2652 ; *usure* : Ambroise 2727 ; Bernold Const. 139 ; Cajetan, Laínez 1384 ; *homicide* : antiq. 1789 ; *infanticide* : antiq. 1789 ; *suicide* : antiq. 1789 ; *tyrannicide* : antiq. 1789 ; *esclavage* : antiq. 1788 ; IVe-Ve s. 506, 1809 ; IVe-VIe s. 42 ; XVIe s. 880 ; Aug. 2881, 2887, 2889 ; Barthél. Las Casas 3253 ; Corp. iuris civ. 3040 ; Gomes Eanes Zurara 413 ; Gratien 3040 ; Jean Ginés Sepulv. 3253.

Religion : XIIIe s. 2002 ; Chaucer 2091 ; Thom. Aq. 475, 3135 ; *devotio* : 475 ; *sens du sacré* : XIIe s. 1590 ; *culte* : XIIe s. 722 ; XIIe s. cisterc. 714 ; Grég. Gr. 633 ; *culte liturgique* : 1774, 2183, 2184 ; antiq. 1410, 1806 ; Alcuin 98 ; conc. Trente 2159, 2645, 2646 ; Hippolyte 1804 ; Jean Wyclif 2088 ; Léon Gr. 1847, 1848 ; *culte de la Trinité* : 899 ; *culte du Christ* : XIIIe s. 1679 ; Aug. 2882 ; Bombol. Bologne 1679 ; *culte de la croix* : XIe s. 997 ; *culte du Sacré-Cœur* : 1791, 2183 ; *culte de l'eucharistie* : XIe s. 997 ; Bernardin Sienne 2101 ; Jacques Troyes 1259 ; *culte de Marie* : 488, 2184 ; VIIe-XIIe s. Espagne 2942 ; Xe s. 2386 ; XIe s. 997 ; XIe-XVIe s. 2980 ; XIIe s. 1562 ; XIIe-XVIe s. cisterc., Bern. Clairv. 1557 ; *culte de l'immac. conception* : moyen âge francisc. 3081, 3082 ; *culte des saints* : 2184 ; Ier-XIIIe s. 16 ; haut moyen âge Irlande 954 ; XVIe s. 424 ; Ambroise 2723, 2724 ; Contarini 2138 ; Érasme, More 3245 ; *culte des reliques* : Érasme, More 3245 ; Victrice Rouen 518 ; *culte des images* : moyen âge Espagne 1411, 1412 ; Claude Turin, Dungal, Jonas Orléans 2958 ; Libri carolini 978 ; *pèlerinages* : Érasme, More 3245 ; *culte des morts* : XIe s. 997 ; Tertull. 2199 ; *prière* : antiq. 1, 2185, 2675 ; IIIe-XIIIe s. 1100 ; Antonin Florence 2590 ; Aug. 2900 ; Boèce 353 ; Contarini 2138 ; Dante 352, 353 ; Ignace Loyola 1371 ; *repos dominical* : 15, 471, 900 ; Ier-XIIIe s. 1790 ; XIIIe-XVIe s. 2033 ; Antonin Florence 2588 ; Henri Gorcum 1725 ; Leidarvísan 1889.

Péchés contre religion. Superstitions : Espagne 1411, 1412 ; Aelfric, Ancrene Wisse 112 ; Arnaud Villeneuve 1213 ; école Chartres, Guill. Conches, Honor. Autun, Hugues S. Vict., Isidore Sév., Jean Salisb. 736 ; Jean Zumárraga 1365 ; Macrobe, P. Abélard, Tertull. 736 ; Thom. Chabham 112 ; *magie* : Espagne 1411, 1412 ; Ans. Besate 1000 ; Arnaud Villeneuve 1212, 1213 ; Aug. 2874 ; Jean Salisb. 736 ; Martin Cordoue 2109 ; *ordalies* : IVe-XIIIe s. 521 ; *sorcellerie* : Jean Zumárraga 1365 ; *simonie* : XIe s. 1894 ; XIIe s. 147 ; Ariald 1005 ; Bernold Constance 139 ; Humbert Moyenmoûtier 1001 ; Pierre Damien 130.

Obéissance : Aug. 2884 ; Thom. Aq. 2499, 3135.

Humilité : Aug. 563, 565, 566 ; Benoît Nursie 618.

Amour du prochain : antiq. 1806 ; Aug. 2346, 2858, 2859 ; voir aussi *Charité* et *Tempérance, amour courtois* ; *amitié* : Aug. 2883 ; *œuvres de miséricorde* : Martin Amberg 3204.

Désobéissance : Thom. Aq. 2499.

Orgueil : Chaucer 2091 ; *vanité* : Aug. 2347 ; *ambition* : Aug. 2865.
Envie : Aug., Chaucer 1278.
Acedia : moyen âge 2946 ; moyen âge Allem., Grég. Gr., Isidore Sév., Jean Cassien 1880.

MORALE SOCIALE ET POLITIQUE

Famille.

Généralités : Ant. Padoue 265 ; Aug. 1448, 2885, 2886.
Autorité : Diego Deza, Franç. Vitoria, J. D. Scot 3236 ; Thom. Aq. 1181, 3236 ; *éducation* : More 2129 ; Thom. Aq. 1146, 1181 ; Vincent Beauvais 272.
Femme : moyen âge 1319 ; XII^e s. 1562 ; Renaissance 404 ; Bern. Metge 1285 ; Bonav. 3107 ; voir aussi *Tempérance, morale conjugale*.

État.

Généralités : 472, 473, 1792 ; IV^e-XVI^e s. 625 ; V^e-XIII^e s. Espagne 1824 ; haut moyen âge 1462 ; moyen âge 1461 ; IX^e-X^e s. 1878 ; XIII^e s. 3085 ; XIII^e-XIV^e s. 1182 ; XIV^e-XVI^e s. 3185, 3186 ; XV^e s. Naples 1318 ; Alcuin 1493, 1870, 2956 ; Alph. X Castille 1190 ; Antoine Padoue 265 ; aristotélisme 1182 ; Aug. 567, 568, 1182, 1448, 1449, 1842, 1843, 2031, 2348 ; augustinisme 576, 1182 ; Dante 1708 ; Frédéric II 1974 ; Henri Bracton 625 ; Isidore Sév. 2031 ; Jean Jandun 1246, 3004 ; Jean Salisb. 1068 ; Jean Wyclif 1269 ; Jonas Orléans 660 ; Justinien 1974 ; Machiavel 879, 1760, 1761, 2122, 2611 ; Marsile Padoue 3004 ; Martin Braga 1824 ; Pétrarque 3200 ; Pierre Chelčický 393 ; Pierre Dubois 3174 ; Thierry Niem 3217 ; Thom. Aq. 1449, 2031 ; voir aussi *Église-État, les deux cités*.
Notion : Aug. 2865 ; Clément V 3162.
Morale sociale : moyen âge 2369 ; Aug. 2887-2890 ; Bonav. 1128 ; Franç. Vitoria 3250 ; More 2126-2128.
Structure de la société : Remigio Girolami 3167 ; Stiblin 2637 ; Thom. Aq. 1180.
Individu-société : Remigio Girolami 3167.
Origine du pouvoir : Dante 2057.
Forme de gouvernement : Thom. Aq. 1183.
Limites du pouvoir : Thom. Aq. 2498 ; *devoirs du prince* : X^e-XI^e s. Allem. 2381 ; Alcuin 2956 ; Christ. Pisan 2097 ; Gilles Rome, Guill. Peyraut 2035 ; Jean Salisb. 1068 ; Juniano Maio 419 ; Michel Chartreux 2560 ; Nifo 1762 ; Vincent Beauvais 2035 ; Wulfstan York 2389 ; *peine de mort* : antiq. 1789.
Devoirs des citoyens : Aug. 2231, 2747 ; Matth. Palmieri 2108 ; Pierre Dubois 272 ; Tertull. 2706.
Fin de la société : moyen âge 1871.

Communauté internationale.

Droit international général : moyen âge 1511 ; IX^e-XIII^e s. 1884 ; Alph. Tostado 2103 ; Bartole Sassoferr. 851 ; Bern. Clairv. 2412 ; Pierre Dubois 2535 ; *translatio Imperii* : 1489 ; IX^e-XIII^e s. 2376.
Droit des gens : Isidore Sév. 648 ; Thom. Aq. 812, 1178, 1179, 2031.
Droit de guerre : 1793 ; antiq. 1789 ; moyen âge Allem. 664 ; Aug. 2889, 2890 ; conc. Latran III 1067 ; Érasme, Pétrarque 3248 ; Pierre Chelčický 393 ; Pierre Dubois 2535 ; Thom. Aq. 282 ; *guerre sainte, croisade* : XI^e s. 1512, 2391 ; XI^e-XII^e s. 1513 ; XII^e s. 1011, 1012 ; XII^e-XIII^e s. 2989 ; XII^e-XIV^e s. 3059 ; XIII^e s. juristes 1625 ; déb. XIII^e s. 1957 ; fin XIII^e s. 1693 ; Gomes Eanes Zurara 413 ; Louis IX 3096.

ASCÉTIQUE, SPIRITUALITÉ, MYSTIQUE

Ascèse et spiritualité.

Ascèse : 477 ; XII^e-XIII^e s. 148 ; XIV^e s. 1987 ; Aug. 569 ; Barthél. Fazio 411 ; Hermas 903, 904 ; Jean Lucena 411 ; Pélage 614 ; Pierre Chelčický 393 ; Tertull. 614 ; Victrice Rouen 518, 519.

Vie active-vie contemplative : XIV^e-XV^e s. 839 ; Ans. Havelberg 1565 ; Gérard Groote 2552 ; Hugues S. Vict. 1030 ; Jean Ruysbr. 2552 ; Laurent Valla 1734.

Travail : Thom. Aq. 1661.

Pénitences corporelles : Adam Perseigne 257 ; Contarini 2138 ; Jean Godart 776 ; Thom. Aq. 2024.

Jeûne : antiq. 1 ; Léon Gr. 590.

Solitude : fin XIII^e-XIV^e s. 1692 ; Aelred Riev. 725 ; Benoît Nursie 621 ; Bruno Chartreux, Guigues I^er, Guigues II, Guill. S. Thierry 2393 ; Pierre Vén. 200 ; Thom. Beverley 765.

Discretio : 478.

États de perfection. Vie religieuse-vie sacerdotale : Benoît Nursie 77 ; Thom. Aq. 2500 ; voir aussi *Église, clergé régulier-séculier* ; *vie monastique-vie canoniale* : Ans. Havelberg 1565 ; Dialogus inter Cluniac. et Cisterc. 1559.

Perfection religieuse : antiq. 79 ; Antonin Florence 2592 ; Aug. 2231, 2350, 2894-2896 ; Benoît Nursie 79, 615, 616, 620, 622 ; Contarini 2138 ; Érasme 2134 ; Grég. Gr. 638, 2366 ; Hugues Barzelle 191 ; Odon Cluny 665 ; *vie « apostolique »* : XI^e s. Affligem 1895 ; XI^e-XII^e s. 123 ; XII^e s. 235, 237, 677, 1543, 1545 ; XII^e-XIII^e s. 1014 ; XIII^e-XIV^e s. Pays-Bas 1073, 1074 ; *formation des novices* : Adam Perseigne 258, 3080 ; Antonin Florence 2593 ; De novitiis instruendis 203 ; Jean Dominici 2593 ; Liber monachellus 203 ; *profession religieuse* : antiq. 2365 ; Benoît Nursie 619, 1852, 2925, 2926 ; Érasme 3245 ; Jérôme 520 ; More 3245 ; St. Trudperter Hohelied 711.

Chasteté. Virginité : Aug. 2865, 2895 ; Bonav. 3107 ; Érasme 2134 ; Léandre Sév. 631 ; *célibat ecclésiastique* : Bernold Const. 139 ; Érasme, More 3245 ; Pierre Damien 130 ; vaudois 3053.

Pauvreté : III^e-VI^e s. 2197 ; XIII^e s. 1090, 2002 ; Ans. Havelberg 1933 ; Aug. 2880 ; Benoît Nursie 79 ; Bonav. 1635 ; Guerric Igny 1564 ; Guill. Ockham 2062 ; Hubertin Casale 1247 ; Jean XXII 2062 ; Jean Ashwardby 1275 ; Jean Wyclif 2559 ; Pauvres de Lyon 2426 ; Richard Maidstone 1275 ; Spirituels 3158 ; Thom. Aq. 1184 ; vaudois 1593 ; Will. Langland 2559.

Obéissance : Aug. 2326.

Doctrine spirituelle : 474, 885, 1770 ; antiq. 2676 ; moyen âge 54, 1825-1827, 2555, 2937 ; Adam Perseigne 258 ; Adam Scot 253 ; Agnolo Torini 2090 ; Alonso Madrid 1346 ; Aug. 54, 1835, 2892 ; Christine du Christ 325 ; conc. Trente 2159 ; Domin. Domenici 871 ; Eckhart 3180 ; Ferdin. Portugal 1301 ; Franç. Assise 1619 ; Garcia Cisneros 1335, 1752 ; Guerric Igny 206 ; Guill. S. Thierry 172 ; Hugues S. Vict. 165 ; Ignace Loyola 1371, 1765, 1767 ; J. D. Scot 837 ; Jean Tauler 852 ; Marie Oisterwijk 3252 ; Martin Amberg 3204 ; Odon Cluny 665 ; Pierre Pinchar 1268 ; Tract. de inter. domo 715 ; Uthred Boldon 1720 ; *spiritualité monastique* : VI^e-XII^e s. 2924 ; XI^e-XII^e s. 996 ; Aelred Riev. 3046 ; Ambroise Autpert 976 ; Benoît Nursie 1465 ; Hariulf 2990 ; Hugues Fouilloi 3052 ; Jean Kreutzer 1316 ; Odon Cluny 1504 ; *spiritualité carthusienne* : Guigues I^er 1026 ; *spiritualité cistercienne* : fin XIII^e s. 1201 ; Queste S. Graal 1596, 1597 ; *spiritualité norbertine* : Norbert 1910 ; *spiritualité franciscaine* : moyen âge Portugal 1102 ; *spiritua-*

lité ignatienne : Ignace Loyola 2146, 2555 ; *spiritualité des époux* : Adam Perseigne 3080 ; *spiritualité sacerdotale* : Bern. Clairv. 1929 ; Grég. Gr. 637 ; Jean Avila 1388, 1389.

Notion de perfection : moyen âge 952 ; Raym. Lulle 1221 ; Thom. Aq. 2500 ; ms. Cambridge Univ. GG.1.17 : 3051 ; *union à Dieu* : Aelred Riev. 1058 ; Aug. 570, 571 ; Bern. Clairv., Grég. Gr. 2906 ; Hermas 904 ; Jean Cassien, Pierre Damien 2906 ; *dulcedo Dei* 480 ; *conformité au Christ* : Bonav. 3104, 3105, 3108 ; Ignace Loyola 2624 ; Thom. Aq. 3130 ; *les trois voies* : Bonav. 1649, 3100 ; Ignace Loyola 1766 ; *réforme intérieure* : IVe-XVIe s. 547.

Direction spirituelle : 875 ; Ier-XIe s. 476 ; moyen âge 624 ; XVIe s. 876 ; Antonin Florence 2591 ; Ignace Loyola 1371 ; Speculum virginum 247.

Dévotion au Christ : Adam Perseigne 3080 ; Bern. Clairv. 710 ; Franç. Assise 2434 ; Grég. Gr. 2936 ; Jean Hoveden, Jean Pecham 826 ; Pierre Pinchar 1268 ; *dévotion à l'humanité du Christ* : XIIe s. 2937 ; Bern. Clairv. 710, 1930 ; Franç. Assise 260 ; *dévotion au Christ souffrant* : Antonin Florence 2589 ; Ecbasis captivi 826 ; Ignace Loyola 1371 ; *dévotion au Sacré-Cœur* : 2529 ; J. D. Scot 2529 ; *dévotion à Marie* : moyen âge bénéd. 623 ; XIe s. 1007 ; XIe-XIIe s. Anglet. 2976, 2977 ; XIe-XVIe s. 2978 ; XIIe s. 2937 ; XIVe-XVe s. 3152 ; XVe-XVIe s. 1281 ; Adam Perseigne 3080 ; Aelred Riev. 1575 ; Bern. Clairv. 1928 ; Berthe, Henri Mande 1336 ; Planctus Mariae 1703.

Méditation-oraison : Jacques Troyes 1259 ; *sens de la mort* : XVe-XVIe s., Henri Suso 403, Jean Gerson 1724 ; Thomas Pentner 398.

Mystique.

Généralités : moyen âge Allem. 1544 ; XIIe s. 2937 ; XIIIe s. 2060 ; XIIIe s. francisc. 2507 ; XIVe s. 1873, 1987 ; XIVe s. Allem. 1233 ; Aug. 2231, 2758, 2898, 2899 ; Bern. Clairv. 189, 730 ; Bonav. 3102 ; Cather. Gênes 2118 ; Eckhart 2060, 3194 ; Guill. S. Thierry 699, 730, 1922 ; Henri Suso 3004 ; Hildegarde 735 ; Ignace Loyola 1371 ; Jean Gerson 3220 ; Jean Ruysbr. 855, 856, 2552, 3220 ; J. Scot Érig. 2964 ; Jean Tauler 3004, 3194 ; Julienne Norwich 863 ; Rich. S. Vict. 730.

Contemplation : XIIIe s. francisc. 1618 ; Aug. 2900 ; Bern. Clairv. 2411, 3026 ; Bonav. 785, 1643, 3100, 3108 ; Dante 842 ; Franç. Assise 1649 ; Grég. Gr. 1469 ; Guill. S. Thierry 1919, 1921, 3026 ; Hugues S. Vict. 165, 3026 ; Rich. S. Vict. 729, 1065, 3026 ; Thom. Aq. 844 ; *extase* : Andreasi 3224 ; Aug. 2237, 2238 ; Camilla Batt. Varano, Cather. Bologne, Cather. Gênes, Françoise Rom. 3224 ; Rich. Rolle 850.

Intuition mystique : 481 ; Aug. 2231 ; Bern. Clairv. 709 ; Dante 2055.

Union mystique : IIIe-XIIe s. 2201 ; Aug. 570, 2745, 2897 ; Bonav. 1649, 3098, 3099 ; Eckhart 843, 3181 ; Hadewych 1628 ; Henri Suso, Jean Ruysbr. 843 ; Jean Tauler 843, 2552.

III. TABLE DES MANUSCRITS

ADMONT, *Abbaye, 99* : 700.

ALENÇON, *Ville, 10* : 1528 ; *26* : 1022, 1540, 1864.

AMIENS, *Ville, 87* : 941.

AMSTERDAM, *Semin. Remonstr., 184* : 32.

AOSTE, *Bibl. capit.*, non coté (Amédée de Lausanne) : 1568.

ARRAS, *Bibl. munic., 505* : 1263 ; *523* : 1018 ; *855* (*526*) : 767.

ASSISE, *Bibl. comun., 118* : 1626 ; *132* : 1204 ; *134* : 1203, 1204, 1689 ; *137* : 336, 2521, 2522 ; *138* : 3088 ; *158* : 1194, 1204 ; *159* : 1204, 1689, 1690 ; *172* : 1689 ; *174* : 1194 ; *182* : 267, 773, 1089 ; *186* : 1089, 3103 ; *189* : 2438 ; *460, 461* : 2507 ; *682* : 2507.

Chiesa Nuova, non coté (textes provençaux) : 333.

AUXERRE, *Ville, 50* : 1613.

AVIGNON, *Musée Calvet, 260* : 319 ; *1071* : 341.

AVRANCHES, *Ville, 19* : 1018, 1540, 1541 ; *94* : 2748 ; *146* : 1008.

BÂLE, *Staatsarchiv, Erziehungsakten, X. 12 fol. 13* : 1741.

Univ., B. II. 22 : 1249 ; *B. IV. 4* : 2052 ; *B. V. 12* : 297 ; *B. VIII. 9* : 2251 ; *F. I. 17* : 786 ; *F. III. 18* : 1211 ; *F. IV. 31* : 1053, 3144.

BALTIMORE, *Walters Art Gallery, W. 71* : 174.

BAMBERG, *Staatsbibl., Can., 17* (*P. I. 17*) : 218 ; *Patr., 46* : 2715 ; *128* : 3048 ; *136* : 673, 1589, 3008.

BARCELONA, *Arch. Cor. Aragón, Ripoll, 53* : 1206 ; *56* : 708 ; *159* : 847.

Bibl. Central, 569 : 101 ; *Bon. 7-VI-26* (*1720*) : 2564 ; *Bon. 10-VI-33* : 2564.

Univ., 21-3-3 : 2564 ; *228* : 2982.

San Cugat, Colegio Máximo Soc. Iesu, non coté (Melchior Cano) : 3239.

BEAUVAIS, *Bibl. munic., 11* : 136, 2987.

BERGAME, *Bibl. civica, Δ.2.20* : 1703 ; *Δ.IV.17* : 3230.

BERLIN, *Staatsbibl. 987* : 1263 ; *germ. 4° 158, 202* : 1315 ; *lat. 563, 572* : 2594 ; *lat. fol. 626* : 1879 ; *lat. fol. 698* : 1654 ; *lat. fol. 744* (*Görres 41*) : 2404 ; *lat. fol. 817* : 719 ; *Phillipps 1684, 1714* : 2715 ; *theol. lat. 4° 140* : 753 ; *theol. lat. 8° 95* : 170.

BERNE, *Stadtbibl., 363* : 2356 ; *460* : 2404 ; *746* : 3098 ; *A. 50* : 2085.

BESANÇON, *Ville, 167* : 3139.

BIELEFELD, *Gymnasialbibl. 4* : 2594.

BOLOGNE, *Univ., 1227* : 2509.

BORDEAUX, *Ville, 147* : 3175.

BOULOGNE S. MER, *Bibl. munic., 32* (*37*) : 107 ; *63* : 111 ; *189* : 107, 2975.

BRESLAU, *Univ., I. F. 186* : 2594.

BRUGES, *Grand Sémin., 140/107* : 1946.

Ville, 28, 93 : 1946 ; *126, 128* : 698 ; *153* : 162, 1914, 3018 ; *491* ; 319, 825, 2044.

BRUXELLES, *Bibl. royale, 271* : 3157 ; *1216-1234* : 1940 ; *1542* : 1089 : *1558* : 1616 ; *1725* : 2547 ; *1959* : 1698 ; *2067-73* : 1477 ; *3446-84* (*916*) : 1296 ; *4585-87, 5855-61* : 2105 ; *7500* : 3157 ; *8794-99* : 1534 ; *8849-59* : 3232 ; *9508* : 2096 ; *9565-66* : 72 ; *10066-77* : 1025 ; *10366* : 2097 ; *11614* (*1542*) : 773 ; *II. 1039* : 2083 ; *II. 1076* : 3052 ; *II. 1124* (*1915*) : 765.

BUDAPEST, *Musée national, 104* : 320, 821 ; *Bibl. Széchényiane, 352* : 818.

CAMBRAI, *Ville, 142* : 3152 ; *339* : 720 ; *574* : 3218 ; *931* : 329 ; *961* : 786.

CAMBRIDGE, *Caius and Gonv. Coll.*, *427* : 3062 ; *646/669* : 406.
Corpus Christi Coll., *402* : 1062, 3043 ; *415* : 688 ; *424* : 1939.
Jesus Coll., *41* : 1720 ; *46* : 190.
Pembroke Coll., *9* : 706.
Peterhouse, *178. II* : 3068.
St. John's Coll. 23 : 849 ; *84* : 3190.
Trinity Coll., *B. 11. 16* : 3023 ; *R. 8. 6* : 1113 ; *R. 14. 7* : 3044.
Univ., *Ff. 4. 8* : 191 ; *GG. 1. 17* : 3051 ; *GG. 3. 28* : 991 ; *GG. IV. 11* : 1720 ; *Ii. 9. 3* : 3054 ; *Ii. VI. 39* : 2417 ; *Kk. VI. 26* : 375 ; *Mm. VI.* 4 : 776.
CAPE TOWN, *South African Public Library*, *Grey 48. b. 1* : 3201.
CASSEL, *Landesbibl.*, *Anhang 19* : 2384.
CAVA, *Abbaye*, *9* : 2930.
CÉSÈNE, *Bibl. Malastestiana*, *N. 3*, *Pl. II*, *L. S.* : 1251.
CHÂLONS-SUR-MARNE, *Ville*, *72* (*80*) : 162, 1548, 2403.
CHARLEVILLE, *Ville*, *67* : 1007 ; *114* : 172, 1035-1037, 1550, 1551, 1920.
CHARTRES, *Ville*, *205* : 715.
CHICAGO, *Bibl. Université*, *63* (*Span. 1*) : 1232.
Newberry Library, *F. 36* (*Ryerson 20*) : 416.
CLERMONT-FERRAND, *Bibl. munic. et universit.*, *356* : 3187.
COBLENCE, *Staatsarchiv*, *208* : 2089.
COÏMBRE, *Univ.*, *27* : 1360.
COLOGNE, *Cathédrale*, *54* : 2715.
COPENHAGUE, *Kong. Bibl.*, *Gl. Kgl. Saml. 157* : 1853.
CORTONE, *Bibl. comun.*, *42* : 135.
CRACOVIE, *Chap. cathédr. 89* : 232 ; *106* : 3072.
CUES, *Hospital*, *52* : 2973 ; *83* : 1701 ; *177* : 409.

DANTZIG, *Biblioteka Gdańska Akademii Nauk*, *Mar. F. 275* : 213, 1045, 3040.
DARMSTADT, *Landesbibl.*, *384*, *385*, *732*, *762*, *923*, *2481* : 219 ; *1968* : 3152.
DESSAU, *Landesbibl.*, *Cod. Georg.*, *44* : 2597.
DIJON, *Ville*, *212*, *214* : 1724 ; *339* : 3164 ; *526* : 1980.
DILLINGEN, *Kreis- und Studienbibl.*, *XV. 246* : 3259.
DOUAI, *Ville*, *359-366* : 3018 ; *360-366* : 162 ; *361-362* : 156 ; *363-364* : 1547 ; *365-366* : 161 ; *371* : 162, 1914 ; *372* : 1923 ; *381* : 202 ; *396* : 850, 1715 ; *434* : 1105, 2437, 2439, 3008 ; *434, I* : 769, 1611 ; *749* : 2973 ; *827* : 203.
DRESDE, *Landesbibl.*, *A. 121* : 741, 2443 ; *Db. 86* : 1053.
DUBLIN, *Trinity Coll.*, *432* : 2417 ; *C. 3. 13* : 849 (v. errata) ; *C. 5. 26* : 3209, 3210.
DURHAM, *Cathedr.*, *A. II. 2*, *A. II. 4* : 1495 ; *B. IV. 22* : 706 ; *B. IV. 34* : 376.
Univ., *Cosin. V. 1. 11* : 1574, 3045.
DUSSELDORF, *Stadt- und Landesbibl.*, *B. 26* : 2421.

EAST LANSING, *Michigan State College*, *1* : 406.
EGMOND-BINNEN, *Abbaye*, *Claromontanus* (*Liber diurnus*) : 649.
EINSIEDELN, *Stiftsbibl.*, *170* : 692 ; *278* : 3094.
ENGELBERG, *Stiftsbibl.*, *74* : 210 ; *330* : 2454.
ERFURT, *Stadtbibl.*, *Amplon.*, *F. 13* : 1246, 2032 ; *F. 40* : 322 ; *F. 72* : 1699 ; *F. 79* : 1211 ; *F. 363* : 322 ; *2°. 369* : 2052.
ERLANGEN, *Univ.*, *182* : 170 ; *260* : 3008.
ESCURIAL, *a. I. 13* : 631, 2261, 2941 ; *Ç. IV. 2* : 772, 1089 ; *E. I. 14* : 89 ; *E. III. 21* : 1389 ; *G. I. 4* : 1341 ; *h. II. 1* : 2039, 2040 ; *h. II. 22* : 2098 ; *J. III. 27* : 1390 ; *P. III. 5* : 971.
ÉVREUX, *19* : 1914.

FLAURLING, *Rissbibl.*, *2* : 2594.
FLORENCE, *Archivio di Stato*, *Signori, Missive, I^a Cancellaria*, *vol. 42* : 2582.
Laur., *Aedil. 136* : 2912 ; *Aedil. 164* : 2538 ; *Aedil. 197* : 3022 ; *Amiatinus 1* : 610 ; *Ashburnham 204* : 1084 ; *Conv. soppr. 280* : 1654 ; *Gadd. 75* : 2090 ; *Plut. IV. 7* : 37 ; *Plut. 17 sin. 7* : 1689 ; *Plut. XX. 38* : 3008 ; *Plut. LXVI. 2* : 1853.

Plut. LXXVI. 66 : 2108 ; *Plut. LXXXVII. 25* : 322 ; *S. Croce, Plut. XXXIII, 4* : 2912 ; *Strozzi, 33* : 1308.
Naz., II. II. 72 : 775 ; *II. II. 182* : 1195 ; *II. IV. 81* : 2108 ; *D. 6. 359* : 828 ; *F. 8. 1222* : 1320 ; *G. 3. 368* : 342 ; *Conv. soppr. A. 3. 1153* : 827 ; *Conv. soppr. C. 4. 940* : 3167 ; *Conv. soppr. C. 5. 995* : 2049 ; *Conv. soppr. G. 4. 936* : 3167 ; *Conv. soppr. G. 4. 1111* : 2079 ; *Conv. soppr. G. 5. 347* : 1130, 2439 ; *Conv. soppr. J. 6. 34* : 75 ; *Conv. soppr. J. 10. 19* : 2509 ; *Magliab. XXI. 174* : 2034 ; *Magliab. 39. 75* : 364 ; *Magliab. A. 8. 1750* : 2587 ; *Magliab. Cl. VI. 132* : 2570 ; *Pal. 9* : 853 ; *Pal. 547* : 2034.
Riccardiana, 308 : 2587 ; *885* : 1084 ; *1287* : 2090 ; *2318* : 3057.
FOLIGNO, *Archivio notarile Mandamentale, Serie speciali (Atti criminali), vol. 1* : 407.
FRANCFORT S. M., *Stadtbibl., germ. 8°. 30* : 2597, 2598.
FRIBOURG-EN-BR., *Univ., 160* : 2111.
FRIBOURG (Suisse), *Bibl. cantonale, L. 303, L. 125* : 1568.
FULDA, *Landesbibl., D. 14* : 1958.

GAND, *Univ., 55* : 213 ; *455* : 941 ; *2176* : 1055.
GDANSK, v. DANTZIG.
GÊNES, *Univ., B. VII. 17* : 2118.
GETHSEMANI (Kentucky), *Abbaye, 16* : 174.
GIESSEN, *Univ., 696* : 2601 ; *720 (B. G. XV. 83. Fol.)* : 1130.
GÖRLITZ, *Ratsarchiv, Milichsche Handschriftenbibl. 122* : 2073.
GOTTWEIG, *Abbaye, 239 (242)* : 374.
GRENOBLE, *240* : 1897 ; *460* : 1026.
GROTTAFERRATA, *Γ. β. ι., Z. δ. ι., Z. δ. IX., Z. XII* : 412.

HATFIELD HOUSE (Hertfordshire), *Bibl. du Marquis de Salisbury, 290* : 1258.
HEIDELBERG, *Univ., Pal. germ. 24, Pal. germ. 35* : 3097 ; *Pal. germ. 439* : 3204.
Sammlung G. Eis, 112 : 2075 ; *114, 115, 116* : 2107.
HEILIGENKREUZ, *Cist. Bibl., 163* : 2073.
HEREFORD, *Cathedr., O. 6. VIII* : 1104 ; *P. I. XIII* : 191 ; *P. V. 5* : 1581.
HERTFORD, *Archives du comté, ASS 40* : 174.
HOHENFURT, *Cist. Stift, XXIX* : 2502.

INNSBRUCK, *Univ., 172* : 2073.
ITHACA, *Cornell University Library, B. 59* : 3160.
IVREA, *Bibl. capit., XV. 80* : 1560.

KARLSRUHE, *Landesbibl., Aug. 134* : 91 ; *St. Georgen 36* : 1698.
KREMSMÜNSTER, *83* : 833.

LA HAYE, *Kon. Bibl., 70. E. 5* : 1698 ; *70. H. 79* : 2554 ; *129. E. 4* : 2554.
LAMBACH, *Stift, XIX* : 753.
LAON, *Ville, 17* : 700 ; *146* : 2420.
LEIPZIG, *Stadtbibl., 247* : 218.
Univ., 381, 443 : 148.
LÉON, *Chapitre, 22* : 971.
LEYDE, *Univ., 2636* : 3203 ; *Bon. Vulcanii 52c* : 1060 ; *Graecus 90* : 37 ; *Scaliger Hebr. 8 (Or. 4725)* : 1113 ; *Voss. lat. 54* : 669.
LIÈGE, *Séminaire, 6-C-7* : 1259.
LIGUGÉ, *Abbaye, 18* : 1748.
LILIENFELD, *Stift, 145* : 787.
LILLE, *Bibl. munic., 450* : 3164.
LIMBURG (Lahn), *Seminarbibl., Cod. bei Inkunabel 34* : 2594.
LINCOLN, *Cathedr. Library, 132* : 390 ; *222* : 174.
LINZ, *Landesarchiv*, non coté (décrétale *Exivi de paradiso*) : 1214.
LISBONNE, *Bibliothèque du Lycée Passos Manuel*, non coté (Jean de Barros) : 1759.
Nac., 4465 : 1360 ; *Alcobaça CCXXXIII/454* : 94 ; *Alcobaça CCXXXIX/236* : 1248 ; *Alcobaça CCXL/270* : 1248.
Torre do Tombo, 808 : 1360.
LONDRES, *British Museum, Addit., 8166* : 1533 ; *11853* : 1041 ; *20029* : 2352 ; *37790* : 857, 862, 2081 ; *41486* : 1988.
—, *Cotton., Domit. XVIII* : 1716 ; *Nero A. III* : 1062 ; *Nero A. XIV* :

701, 758 ; *Otho B. II* : 2385 ; *Tiber. B. I.* : 991 ; *Tiber. B. XI* : 2384, 2385 ; *Titus D. XVI* : 149 ; *Titus D. XVIII* : 758 ; *Vesp. B. XI* : 1716 ; *Vesp. D. XIX* : 3062 ; *Vitell. F. VII* : 3044.

—, *Harley, 47* : 2352 ; *674* : 375 ; *838* : 397 ; *1035* : 1276 ; *2397* : 3206 ; *3027, 3064* : 2352 ; *3073* : 190 ; *3098* : 1018 ; *3596* : 259 ; *5431* : 191 ; *6579* : 1276.

—, *Or. 3580* : 1804.

—, *Royal, 2. D. XXVII* : 706 ; *6. E. III* : 2558 ; *VII. F. 2* : 1114 ; *8. C. I* : 701 ; *9. E. XII* : 2420 ; *10. C. III* : 1938 ; *12. E. XXV* : 331 ; *13. A. VII* : 1047 ; *17. A. XXVII* : 758.

—, *Sloane, 2275* : 849, 850, 1715 ; *3554* : 3012.

Cathédr. S. Paul, 40. B. 14 : 2455.

Lambeth Pal., 59 : 1518 ; *105* : 1075 ; *265* : 415 ; *435* : 1113 ; *472* : 3206 ; *487* : 758.

Public Record Office, E. 36/196 : 396.

Westminster Abbey, 2 : 1113.

LONGLEAT HOUSE (Wiltshire), *21* : 1113.

LUCQUES, *Bibl. govern., 2110* : 1023.

LUNEBOURG, *Stadtbibl., Theol. Qu. 21* : 2594.

MACERATA, *Bibl. com., 5. 3. D. 30* : 3144.

MADRID, *Academia de la Historia, Colección de Cortés, 266* : 2152, 2621 ; *Est. 27. gr. 2. n. 37* : 1389 ; *Proceso de Carranza, II* : 3260.

Nac., 87 : 1045 ; *1114* : 1616, 3076 ; *1182* : 150 ; *6644* : 2547 ; *6911* : 1616 ; *9719* (*Ee 26*) : 1514 ; *10007* : 94 ; *10011* : 1563 ; *13022* : 1053 ; *Res. 51, 149, 180, 187* : 1086 ; *Vit. 23-9, 24-1, 24-3, 25-3, 25-4* : 1086.

Univ., 118. Z. 28, 118. Z. 29, 118. Z. 30 : 1341.

MAGDEBOURG, *Stadtbibl., 50* : 2594.

MAIHINGEN, *Oettingen-Wallensteinsche Bibl., I. 2* : 2973 ; *II. 1. qu. 6* : 1211, 1699.

MANCHESTER, *John Rylands Libr., French 66* : 1980.

MAYENCE, *Priesterseminar, 220b* : 1701.

Stadtbibl., 52 : 219 ; *81* : 786 ; *190* : 2099 ; *457, II. 73, II. 203, II. 330* : 219.

MELK, *Abbaye, 412* (*370 G. 32*) : 1883.

METZ, *Bibl. munic., 1168* : 1585 ; *1230* : 162, 1914, 2404, 3018.

MILAN, *Ambros., D. 471 inf.* : 771 ; *H. 108* : 2140 ; *I. 2. sup.* : 649 ; *M. 35. sup.* : 1084 ; *S. 33. sup.* ; 932 ; *Cimelio ms. 1* : 1853.

MODÈNE, *Bibl. Estense, YZ 6. 3* : 1378.

MONS, *Archives de l'État, Obituaires, n° 7* : 1633.

MONT-CASSIN, *124 QQ* : 1853 ; *276* : 2988 ; *342, 345* : 2229 ; *358* : 2986 ; *361* : 126 ; *832* : 1614.

MONTPELLIER, *École de médecine, H. 137* : 985.

MOSCOU, *gr. 91* : 911.

MUNICH, *Staatsbibl., germ. 854* : 2599.

—, *gr. 53* : 37.

—, *lat. 540B* : 999 ; *4586, 4616, 4782a* : 1610 ; *5844* : 2584 ; *6384* : 646 ; *7698* : 3008 ; *7776* : 1110 ; *7972* : 3008 ; *7983* : 3139 ; *8329* : 2073 ; *8941* : 2512 ; *8946* : 2594 ; *9559* : 950, 2036 ; *9640* : 1652 ; *10517* : 345, 838, 1701 ; *14166* : 2404 ; *14294* : 2512 ; *14506* : 3008 ; *14527* : 2251 ; *14689* : 1539 ; *16012* : 223 ; *16053* : 91 ; *17100, 17101* : 3008 ; *17458* : 1610 ; *18204* : 3238 ; *18211* : 1038 ; *18467* : 213, 1045 ; *18626* : 2584 ; *22272* : 3008 ; *22288* : 3048 ; *22307* : 2398, 2399, 2400 ; *26831* : 1652 ; *27129* : 1607 ; *27337, 28159, 28161, 28174, 28175, 28179* : 219 ; *28189* : 1934.

Univ., 482 : 2598.

MUNSTER, *Univ., 194* : 2418.

NAMUR, *Bibl. Musée archéol., 29* : 2418.

NANCY, *Bibl. munic., 1278* : 1001.

NAPLES, *Naz., B. I. 54* : 799 ; *I. F. 2* : 1077 ; *IV. G. 68* : 601 ; *V. F. 18* : 2586 ; *V. H. 190* : 2509 ; *VII. A. 1* : 1302, 1303 ; *VII. C. 14* : 3008 ;

VII. F. 22 : 1089 ; *VIII. F. 8, XVI. H. 71* : 430.

NEWCASTLE, *Public Library, Thominson Section of the Reference Department*, non coté (comm. du *Benedictus*) : 3206.

NEW YORK, *Columbia University Library, Plimpton 257* : 1276.

Pierpont Morgan Libr., 338 : 2423.

NÎMES, *Bibl. munic., 37* : 1030 ; *393* : 101.

NOTRE DAME (Indiana), *Univ., 3* : 2660.

NUREMBERG, *Stadtbibl., Cent. II. 51* : 741 ; *4° Cent. VI. 43d* : 1235.

ORLÉANS, *Ville, 162 (139)* : 1499 ; *216 (260)* : 1009.

OXFORD

Bodl., 40 : 1949 ; *90* : 3044 ; *158* : 1271 ; *271* : 1518 ; *464* : 697 ; *505* : 857 ; *561* : 151 ; *579* : 1477 ; *633* : 244 ; *789* : 406 ; *861* : 849 ; *Canon. Gr. 97* : 1977 ; *Can. It. 150* : 853 ; *Canon. Lat. Class. 72* : 390 ; *Can. Misc. 239* : 786 ; *Can. Misc. 351* : 1308 ; *Digby 27* : 3064 ; *Digby 46* : 3012 ; *Digby 67* : 697 ; *Digby 86* : 1261 ; *Digby 220* : 1630 ; *Digby 221* : 697 ; *Digby 236* : 3144 ; *e Mus. 86, 94* : 1275 ; *Eng. Poet. a. 1 (ms. Vernon)* : 725 ; *Fairfax 17* : 1570 ; *Hatton 20 (88)* : 2384, 2385 ; *Lat. misc. fol. 14* : 1075 ; *Laud. Misc. 23* : 406 ; *Laud. Misc. 32* : 329 ; *Laud. Misc. 216* : 1540 ; *Laud. Misc. 409* : 1029 ; *Laud. Misc. 576* : 1969 ; *Laud. Or. 282* et *310* : 326 ; *Lyell 49* : 170 ; *Or. 621* : 1113 ; *Rawlinson C. 118* : 706.

Corpus Christi Coll., 10, 11 : 1113 ; *86 (61)* : 150 ; *186, 187* : 380 ; *255A* : 1080.

Exeter Coll., 43 : 1626.

Jesus Coll., E. 6 : 3045.

Merton Coll., 46 : 706 ; *49* : 163, 3018 ; *92* : 1626 ; *138* : 2052 ; *172* : 340 ; *253* : 786 ; *275* : 950, 3143 ; *292* : 331 ; *295* : 1630 ; *H. I. II* : 2545.

Oriel Coll., 17 : 112.

St. John's Coll., 126 : 1585.

Trin. Coll., 19 : 1938, 3045.

PADOUE, *Anton., 139* : 1973 ; *322* : 741, 742.

PALERME, *Bibl. naz., XIII. F. 15* : 2508.

PARME, *Bibl. Palat., 1031, 1032* : 3249.

PARIS, *Archives nat., L. 743, n° 58* : 3192 ; *MM. 406* : 2063, 2064.

Arsenal, 266 : 1579 ; *400* : 1946 ; *457* : 1194 ; *473* : 3144 ; *Hist. 839 E* : 713 ; *Sc. et A. 160* : 348.

Mazarine, 145 : 1309 ; *542* : 1289 ; *709* : 2424 ; *717* : 162, 163, 3018 ; *732* : 328 ; *769* : 1063 ; *776* : 1919 ; *787* : 3090 ; *873* : 278, 1500, 3090 ; *915* : 2070 ; *1009* : 1105 ; *1078* : 2420 ; *3014, 3024* : 348 ; *4320* : 749, 2420.

Nationale, coll. Baluze, 129 : 669.

—, *coll. Doat, 27, 28, 34, 35* : 3158 ; *36* : 1598.

—, *fr., 1182* : 2097 ; *6276* : 3044 ; *12460* : 3187 ; *13314* : 3061 ; *21145* : 2050 ; *22928* : 268 ; *25552* : 1724.

—, *gr., 933* : 1977 ; *Coislin 24* : 911.

—, *hébr., 113* : 1113.

—, *ital., 1711* : 419.

—, *lat., 647* : 720 ; *653* : 574 ; *689* : 1616 ; *1154* : 671 ; *1338* : 2420 ; *1597A* : 1879 ; *1620* : 3090 ; *1622* : 2702 ; *2240* : 1023 ; *2277* : 971 ; *2476* : 1611 ; *2516* : 1105 ; *2600* : 2425 ; *2672* : 629 ; *2678* : 2739 ; *2739* : 932 ; *2769* : 3023 ; *2853* : 2958 ; *2994A* : 646 ; *3032* : 1089 ; *3146* : 320 ; *3197A* : 383 ; *3227* : 91 ; *3238F* : 2420 ; *3424* : 1089, 1979, 3093 ; *3501* : 1724 ; *3584* : 720 ; *3804A* : 3008 ; *4230* : 2539 ; *4333B* : 1474 ; *4629* : 1868 ; *4841* : 1868 ; *5305* : 2987 ; *5577* : 100 ; *6438* : 1009 ; *6552* : 331 ; *6567A* : 3199 ; *7493* : 167 ; *7558* : 66 ; *7561* : 2421 ; *7761* : 2973 ; *8433* : 3025 ; *8501A* : 696 ; *8624* : 718 ; *8625* : 1582 ; *8817* : 1089 ; *9561* : 107 ; *9575* : 2377 ; *10575* : 1477 ; *10640* : 1089 ; *10770* : 1717 ; *11332* : 696 ; *12097* : 74 ; *12293* : 101 ; *12301* : 2988 ; *12416* : 1105 ; *13349* : 2739 ; *13361* : 12251 ; *13368* : 167 ; *13369* : 2749 ; *13371* : 2715 ; *13446* : 3076 ; *13781* :

629 ; *14489* : 199 ; *14550* : 319 ; *14614* : 168 ; *14700* : 226 ; *14937* : 189 ; *14294, 14295, 14296* : 1254 ; *14366* : 1029 ; *14382* : 786 ; *14423* : 2420 ; *14489* : 719, 1931 ; *14506* : 162, 3018 ; *14546* : 802, 823 ; *14565* : 341 ; *14872* : 1029 ; *14907* : 1724 ; *14891* : 1979, 3093 ; *14927* : 1023, 1624 ; *15356, 15358* : 2040 ; *15362* : 2509 ; *15369* : 378, 2547, 3193 ; *15449* : 786 ; *15453* : 266, 1053 ; *15571* : 1130 ; *15601* : 720 ; *15652* : 1973 ; *15702* : 1089 ; *15888, 15892* : 2070 ; *15906* : 3137 ; *15920* : 775 ; *15939* : 1110 ; *16046* : 683 ; *16297* : 1166 ; *16400* : 2070 ; *16405* : 1166, 3137 ; *16407* : 3086 ; *16435* : 329 ; *16513* : 320 ; *16579* : 999 ; *16581* : 226 ; *16621* : 2509 ; *16701* : 2987 ; *17470* : 1579 ; *17990* : 3048 ; *18081* : 3068 ; *18096* : 720.

—, *nouv. acq. lat. 186* : 1007 ; *335* : 1610 ; *1544* : 3056.

Sainte-Geneviève, 1432 : 1029.

PATMOS, *263* : 2691.

PAVIE, *Bibl. Univ., Ald. 218* : 1321.

PÉROUSE, *Bibl. Augusta, 1056* : 853.

PESARO, *Biblioteca Oliveriana, 1942* : 364.

PHILADELPHIA, *University of Pennsylvania Library, French 16* : 3187, 3188 ; *Rare Book Collection, Lat. 13* : 1743.

PITTSBURGH, *Université*, non coté (*Abbreviatio* de l'*Opus Oxon.* de J. D. Scot) : 1207.

PRAGUE, *Chap. métrop., CXCV* : 741.

Musée nat., XVII. A. 12 (*I. B. I*) : 3040.

Univ., 667 (*IV. D. 13*) : 2439 ; *X. E. 24* : 392 ; *XIV. E. 31* : 218 ; *Lobkowitz 431* : 1944.

RAVENNE, *Archives Archevêché*, non coté (S. Ambroise) : 933.

REGGIO EMILIA, *Bibl. Semin. IV. 4* : 741.

REICHERSBERG, *Stiftsbibl., VIII* : 223.

REIMS, *Ville, 443* : 102 ; *495* : 1616 ; *503* : 365 ; *510* : 1946.

ROME, *Angelica, 213* : 1202 ; *376* : 1302, 1303 ; *636* : 430 ; *641* : 1302, 1303.

Casanat. lat. 331 : 1039.

Collège Saint-Alexis Falconieri, I, 3 : 2534.

Naz. Vitt. Emm., Sessorianus 55 : 2249, 2913 ; *Sess. 1254* : 531.

Sainte-Sabine, Archives gén. Ordre dominicain, Cod. II. 64 : 1714.

Univ. Grégor., Archives, 694 : 1378 ; *712 Misc. Conc. Trident.* : 1389.

Vallic., 24 : 1966 ; *A. XIV* : 2750 ; *B. 93* : 2037 ; *G. 94* : 669 ; *K. 39* : 1383, 3260 ; *K. 41* : 1383, 3260 ; *K. 43* : 3260 ; *Tomus XVIII* : 1503.

Vatic., Arch., XI. 19 : 649 ; *Arm. 39, t. 5* : 1727 ; *Arm. 39, t. 15, t. 18, t. 19* : 1325 ; *Arm. 40, v. 25, n. 329, v. 29 n. 172, v. 30 n. 197, v. 48 n. 25, v. 50 n. 446* : 1758 ; *Arch. secr., Concilio 91* : 1378 ; *Lettere dei Vescovi, vol. 1* : 3259 ; *Reg. Avin. vol. 320, 323, 324, 337* : 1234 ; *1436* : 1757 ; *1599* : 1234.

Vatic., Arch. Basil. S. Pierre, G. 37 : 379 ; *D. 206* : 2986.

Vatic., Bibl., Barb., XLVII-28 : 3057 ; *lat. 791* : 1626.

—, *Borgh., 39* : 304 ; *76* : 3150 ; *122* : 2044 ; *156* : 827 ; *190* : 2443 ; *298* : 1195 ; *315* : 3175 ; *346* : 335 ; *358* : 3150.

—, *Chig., A. V. 129* : 3090 ; *A. V. 145* ; 128 ; *A. V. 158* : 1611 ; *B. VI. 94* : 2049 ; *B. VII. 118* : 1302, 1303 ; *C. VIII. 218* : 3157.

—, *gr., 742* : 2691 ; *1773* : 3144.

—, *lat., 313* : 1070 ; *479* : 1254 ; *691* : 1089, 3039 ; *718* : 285 ; *781* : 285-290, 1662, 1990, 2000 ; *782* : 769, 1089, 3039, 3088 ; *804* : 1020 ; *808* : 798 ; *819* : 330 ; *829* : 2509 ; *832* : 2032 ; *859* : 3175 ; *872* : 2052 ; *982* : 848 ; *974, 976* : 1314 ; *1015* : 1166 ; *1041* : 865 ; *1073* : 1249 ; *1095* : 3176 ; *1122* : 3215 ; *1135-1266* : 2436 ; *1341* : 983 ; *1345* : 2408 ; *2173* : 2032 ; *2183* : 1211 ; *2191* : 3157 ; *2225* : 2509 ; *3012* : 1252 ; *3038* : 2509 ; *3797* : 125, 127, 133, 1006, 2986 ; *3824* : 342 ; *4006* : 3184 ; *4037* : 1737 ; *4068* : 372 ; *4109* : 2059 ; *4131* : 2059 ; *4184,*

4187 : 1308 ; *4222* : 651 ; *4245* : 773, 1990 ; *4297* : 259 ; *4304* : 1611 ; *4426* : 1211 ; *4568* : 3144 ; *4630* : 3259 ; *4646* : 3260 ; *4647* : 3239 ; *4860* : 742 ; *4954* : 1588 ; *6159* : 2647 ; *6325* : 430 ; *6454* : 2912 ; *7207* : 1496 ; *9369* : 226 ; *9850* : 799, 2459 ; *9851* : 285, 799 ; *10754* : 3008, 3039 ; *11600* : 1053 ; *13687* : 335 ; *14013* : 1204.

—, *Ottob., lat., 93* : 985 ; *196* : 1202 ; *288* : 3239 ; *294* : 1112 ; *311* : 124, 128 ; *349* : 2093 ; *405* : 1701 ; *694* : 2394 ; *782* : 3239 ; *1602* : 3157 ; *2033* : 400 ; *2145* : 2079.

—, *Pal., lat., 165* : 2714 ; *175* : 2739 ; *300* : 128 ; *331* : 2501 ; *397* : 2947 ; *414* : 3094 ; *624* : 774 ; *678* : 218 ; *718* : 1321 ; *978* : 1988.

—, *Reg., lat., 69* : 100 ; *121* : 3152 ; *241* : 1540 ; *288* : 3022 ; *316* : 2210 ; *424* : 1610 ; *435* : 1046 ; *1382* : 1053 ; *1855* : 1054.

—, *Ross., 431* : 2052.

—, *Urbin., lat., 65* : 135.

ROUEN, *Bibl. munic., A. 307* : 1907 ; *553* (*A. 452*) : 197, 1914.

SAINT-GALL, *Abbaye, 188* : 2913 ; *270* : 72 ; *397* : 2748 ; *831* : 2715 ; *914* : 608, 609, 961, 1951, 2360 ; *1014* : 2598.

SAINT-OMER, *Ville, 587, 588* : 3157.

SALAMANQUE, *Univ., I-165* : 2109 ; *estante 4, 589, 590* : 1341.

SALISBURY, *Cathedr., 93* : 3023.

SALZBOURG, *Abbaye Saint-Pierre, 229* : 1296 ; *VI. a. 33* : 3015 ; *a. IX. 18* : 1958.

SCHAFFHOUSE, *Ministerialbibl., 59* : 1853.

SIENNE, *Bibl. com., U. IV. 9* : 823.

SIGUËNZA, *Bibl. capit., 10* : 232.

SIMANCAS, *Arch. gen., Estado, leg. 64* : 2144 ; *Patronato real, leg. 7* : 2144 ; *Patronato Real, K. 17. 11* : 1727.

SINAÏ, *Monastère Sainte-Catherine, 1706* : 2513.

SOISSONS, *Ville, 139* : 91.

STOCKHOLM, *Bibl. roy., A. 150* : 267.

STRASBOURG, *Bibl. Univ., 116* : 2584.

STUTTGART, *Landesbibl., theol. et philos. 4°. 190* : 1316.

TARRAGONE, *Bibl. provinc., 92* : 1577.

TODI, *Bibl. com., 12* : 335, 2052 ; *44* : 1203, 1204, 1689 ; *69* : 3008 ; *121* : 1972, 2437 ; *122* : 1203.

TOLÈDE, *Bibl. Catedral, 27-18, 29-7, 37-27* : 1514 ; *47-12* : 322 ; *97-1* : 1053.

TOULOUSE, *Ville, 133* : 3094 ; *192* : 365 ; *195* : 1946 ; *342* : 2074 ; *609* : 1968 ; *737* : 269, 2438, 3008 ; *739* : 835.

TOURS, *Ville, 85* : 720 ; *361* : 1579.

TRÈVES, *Stadtbibl., 290/1673* : 1259 ; *922/909* : 219 ; *1149/451* : 1201 ; *2064* : 2601.

TROYES, *Ville, 273* : 177 ; *423* : 1935 ; *425* : 1018 ; *426* : 176 ; *496* : 177 ; *509* : 1587 ; *523* : 925 ; *799* : 176 ; *816* : 1110 ; *910* : 2416, 3045 ; *930* : 1020 ; *935* : 91 ; *987* : 3080 ; *1068* : 1616 ; *1099* : 1105 ; *1174* : 162, 1548, 2403 ; *1339* : 1946 ; *1862* : 1089.

TURIN, *Archivio di Stato, Materie ecclesiastiche, Categoria 9ª, Mazzo 1°, n° 3* : 1284.

Naz., L-III-14 : 1215.

UTRECHT, *Univ., 722* : 697 ; *8. L. 16* : 3232.

VALENCE (Esp.), *Cathédrale, 178* (*139*), *200* : 1206 ; *206* : 2144.

Univ., 607 (*40*) : 1254.

VALENCIENNES, *Ville, 14* (*7*) : 1018, 1022, 1864 ; *82* (*89*) : 1041 ; *298* : 2973 ; *521* (*475*) : 1886.

VENISE, *Biblioteca del Seminario, 382* : 3233.

Marc., class. IV. 10 : 1130 ; *VI. 220* : 1630 ; *VIII. 9* : 1084 ; *XIV. 246* : 2581 ; *gr. 679, gr. 778, gr. 1901* : 1737 ; *ital. 5020* : 3211 ; *ital. I. 18* : 853 ; *lat. 1870* : 999 ; *Z. lat. 139* (*2010*) : 3175 ; *Z. L. 273* : 963 ; *Z. L. 475* : 2077, 3196, 3197.

VERCEIL, *Chap. cathédr., LXXXIX* : 1958.

VIENNE, *Dominicains, 70-29* : 1038 ; *80-45* : 1651.

Nat., 273 : 1211 ; *278* : 999 ; *347* : 938 ; *388* : 137 ; *496* : 3217 ; *687* : 1255 ; *698* : 128 ; *1063* : 137 ; *1137* : 1598 ; *1688* : 1130 ; *2376. 2* : 999 ;

2621 : 1980 ; *2800* : 398 ; *2953* : 395 ; *3050* : 395 ; *3693* : 2584 ; *3710* : 395 ; *4257* : 3164 ; *4685* : 398 ; *4954* : 866 ; *6089* : 938 ; *philos. graec. 100* : 1054 ; *Ser. nova 3881* : 2503 ; *Ser. nov. 9329* : 3225.

WOLFENBÜTTEL, *Landesbibl.*, *3026* : 2073 ; *4096* : 651, 945, 2748 ; *Gud. lat. 147* : 1053 ; *Hermst. 360* : 741.

WORCESTER, *Cathedr.*, *69* : 3175.

WURZBOURG, *Univ.*, *M. p. th. q. 2* : 2739.

YALE, *Univ.*, *David Wagstaff Collection*, *2* : 2418.

ZAGREB, *Bibl. métrop.*, *lat. 154* : 1212.

ZURICH, *Institut Jung*, ms. gnostique copte : 497.

ERRATA

P. 22, l. 1	*au lieu de*	V^e^	*lire*	VII^e^
P. 70, l. 40	»	es	»	les
P. 116, l. 5	»	*initia H*	»	*initia*
P. 149, l. 47	»	*Omnimola*	»	*Omnimoda*
P. 164, l. 17	»	Mélanchton	»	Mélanchthon
P. 175, l. 3	»	R. C. Connolly	»	R. H. Connolly
P. 210, l. 37	»	n° 197	»	n° 917
P. 237, l. 13	»	Janssen	»	Jansen
P. 251, l. 45	»	prit	»	prît
P. 280, l. 8	»	R. P. de Mahuet	»	J. de Mahuet
P. 285, l. 38	*après*	basée sur	*ajouter*	*Dublin Trinity College C. 3. 13*
P. 293, l. 33	*au lieu de*	Huyben	*lire*	Huijben
P. 329, l. 35	»	Oldaric	»	Odalric
P. 330, l. 12	»	Abélard	»	Adélard
P. 343, l. 28	»	n° 161	»	n° 163
P. 348, l. 38	»	Battaghia	»	Battaglia
P. 382, l. 12	»	a problématique	»	la problématique
P. 396, l. 17	»	Asssice	»	Assise
P. 408, l. 30	»	augustienne	»	augustinienne
P. 409, l. 38	»	*humanae*	»	*humana*
P. 412, l. 18	»	1954	»	1958
P. 412, l. 22	»	*Bodl. Mus.*	»	*Bodl. e Mus.*
P. 428, l. 19	»	H. E. Allen	»	H. M. Allen
P. 432, l. 8	*supprimer*	dans HARPSFIELD, *Life and Death of*		
P. 436, l. 31	*au lieu de*	Salaveri	*lire*	Salaverri
P. 437, l. 17	»	sur on	»	sur son
P. 448, l. 30	»	Labhart	»	Labhardt

P. 553, l. 5	*au lieu de*	*Feria*	*lire*	*Fiera*
P. 558, l. 19	»	de Bruyn	»	de Bruin
P. 593, l. 30	»	pe	»	de
P. 597, l. 16	»	Société	»	Société française
P. 605, l. 7	»	Furmann	»	Fuhrmann
P. 610, l. 24	»	intériosisation	»	intériorisation
P. 681, l. 7	»	le D. P.	»	le P. D.
P. 804, l. 25	»	Russel-Smith	»	Russell-Smith
P. 812, l. 36	»	Rupper	»	Ruppel
P. 831, l. 9	»	J. Jouassard	»	G. Jouassard
P. 834, l. 8	»	*négative*	»	*negative*
P. 878, l. 7	»	in	»	en
P. 893, l. 35	»	L'épître à Eutychès et le *Rotulus* de Ravenne ne sont pas de lui.	»	L'épître à Eutychès est entièrement de lui, mais il n'est pas l'auteur du *Rotulus* de Ravenne.
P. 909, l. 11	»	*of the Liturgy*	»	*on the Liturgy*
P. 909, l. 29	»	2995	»	2959
P. 938, l. 18	»	l'auteur doit être un disciple de S. Anselme au début du XII[e] siècle.	»	l'auteur, selon lui, ne peut être un disciple de S. Anselme, mais bien Raban Maur.
P. 960, l. 28	»	manuscrut	»	manuscrit
P. 993, l. 8	»	*Gotteschau*	»	*Gottesschau*
P. 1016, l. 1	»	B. Oromi	»	G. M. Pou y Martí

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.

GTU Library
3 2400 00645 5368

FOR REFERENCE

NOT TO BE TAKEN FROM THIS ROOM